

# TEORÍA CRÍTICA<sup>1</sup> 1

Axel Honneth

Hace ahora medio siglo desde que la teoría crítica surgió bajo la dirección de un solo hombre y como la obra de un círculo de intelectuales; pero hasta que el movimiento estudiantil no recurrió a los escritos del Instituto de Investigación Social (Institut für Sozialforschung) no se reconoció en la teoría un proyecto teórico unificado. Desde entonces ha ocupado la imaginación intelectual: la investigación histórica ha seguido la historia de aquel círculo intelectual formado en torno a Horkheimer desde sus comienzos en Frankfurt hasta su extensión, vía Francia, a los Estados Unidos<sup>2</sup>; espoleados por las decepcionantes declaraciones de sus primeros miembros, los análisis filológicos han sacado a la luz las contradicciones internas, más aun, la total disparidad del círculo<sup>3</sup>; sobre todo, los autores más jóvenes, motivados por los cambios del Zeitgeist, han seguido descubriendo nuevos temas en los antiguos escritos, temas en los que hasta el momento nadie había reparado<sup>4</sup>; finalmente, sin embargo la discusión crítica que la escuela de Frankfurt ha estimulado durante más de veinte años ha revelado también deficiencias materialmente relevantes y aporías teóricas en el proyecto original<sup>5</sup>. Este proceso ha llevado en algunos casos a admitir debilidades fundamentales en la teoría crítica (vid., por ejemplo, Brandt: 1986).

Así, a pesar del continuo e incluso creciente interés internacional que ha suscitado la teoría crítica<sup>6</sup>, hoy se es mayoritariamente consciente de sus limitaciones teóricas. Cada nueva etapa de la recepción de la teoría crítica ha desvanecido, con sus esfuerzos de investigación, parte de la fascinación que ejercía el antiguo proyecto, transformándolo gradualmente en un enfoque teórico realista abierto a la verificación. Todo intento actual de reconstruir de forma sistemática la teoría crítica tiene que partir de los descubrimientos críticos que este proceso ha puesto de manifiesto. Solo si somos conscientes de todas sus deficiencias podemos continuar productivamente en la

---

<sup>1</sup> Deseo expresar mi agradecimiento a Rolf Wiggerhaus por sus valiosos comentarios.

<sup>2</sup> Vid., entre otros, Dubiel: 1984; Jay: 1973; Wiggerhaus: 1986. Los siguientes estudios ofrecen extensas investigaciones: Bottomore: 1984; Brandt: 1981; Gmünder: 1985; Held: 1980; Jeyer: 1982; Kilmisnter: 1979; Slater: 1977; Tar: 1977.

<sup>3</sup> Las referencias de los miembros del instituto a sus experiencias en 61 se encuentran, sobre todo, en forma de entrevistas: vid. Habermas (1978) y Löwenthal (1980); en Dubiel (1981) hay un resumen de la entrevista de Löwenthal. Las primeras investigaciones sistemáticas de las diferencias internas en el círculo del instituto se han presentado en Brandt (1981), Breuer (1985), Habermas (1986h) y Jay (1982).

<sup>4</sup> Vid., por ejemplo, Hörisch: 1980; vid. también Dews: 1984.

<sup>5</sup> Pienso sobre todo en Benhabib (1981), Habermas (1984, capítulo 4, sección segunda), Held (1980, parte 3), Honneth (1985, parte 1) y Wellmer (1971).

<sup>6</sup> Vid. las contribuciones de las siguientes colecciones: Bonss y Honneth: 1982; Honneth y Wellmer: [en preparación].

actualidad la tradición teórica que inició Horkheimer. En las páginas siguientes voy a intentar esta reconstrucción sistemática de la teoría crítica complementando los resultados alcanzados con una tesis nueva: los instrumentos socio-teóricos que hubieran permitido alcanzar los objetivos de Horkheimer sólo estaban presentes en las obras de aquellos autores que ocupaban una posición marginal, «periférica», en el Instituto de Investigación Social. Si bien Horkheimer (y posteriormente Adorno y Marcuse) fundamentó sólidamente en el con-texto de las ciencias sociales contemporáneas la idea de una teoría social de orientación filosófica y base empírica, ninguno de ellos logró llevar a efecto en sus propios trabajos este programa —ejemplar hasta hoy— al carecer de un concepto adecuado del análisis de los procesos sociales. Por otra parte, las investigaciones sustantivas de Benjamin, Neumann, Kirchheimer y, posteriormente, Fromm, contenían ideas y sugerencias sociológicas que, en conjunto, podrían haber apuntado un concepto semejante. Si se hubiera tomado más en serio el contenido socio-teórico de la obra de estos autores, los objetivos filosóficos de la teoría crítica hubieran encontrado una realización sociológica más fructífera.

### *1. Objetivos de la teoría crítica*

La teoría crítica ocupa un lugar destacado entre los muchos intentos emprendidos en el período de entreguerras para desarrollar el marxismo de forma productiva. No fueron tanto sus principios teóricos como, sobre todo, sus objetivos metodológicos lo que la distinguieron de enfoques comparables; estos objetivos surgieron del reconocimiento, programático y sin reservas, de las ciencias especiales. La utilización sistemática de todas las disciplinas de investigación de la ciencia social en el desarrollo de una teoría materialista de la sociedad era la finalidad principal de la teoría crítica; de este modo, esperaba superar el prolongado purismo teórico del materialismo histórico y posibilitar una fusión fecunda entre la ciencia social académica y la teoría marxista. Esta concepción de sus objetivos metodológicos encontró su representante más capaz en Max Horkheimer, quien inicialmente era lo bastante «positivista» para poder reconocer el valor de las ciencias especiales; y en él alcanzó su madurez el programa de ampliar interdisciplinariamente el marxismo<sup>7</sup>.

Para realizar este ambicioso objetivo eran precisos un clima intelectual y una posición geográfica capaces de atraer científicos pertenecientes a diferentes disciplinas, pero con una orientación similar; además, se requerían condiciones institucionales que permitieran a estos científicos trabajar conjuntamente bajo el mismo techo. En el Frankfurt de los años veinte existía semejante clima intelectual; allí habían surgido diversos foros para la vida cultural mantenidos por una burguesía acaudalada y de mentalidad abierta: una universidad recién fundada, un periódico liberal, una emisora de radio que acogía con agrado la experimentación y, finalmente, Das Freie Jüdische Lehrhaus (El Centro Libre de Instrucción Judío); en conjunto, una vida cultural que produjo una excepcional concentración de energía intelectual<sup>8</sup>. Con el Instituto de Investigación Social la misma ciudad había conseguido un centro de investigación que

---

<sup>7</sup> *Sobre la evolución teórica de Horkheimer vid. Korthals: 1985; Küsters: 1980. Sobre Horkheimer en general vid. Schmidt: 1976*

<sup>8</sup> *Sobre esto, vid. Schivelbusch (1982).*

tenía los medios financieros y organizativos suficientes para apoyar proyectos de ciencia social. En este instituto, fundado en 1924 a instancias de Felix Weil y adscrito a la universidad, se llevaron a cabo durante los primeros años investigaciones sobre la historia del socialismo<sup>9</sup>. Así, cuando en 1930 Marx Horkheimer fue designado para suceder a Grünberg en la dirección del instituto, en él se acogió receptivamente la propuesta de proveer los medios y dar las facilidades necesarias para cubrir los aspectos organizativos de este programa de teoría interdisciplinar de la sociedad. Horkheimer aprovechó la ocasión de su discurso inaugural para presentar por primera vez en público el programa de una teoría crítica de la sociedad (Horkheimer: 1972d). En la revista *Zeitschrift für Sozialforschung* [«Revista de Investigación Social»], que se fundó en 1932 y que desde entonces constituyó el órgano intelectual de la labor del instituto<sup>10</sup>, Horkheimer y Herbert Marcuse intentaron elaborar este enfoque durante los años siguientes.

La situación contemporánea de las ciencias humanas constituía la cuestión de fondo de los artículos programáticos en los que fue adquiriendo gradualmente su forma metodológica el proyecto de la teoría crítica<sup>11</sup>.

Horkheimer consideraba que la situación intelectual en la que se encontraban los esfuerzos por desarrollar una teoría de la sociedad se caracterizaba por una divergencia entre la investigación empírica y el pensamiento filosófico, divergencia que tenía consecuencias fundamentales. Para él, la filosofía de la historia hegeliana representaba la última tradición teórica en la que ambas vertientes del conocimiento se fundieron en un único modo de reflexión en el que el análisis empírico de la realidad coincidía con la concepción histórico-filosófica de la razón. En el curso del siglo XIX, sin embargo, se disolvieron las premisas idealistas en que se basaba esta filosofía de la historia, así como el vínculo de unión que hasta aquel momento había mantenido unidas la investigación empírica y la reflexión filosófica. Como consecuencia de esto, las dos vertientes de la filosofía de la historia (encarnadas en el neopositivismo y en la metafísica contemporánea) se vieron enfrentadas sin mediación. En el positivismo, el conocimiento empírico de la realidad se reducía a una mera búsqueda de hechos, debido a que tal conocimiento carece de toda autoconfirmación filosófica; en la metafísica contemporánea de los proyectos filosóficos de Max Scheler y Nicolai Hartmann, la reflexión de la razón se atrofia hasta quedar convertida en mera especulación sobre la esencia, dado que tal reflexión es independiente de cualquier referencia teórica a la realidad histórico-empírica<sup>12</sup>.

Para Horkheimer, el auténtico problema de esta situación histórico-intelectual era que suprimía la misma posibilidad de pensar en términos de una filosofía de la historia, pues en la división abstracta del trabajo entre cientificismo y metafísica que había

---

<sup>9</sup> *Sobre la historia temprana del Instituto de Investigación Social vid., entre otros, Kluge (1972, en particular el libro 4, capítulo segundo) y Migdal (1981).*

<sup>10</sup> *Ahora existe una edición completa del Zeitschrift für Sozialforschung (197C) como libro de bolsillo (1980). Respecto a la historia de esta revista, vid. el prefacio de Schmidt a la nueva edición, sumamente ilustrador (Schmidt: 1980); vid. también Habermas: 1980.*

<sup>11</sup> *Pienso fundamentalmente en los artículos de Horkheimer (1972c; 1972d) y Marcuse (1968).*

<sup>12</sup> *Sobre esos dos frentes abiertos contra la metafísica y el cientificismo vid., sobre todo, Horkheimer (1972d), y también Horkheimer (1972a).*

originado la evolución posthegeliana del pensamiento no había lugar para la idea de una razón histórica, idea en la que siempre se había basado la filosofía de la historia. Sin embargo, con la eliminación de la filosofía de la historia toda filosofía se veía privada de cualquier posibilidad de ejercer una crítica trascendente: a esta teoría no le quedaba ningún instrumento conceptual para contrastar la situación establecida en una sociedad con una idea de razón trascendente. Por consiguiente, la fundamentación de una teoría crítica de la sociedad suponía en primer término la superación de esa fisura histórico-intelectual entre la investigación empírica y la filosofía. En el aspecto epistemológico, los artículos de Horkheimer y Marcuse se orientaron a una crítica sistemática del positivismo; en el aspecto metodológico, apuntaban a un concepto de investigación interdisciplinar.

La epistemología materialista del joven Marx fue la clave para la crítica al positivismo del instituto. Horkheimer tomó este enfoque, que en los escritos del joven Marx solo estaba insinuado, de Lukács (vid. Jay: 1984, capítulo 6); Marcuse, por su parte, lo tomó de Heidegger<sup>13</sup>. Pero ambos partieron del supuesto de que las ciencias empíricas, incluida su metodología, estaban determinadas por las exigencias del trabajo social; aquí, el logro de proposiciones teóricas se subordina al mismo interés de dominación de la naturaleza física que guía la actividad del trabajo ya en el plano pre-teórico. Sin embargo, tan pronto como se haya hecho epistemológicamente transparente este contexto práctico constitutivo de las ciencias surge el malentendido al que el positivismo conduce de forma inevitable: al justificar las ciencias sólo en el plano metodológico, el positivismo las desvincula tanto de la conciencia de sus propias raíces sociales como del conocimiento de sus objetivos prácticos. En la negación del contexto práctico de las teorías científicas Horkheimer y Marcuse no solo veían, naturalmente, el error del positivismo contemporáneo, sino también una deficiencia de la moderna comprensión de la teoría en general: Horkheimer remonta hasta Descartes las raíces de esa conciencia positivista que permite que las ciencias aparezcan como una empresa pura, enteramente independiente de los intereses prácticos. El nombre que Horkheimer da a esta tradición científicista presente en toda la Modernidad es el de «teoría tradicional»; a esta, él y Marcuse oponían la «teoría crítica», entendida como teoría siempre consciente tanto del contexto social del que surge como de su contexto de aplicación práctica.

La teoría crítica solo puede cumplir la tarea que se espera de ella si dispone al mismo tiempo de una teoría de la historia capaz de aclararle su propia situación y función en el proceso histórico. Por lo tanto, aunque sólo fuera por razones epistemológicas, la fundamentación de la teoría crítica de la sociedad exigía un tipo de reflexión en el plano histórico-filosófico para la que no había lugar legítimo en la división contemporánea entre la filosofía y las ciencias. El germen de semejante teoría de la historia ya estaba implícito en la epistemología materialista en que se basó la crítica al positivismo de Horkheimer y Marcuse; ambos autores desarrollaron este germen, convirtiéndolo en el supuesto básico del materialismo histórico.

---

<sup>13</sup> Sobre el aspecto existencial-ontológico de la interpretación marcusiana del marxismo vid. Breuer (1977, capítulo 2, sección tercera) y Schmidt (1968).

En los años treinta, Horkheimer y Marcuse todavía defendían sin reservas la versión clásica de la teoría marxista de la historia. Según esta, el mecanismo central del progreso histórico es un pro-ceso de desarrollo de las fuerzas de producción; proceso que impone una nueva fase en las relaciones sociales de producción en cada nuevo estadio de desenvolvimiento del sistema técnico de dominación de la naturaleza (vid., por ejemplo, Horkheimer: 1932). La teoría crítica no formaría parte de este destino histórico en tanto que simple autoridad cognitiva en el proceso del trabajo, como ocurre con las ciencias empíricas; su posición sería la de una autoridad crítica del autoconocimiento social. Siguiendo a Horkheimer, Marcuse afirmó que en la teoría crítica se adquiere conciencia de «las posibilidades para las que está madura la propia situación social» (Marcuse: 1968). La posición social y la función práctica de la teoría crítica se valoraba en función del grado en que las potencialidades racionales presentes en las fuerzas productivas ya se habían liberado en las nuevas formas de organización social; igual que en tiempos se atribuyera a la filosofía de la historia de Hegel la función de investigar críticamente, desde presuposiciones idealistas, el curso empírico de la historia con referencia a las posibilidades de la razón encarnadas en ella, así la teoría crítica asumía ahora esa misma tarea basándose en premisas materialistas.

Si es cierto que estas consideraciones epistemológicas preliminares tenían una orientación similar a la de la filosofía productivista de la historia defendida en aquella época por Lukács y Korsch<sup>14</sup>, entonces Horkheimer y Marcuse solo se adentraron en un nuevo terreno con el giro metodológico que imprimieron a la idea de la teoría crítica en la siguiente fase; al dar este paso fundamentaron lo que hoy se denomina retrospectivamente «materialismo interdisciplinar» (vid., por ejemplo, Bonss y Schindler: 1982). Ambos partían del supuesto de que el diagnóstico emitido en el plano histórico-filosófico (diagnóstico en el que se origina la teoría crítica) debe complementarse con la investigación social empírica como segunda línea de reflexión; de aquí la necesidad de una cooperación de disciplinas diferentes. Ni Horkheimer ni Marcuse pensaban que es tarea exclusiva de la economía política examinar empíricamente la situación de la sociedad aplicando una filosofía de la historia; una teoría crítica de la sociedad tiene que emplear todo el espectro de disciplinas de la ciencia social para poder investigar adecuadamente el conflicto presente entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Horkheimer bosquejó el modelo general de relación metodológica entre la filosofía de la historia y la investigación interdisciplinar. Este modelo establece un ajuste «dialéctico» de ambas, constituido de manera que la «filosofía, como intención teórica centrada en lo universal, en lo 'esencial' está en situación de contribuir con impulsos inspiradores a las disciplinas especializadas y, al mismo tiempo, está lo bastante abierta al mundo para ser influida y transformada ella misma por el avance de los estudios concretos» (Horkheimer: 1972d, p. 41).

Fue también Adorno quien dio forma al contenido de este esbozo metódico de la teoría crítica de la sociedad, determinando así el programa de investigación del instituto durante los años treinta. El problema empírico que para él constituía el eje de la colaboración entre las disciplinas especializadas era, en su opinión, la aplicación de la filosofía de la historia materialista a la situación de la época: si el proceso histórico en

---

<sup>14</sup> *El mejor resumen de los supuestos »histórico-filosóficos« del marxismo crítico sigue siendo el de Cerutti (1970).*

general progresa de manera tal que las potencialidades de la razón presentes en las fuerzas productivas se liberan repetidamente en conflictos sociales, se trata entonces de saber, dadas las condiciones del momento presente, qué mecanismo en concreto evita el estallido de estos conflictos. Como numerosos marxistas de su generación, el joven Horkheimer veía en el proceso de integración creciente de la clase obrera en el sistema social del capitalismo avanzado la tendencia evolutiva más sorprendente de la época<sup>15</sup>. La perspectiva de Horkheimer estaba tan unilateralmente concentrada en esta capacidad de integración del capitalismo avanzado que hizo de ella el punto de referencia de toda la labor investigadora del instituto; durante la década de los treinta, sus investigaciones interdisciplinarias estuvieron enteramente dedicadas a esta cuestión:

«Cómo se producen los mecanismos mentales que hacen posible que la tensión entre clases sociales, empujadas al conflicto a causa e la situación económica, pueda permanecer latente?» (Horkheimer: 1932, p. 136).

La formulación de esta pregunta demuestra cómo Horkheimer concebía en detalle la construcción del análisis social interdisciplinario: a partir de aquel momento, la disciplina central iba a ser la economía política; solo ella está en situación de mediar entre la filosofía de la historia y las ciencias especiales, puesto que es la economía política la disciplina que investiga desde un punto de vista empírico el mismo proceso de producción capitalista que, desde una perspectiva histórico-filosófica, aparece como un estadio de la realización de la razón. Por consiguiente, si es cierto que la economía política representa la columna vertebral teórica de la ciencia social materialista, en las nuevas condiciones una segunda disciplina debe marchar a su lado. Como las potencialidades racionales acumuladas en las fuerzas productivas capitalistas no quedan ya reflejadas en la acción del proletariado en tanto que clase, como aún postulaba la teoría de la revolución marxista, es necesario investigar adicionalmente las fuerzas integradoras «irracionales» que evitan que esa clase perciba sus verdaderos intereses. Para Horkheimer no cabía duda alguna de que esta tarea sólo podía llevarse a cabo mediante una psicología inspirada en Freud. Finalmente, al lado de estas dos disciplinas debe desarrollarse una tercera; la razón es que las exigencias de conformidad social no influyen en la psique individual de forma directa, sino a través de la refracción de la cultura. Como elemento final del proyecto de investigación que había delineado, Horkheimer preveía una teoría de la cultura aplicada a investigar las condiciones culturales en que tiene lugar la socialización individual en el capitalismo avanzado. De la confluencia de estas tres disciplinas se siguen las tareas que Horkheimer asignó a la teoría crítica en su primera fase: a) el análisis económico de la fase postliberal del capitalismo, b) la investigación psico-sociológica de la integración social de los individuos, y c) el análisis teórico-cultural del funcionamiento de la cultura de masas. Sin embargo, Horkheimer y sus colaboradores únicamente podían lograr la unidad teórica del espectro temático de su programa empleando un funcionalismo marxista que estableciera una dependencia directa entre las diversas dimensiones de la investigación:

---

<sup>15</sup> Sobre el trasfondo histórico de esta tesis vid. *Mahnkopf: 1985, en especial el capítulo sexto.*

- a) Horkheimer entendía que la economía política tenía que ocuparse de la tarea central de investigar el trascendental proceso de cambio que imperaba en el capitalismo desde el final de su fase liberal. Debido sobre todo al surgimiento del nacionalsocialismo, se suscitó la cuestión de si se estaba asistiendo a la implantación de un principio organizativo capitalista renovado bajo la forma de los rasgos de economía planificada del nuevo sistema económico. En el instituto se encomendó a Friedrich Pollock, un economista «burgués de izquierdas» que había crecido con Horkheimer, que investigara este área<sup>16</sup>. Durante los años treinta Pollock estudió la economía planificada que estaba surgiendo, y sus descubrimientos fueron íntegramente aceptados por el «círculo interior» del instituto. El concepto de «capitalismo de estado» reduce a un denominador común las investigaciones de Pollock (Pollock: 1941; 1975). Pollock creía que tanto bajo el nacionalsocialismo como bajo el comunismo soviético se había configurado un capitalismo de economía planificada, un tipo de capitalismo en el que las autoridades planificadoras burocráticas habían suplantado el papel regulador del mercado. La clase gerencial de las corporaciones capitalistas se había fundido tan íntimamente con las élites del poder político que, como consecuencia, podía tener lugar la plena integración social en forma de dominación administrativa centralizada. Aunque este análisis se emprendió originalmente como estudio especializado, pronto se convirtió en el punto de partida para una teoría global del capitalismo postliberal (vid., por ejemplo, Horkheimer: 1972c), y proporcionó el marco general de las investigaciones sobre la teoría de la cultura y la psicología.
- b) Aunque la nueva forma organizativa de la producción capitalista podría explicarse mediante la teoría del capitalismo estatal, lo que no podía explicarse era la razón por la cual los individuos se sometían sin aparente resistencia a un sistema de dominación con una administración centralizada. Horkheimer delegó este trabajo de investigación psico-sociológica en su amigo Erich Fromm. Con la llegada de Fromm, el instituto ganó un defensor crucial de aquel movimiento intelectual de la República de Weimar que trataba de integrar el materialismo histórico y el psicoanálisis<sup>17</sup>. En sus primeros escritos, Fromm, que practicaba el psicoanálisis desde 1926 y que estaba estrechamente relacionado con Das Freie Jüdische Lehrhaus, se encontraba bajo la total influencia de la «izquierda freudiana»<sup>18</sup>. Como Siegfried Bernfeld o Wilhelm Reich, partía del supuesto de que la integración de los individuos en el sistema de dominación capitalista se producía por medio de la formación social de su carácter psicosexual. Fromm aplicó a las investigaciones que llevó a cabo en el instituto este modelo explicativo general, en el que se combinaban las ideas psicoanalíticas con las de la sociología marxista<sup>19</sup>. Su punto de partida es la observación de que el

---

<sup>16</sup> Sobre Pollock, vid. Dubiel: 1975.

<sup>17</sup> Sobre la «izquierda freudiana» vid. Dahmer: 1973; sobre la recepción de Freud en la escuela de Frankfurt, vid. Bonss: 1982.

<sup>18</sup> En Funk (1980) se encuentra una exposición completa del desarrollo teórico de Fromm.

<sup>19</sup> Vid., fundamentalmente, Fromm: 1932; 1978. Fromm escribió la parte psicossociológica de la amplia investigación «Authority and Family» (vid. Fromm: 1936); los estudios preparatorios de este proyecto, que Fromm emprendió dentro del marco de una investigación empírica («German Works 1929») se han

desarrollo del orden del capitalismo de estado conlleva un cambio estructural en la familia nuclear burguesa; junto con la base económica de su autoridad (autoridad de la que todavía disfrutaba en las condiciones del capitalismo liberal), el varón pierde la autoridad patriarcal indiscutible que poseía anteriormente. Por lo tanto, se pierde el punto de referencia autoritario a partir del cual el niño podía desarrollar y fortalecer su yo, y el cambio estructural de la familia es paralelo a la debilitación del yo del adolescente; a consecuencia de este proceso, surge un tipo de personalidad dependiente de la autoridad y fácil-mente manipulable. Fue una vez más Horkheimer quien formuló de forma general las reflexiones de Fromm, dispersas y con frecuencia especulativas; la teoría de la «personalidad autoritaria», que combinaba las investigaciones psico-sociológicas del instituto (Horkheimer: 19726), pronto fue adoptada por todos los miembros del «círculo interior».

- c) Los enfoques económico y psico-sociológicos del instituto estaban relacionados entre sí por medio de premisas funcionalistas que, tomadas en su conjunto, producían la imagen de una integración social autosuficiente. El análisis económico estructural ponía de manifiesto las tendencias evolutivas que le permitían al capitalismo imponer un sistema de dominación basado en una economía planificada; par-tiendo de las alteraciones que este proceso de cambio producía en la socialización «familiar», el análisis psico-sociológico investigó los mecanismos mediante los cuales los individuos se ajustan sin roces a las nuevas exigencias conductuales. En la teoría de la cultura, el tercer componente del proyecto de investigación concebido por Horkheimer, se hubiera podido romper el cerrado funcionalismo de este análisis de la sociedad. Aquí podría haberse demostrado que los sujetos socializados no están sometidos de forma meramente pasiva a un proceso de control anónimo, sino que participan activamente con sus propias interpretaciones en el complejo proceso de integración social. De hecho, en un principio Horkheimer había asignado al análisis de la cultura una tarea que, en teoría, se ocuparía de esta idea: como la investigación subcultural actual, el cometido de este análisis hubiera sido investigar empíricamente aquellas «costumbres morales» y «estilos de vida» en que se expresa la praxis comunicativa cotidiana de los grupos sociales<sup>20</sup>. Si Horkheimer hubiera seguido consecuentemente esta línea de investigación, se le hubiera revelado de forma ejemplar en el fenómeno de la cultura aquella dimensión lógicamente independiente de las orientaciones de la acción social y de las pautas valorativas que no podían considerarse un mero elemento funcional de la reproducción de la dominación. En lugar de esto, sin embargo, y antes incluso de tomar conciencia de la lógica de la teoría de la acción de sus determinaciones conceptuales iniciales, Horkheimer reincorporó el análisis de la cultura al sistema de referencia funcionalista en el que ya había integrado previamente la economía política y la psicología social<sup>21</sup>. En este contexto

---

*editado recientemente (Fromm: 1980). Para una información de tipo general, vid. la Introducción de Bonss a la obra mencionada (Bonss: 1980).*

<sup>20</sup> Así, sobre todo, en Horkheimer (1972d, en especial p. 43); el concepto de cultura que Horkheimer utiliza aquí recuerda mucho al de E. P. Thompson en su historia de la clase obrera inglesa.

<sup>21</sup> Programáticamente, por ejemplo, en Horkheimer (19726); he seguido el reordenamiento del concepto



Horkheimer únicamente entendía por «cultura» (siempre que no se tratara de obras de arte) aquel conjunto de medios y «aparatos» culturales que median entre las exigencias sociales conductuales externas y la psique del individuo, que se había convertido en un objeto manipulable. Sobre todo, las investigaciones sobre la emergencia y los efectos de la industria cultural presentadas por Theodor W. Adorno se desarrollaron dentro de los horizontes de este concepto de cultura, que se limita a una teoría de las instituciones<sup>22</sup>.

De este modo, en el instituto se adoptó un tipo de investigación cultural en cuyo marco la cultura —igual que en la doctrina marxista de la base y la superestructura— sólo aparece como componente funcional del afianzamiento de la dominación. También en este aspecto podemos observar cómo el recurso de Horkheimer a un sistema de referencia funcionalista se remonta hasta los supuestos básicos de su filosofía de la historia, que constituían la base de todo su proyecto de investigación interdisciplinario; estos supuestos permiten entender qué premisas teóricas acarrearían inevitablemente la ruina de la primera fase de la teoría crítica.

## II. Realizaciones: el círculo interior

Si se combinan en un todo teórico las diversas investigaciones realizadas por los miembros del círculo interior del instituto en el curso de los años treinta, se nos presentará la imagen de una sociedad totalmente integrada; en ella, la vida social se agota —como en las visiones de las teorías totalitaristas— en un circuito cerrado de ejercicio centralizado de la dominación, control cultural y conformidad individual. Dadas las circunstancias sociales a las que se enfrentaban los miembros del instituto, situados ante el fascismo y al estalinismo, esta imagen puede encontrar una cierta justificación histórica; pero desde un punto de vista sistemático demuestra ser el resultado de una construcción teórica deficiente. En el sistema de referencia socio-teórico en el que Horkheimer basaba su programa se excluía sistemáticamente aquella dimensión de la acción social en que las convicciones morales y las orientaciones normativas se constituyen independientemente: el programa estaba concebido de tal manera que solo los procesos sociales que pueden cumplir alguna función en la reproducción y expansión del trabajo social pueden encontrar un lugar en él. Este reduccionismo funcionalista tenía sus orígenes en las premisas histórico-filosóficas que por lo general constituían el punto de partida de las reflexiones de Horkheimer, aunque también de Marcuse y Adorno.

En aquella época, las obras filosóficas de todos estos autores tenían una cosa en común: a pesar de que su pensamiento, en conjunto, estaba radicalmente orientado a la renovación de la filosofía social, los supuestos básicos de la filosofía de la historia que aplicaban a este proyecto estaban, sin embargo, profundamente arraigados en la tradición marxista. Incluso en los momentos en que intentan liberarse de este residuo

---

*de cultura de Horkheimer desde el concepto de la teoría de la acción al concepto de la teoría institucional en Honneth (1985, capítulo 1).*

<sup>22</sup> Vid., por ejemplo, Adorno: 1978. *Hasta donde puedo ver, las obras de Leo Löwenthal, que era el responsable de la teoría de la literatura y de la cultura en el instituto, también forman parte de este marco: vid., sobre todo, Löwenthal: 1932.*

dogmático tratan de hacerlo desde la perspectiva de la filosofía marxista de la historia, que no abandonan nunca. Ni los descubrimientos pioneros de Durkheim y su escuela, ni las innovaciones teóricas del pragmatismo cayeron aquí en terreno fértil; el estrecho círculo del instituto estuvo siempre cerrado frente a todos los intentos de considerar el proceso histórico desde un punto de vista que no fuera el del desarrollo del trabajo social. Existen dos premisas teóricas que determinan el marco conceptual de la filosofía de la historia en el que se desenvuelven conjuntamente las obras de Horkheimer, Marcuse y Adorno, a pesar de diferencias de detalle. En primer lugar, todos opinan que debe admitirse que la razón o racionalidad humana ha de entenderse como la facultad intelectual para el control de los objetos de la naturaleza; en esta medida, todos ellos están sujetos a la tradición conceptual de la filosofía de la conciencia que interpreta la racionalidad humana según el modelo de la relación cognoscitiva de un sujeto con un objeto<sup>23</sup>. En segundo lugar, todos ellos están de acuerdo en la conclusión que puede extraerse de esas premisas histórico-filosóficas con respecto a la teoría de la historia: el desarrollo histórico tiene lugar, esencialmente, como un proceso de desenvolvimiento de esas mismas potencialidades de la racionalidad, proceso que se origina en el control instrumental del hombre sobre los objetos naturales. En este sentido, quedan atrapados en la tendencia, ya predominante en Marx, a restringir de forma instrumentalista o productivista la historia humana al desarrollo evolutivo del procesamiento social de la naturaleza (vid. Honneth: 1985, parte 1, pp. 9 y ss.).

A pesar de la influencia de Lukács y Korsch<sup>24</sup>, Dilthey y Heidegger<sup>25</sup>, o, finalmente, Benjamin<sup>26</sup> en los detalles de ese esquema, esta filosofía reduccionista de la historia constituyó el sistema de referencia general para el trabajo de investigación del instituto durante su primera década. No sólo se deben a ella las deficiencias teóricas que se han señalado en los fundamentos normativos de la teoría crítica temprana<sup>27</sup>, sino también los problemas que hemos estudiado en relación con la teoría interdisciplinaria de la sociedad elaborada por Horkheimer. El sesgo funcionalista de Horkheimer es la consecuencia metodológica del reduccionismo que impregna su modelo de referencia histórico-filosófico<sup>28</sup>. Como no se admite ningún tipo de acción social además del trabajo social, en el plano de la teoría social Horkheimer sólo puede explicar sistemáticamente las formas instrumentales de praxis social, con lo que pierde de vista aquella dimensión de la praxis cotidiana en la que los sujetos socializados generan y desarrollan creativamente y de forma comunicativa orientaciones de acción comunes. Sólo considerando esta esfera comunicativa de la praxis social cotidiana hubiera podido descubrir Horkheimer que la reproducción de la sociedad nunca tiene lugar bajo la forma del ciego cumplimiento de imperativos funcionales, sino solo por medio de la integración de normas de acción específicas de los grupos. Pero en su pensamiento tenía que imponerse la idea de que las sociedades, en principio, se

---

<sup>23</sup> *Sobre las premisas de la teoría crítica basadas en la filosofía de la conciencia, vid. Habermas: 1984, pp. 366 y ss.*

<sup>24</sup> *Sobre su influencia en Horkheimer vid., fundamentalmente, Jay: 1984, capítulo 6.*

<sup>25</sup> *Sobre su influencia en Marcuse vid. Schmidt: 1968.*

<sup>26</sup> *Sobre la influencia de Walter Benjamin en el primer Adorno, vid. Buck-Morss: 1977.*

<sup>27</sup> *Vid., sobre todo, Habermas (1984, capítulo 4, sección 2) y Benhabib (1986, pp. 147 y ss.); una «interesante» recuperación de la filosofía moral de Horkheimer es la emprendida por Schnädelbach (1986).*

<sup>28</sup> *He desarrollado extensamente esta tesis en Honneth (1985, parte 1, pp. 9 y ss.).*

reproducen con independencia de la autocomprensión comunicativa de sus miembros, al basar los modos de conducta económicamente requeridos directamente en la naturaleza de las necesidades individuales con la ayuda de procesos de control sistemáticos. El resultado final de este modelo conceptual es un funcionalismo cerrado, y el programa del «materialismo interdisciplinario» de Horkheimer terminó presentándose bajo esa forma.

En el propio instituto, la idea de investigación social interdisciplinaria tuvo una recepción productiva sólo hasta comienzos de la década de los cuarenta. En los artículos con que Horkheimer contribuyó al último volumen del *Zeitschrift für Sozialforschung*<sup>29</sup> (que dejó de publicarse en 1941) era ya perceptible un cambio general de orientación, cambio que no sólo afectaba a las premisas histórico-filosóficas de la teoría crítica, sino también a la posición de las ciencias especiales dentro de esa teoría. En estos artículos Horkheimer fue derivando progresivamente hacia una filosofía de la historia pesimista cuyas raíces se adentran de tal forma en la primera fase de su propia biografía intelectual que sus escritos de los años treinta parecen, retrospectivamente, un mero interludio teórico (vid. Korthals: 1985). Como en la época de su primera lectura de Schopenhauer, las potencialidades destructivas de la razón humana volvieron a ser el tema dominante de Horkheimer. Es cierto que el concepto de trabajo todavía constituía el fundamento categorial de su nueva concepción de la filosofía de la historia, pero en lugar de contemplar las posibilidades emancipatorias acumuladas en el proceso de la dominación social de la naturaleza, Horkheimer dirigía ahora la mirada a los efectos devastadores que conllevan los logros conceptuales presupuestos en la praxis del trabajo humano. El cambio de una concepción positiva del trabajo social a una concepción negativa introdujo una nueva fase en la historia de la teoría crítica; la posición que hasta aquel momento ocupara el concepto productivista de progreso fue asumida por una crítica de la razón, escéptica respecto al progreso, y de tal radicalidad que también ponía en duda el valor cognoscitivo de las disciplinas especiales.

Como se sabe, no fue Max Horkheimer, sino Theodor W. Adorno el representante más destacado de esta nueva concepción de la teoría crítica. Su pensamiento, casi como ningún otro en su época, estuvo marcado por la experiencia histórica de la calamidad que el fascismo representó para la civilización<sup>30</sup>; esto le permitió observar con escepticismo desde el mismo principio los elementos que las ideas histórico-materialistas del progreso habían introducido en el programa original del instituto. Además, su desarrollo intelectual estuvo tan profundamente marcado por intereses artísticos que nada tenía de extraño que pusiera en cuestión el estrecho racionalismo de la tradición teórica marxista. Influido por Walter Benjamin, su distanciamiento le permitió emprender muy pronto los primeros ensayos para lograr que los métodos de interpretación estética resultaran fructíferos para la filosofía de la historia materialista (vid. Buck-Morss: 1977, en especial el capítulo 6). Naturalmente, también en la filosofía de Adorno ambos temas conceptuales —escepticismo respecto al progreso, y preeminencia metodológica de los aspectos estéticos de la experiencia— sólo tuvieron lugar dentro del marco de aquellas premisas de la filosofía de la

---

<sup>29</sup> *Pienso, en particular, en Horkheimer (1941; 1978).*

<sup>30</sup> *Sobre esto, vid. en especial Klein y Kippenburg: 1975.*

conciencia que habían determinado el modelo teórico de Horkheimer. En la *Dialéctica de la Ilustración* (1947), obra que escribieron en colaboración a comienzos de los años cuarenta y que posteriormente daría el nombre a la nueva concepción de la teoría crítica, se unieron en un solo libro estos temas y tendencias diferentes.

El enfoque histórico-filosófico de este libro ya había sobrepasado los horizontes del primer programa del instituto: la situación totalitaria en que el mundo había caído con el auge del fascismo no podía explicarse ya por el conflicto de fuerzas productivas y relaciones de producción, sino por la dinámica interna de la formación de la conciencia humana. Horkheimer y Adorno abandonaron el marco de las teorías del capitalismo dentro del cual se había desarrollado hasta entonces la investigación social del instituto, y en su lugar adoptaron el proceso de civilización en su conjunto como sistema de referencia para su teoría, en la que el fascismo aparece como la última fase histórica de una «lógica de desintegración» presente incluso en la forma original de existencia de la especie. La explicación de los mecanismos que ya desde el principio impusieron al proceso de civilización esta lógica de desintegración, es la verdadera tarea de la *Dialéctica de la Ilustración*; su material fundamental estaba constituido por obras literarias y filosóficas de la historia europea de las ideas, y su estilo argumental es más el del ensayo aforístico que el de una investigación de corte empírico. El concepto de dominación social de la naturaleza representa el único vínculo con el planteamiento original de la teoría crítica, pues es tan esencial para el nuevo enfoque como lo fue para el sistema de referencia del programa de investigación empírico que se basaba en la filosofía de la historia. Sin embargo, el mismo concepto adquiere ahora un significado distinto<sup>31</sup>: en la *Dialéctica de la Ilustración*, el «trabajo social» no se refiere ya a una forma de praxis emancipatoria sino, más bien, al germen del pensamiento objetivante. Horkheimer y Adorno utilizan el concepto de «racionalidad instrumental» para referirse a este tipo de pensamiento reificado que surge en concomitancia con el procesamiento humano de la naturaleza; la función principal asignada a este concepto es explicar el origen y la dinámica del proceso filogenético de desintegración.

El nuevo concepto, que a partir de entonces caracterizaría un tema clave de la teoría crítica, se debía a una reorientación antropológica del concepto de reificación de Lukács. Horkheimer y Adorno entendían las formas de pensamiento reificantes, que Lukács derivaba de los imperativos de abstracción del intercambio de mercancías capitalista (Lukács: 1931), como un componente inmanente del control instrumental de la humanidad sobre la naturaleza. Las ideas sugeridas por el análisis de la abstracción del intercambio de Alfred Sohn-Rethel alcanzan el límite en la premisa central de la *Dialéctica de la Ilustración*, esto es, en la idea de que con el primer acto de dominación de la naturaleza queda ya determinada la compulsión hacia formas de pensamiento instrumentales<sup>32</sup>. Si para Horkheimer y Adorno el surgimiento de la racionalidad instrumental queda explicado por las estructuras elementales del trabajo humano, derivan la dinámica histórica de esta racionalidad de la pertinaz tendencia con que prolongan sus efectos en la vida psíquica y social de la especie humana: los esfuerzos prehistóricos del pensamiento instrumental, mediante los que la humanidad aprende a afirmarse sobre la naturaleza, se propagan paso a paso en el disciplinamiento de los

---

<sup>31</sup> *He seguido esta transformación del concepto de trabajo en Honneth (1982).*

<sup>32</sup> *Sobre este tema en general vid. Muller (1977); Schmucker: 1977; Karger: 1988.*

instintos, en el empobrecimiento de las capacidades sensoriales, y en la formación de relaciones sociales de dominación. En esta tesis, que se basa esencialmente en una serie de hipótesis antropológicas y etnológicas sobre las que solo interpretaciones textuales recientes han arrojado luz (vid. en especial Cochetti: 1985; Früchtl: 1986), las diferentes partes de la Dialéctica de la Ilustración llegan a un resultado compartido: este consiste, nada menos, en afirmar que todo el proceso de civilización de la humanidad está determinado por una lógica de reificación gradual desencadenada por el primer acto de dominio sobre la naturaleza y que se lleva hasta sus últimas consecuencias en el fascismo.

Esta tesis histórico-filosófica solo puede entenderse plenamente cuando, como punto de referencia normativo, se considera también un modelo de personalidad estético en el que la libertad de la humanidad se define como la capacidad de someterse adecuadamente a la naturaleza. Como Horkheimer y Adorno consideran que la emancipación humana está ligada al presupuesto de la reconciliación con la naturaleza, en cada acto de dominio de la naturaleza ven un paso hacia la auto alienación de la especie. Los argumentos con que justifican la influencia posterior de aquella reificación inicial en la vida mental y social se originan en el mismo horizonte filosófico en que se inscribe el modelo estético de personalidad; este está delimitado, de un lado, por el romanticismo alemán temprano y, de otro, por la filosofía de la vida. Esta tradición constituye un trasfondo histórico-teórico que la Dialéctica de la Ilustración sólo permite vislumbrar en unos pocos momentos<sup>33</sup>. G. della Volpe (1973) fue el primero en hacer referencia explícita a este trasfondo; della Volpe no veía en el libro mencionado más que un producto del «romanticismo tardío». No son sin embargo, como parece suponer della Volpe, los temas románticos y los de la filosofía de la vida los que constituyen la debilidad teórica de la Dialéctica de la Ilustración, sino el marco histórico-filosófico en el que estos temas adquieren su significado.

Al igual que el programa de investigación interdisciplinar de los años treinta, la obra teórica de Horkheimer y Adorno durante la década de los cuarenta también estaba determinada por una filosofía de la historia que reduce el proceso histórico a la dimensión de la dominación de la naturaleza. A pesar de que las premisas de la «filosofía de la conciencia» que subyacen a ese reduccionismo teórico aparecían ahora en su negatividad, esta reevaluación normativa deja esencialmente intactas las compulsiones categoriales del pensamiento. Por consiguiente, en la Dialéctica de la Ilustración Horkheimer y Adorno se ven obligados a concebir toda acción social de acuerdo con el mismo modelo de control instrumental de un sujeto sobre un objeto; únicamente esto, y no la tradición romántica en que se inspiran, les proporciona la base para afirmar que la misma «lógica de la reificación» tiene idéntica eficacia con respecto a las tres dimensiones: el trabajo social, la socialización de los individuos y, finalmente, la dominación social. Dado que Horkheimer y Adorno, como puede mostrarse detalladamente (vid. Honneth: 1985, capítulo 2), conceptualizaban desde el principio el proceso de formación de las necesidades individuales y el proceso de ejercicio social de la dominación de acuerdo con el modelo de los actos de control instrumental, no tenían por qué tener dificultades para considerar retrospectivamente el proceso de

---

<sup>33</sup> Sobre esto, vid. Habermas: 1987, pp. 130 y ss.; Honneth: 1984.

civilización como una totalidad dominada por la misma racionalidad instrumental que subyace al acto de dominación de la naturaleza.

No es sorprendente que todos los logros creativos de sujetos y grupos en interacción se sacrifiquen a este reduccionismo histórico-filosófico; toda la esfera de la praxis comunicativa cotidiana queda tan definitivamente excluida de la investigación del proceso de civilización que los avances sociales que se dieron en este periodo se dejaron a un lado. Una consecuencia de esto, como puede verse en la Dialéctica de la Ilustración, fue la negación de una dimensión del proceso de civilización que no se expresa en el incremento de las fuerzas de producción, sino en la ampliación de las libertades jurídicas y el ámbito de acción individual (vid. Habermas: 1987, capítulo 5); una segunda consecuencia fue de tipo metodológico, y no tuvo menos importancia para el desarrollo posterior de la teoría crítica. Horkheimer y Adorno aplicaron la crítica histórica-filosófica de modo tan general que tuvieron que extenderla a todas las formas de conocimiento científico, incluyendo la investigación de la ciencia social en tanto que elemento del proceso de reificación de la civilización. Por consiguiente, se vieron obligados a excluir una vez más la teoría crítica de la sociedad del ámbito de las ciencias sociales empíricas, y a reintegrarla al dominio exclusivo de la filosofía. Con la Dialéctica de la Ilustración la teoría crítica volvía a la esfera de una teoría filosóficamente autosuficiente de la cual, al principio, había pretendido liberarse mediante el avance metodológico hacia la investigación social interdisciplinaria. A partir de entonces, y hasta el período de postguerra, volvió a producirse una escisión sistemáticamente insalvable entre la labor filosófica y científico-social del instituto. Esta escisión fue ahondada por las investigaciones filosóficas a través de las que Adorno y Horkheimer continuaron su colaboración, aunque por vías separadas, en la Dialéctica negativa y el Eclipse de la razón<sup>34</sup>.

### III. Alternativas: el círculo exterior

Las obras teóricas de quienes tuvieron una relación más breve, indirecta o, en todo caso, menos estrecha con el instituto<sup>35</sup> palidecen ante la preeminencia que los escritos de Horkheimer, Adorno y Marcuse alcanzaron en la imagen pública de la teoría crítica. Si este grupo de miembros permanentes del instituto difícilmente puede considerarse un círculo homogéneo de investigadores, tanto menos lo serán el círculo de tres o cuatro autores que, a pesar de haber introducido todas investigaciones importantes en el contexto de investigación del instituto, nunca fundieron su identidad científica con su programa y tradición. De este modo, sólo su posición marginal común permite considerar retrospectivamente como un solo grupo a Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Walter Benjamin y, quizá, Erich Fromm. A primera vista no hay fundamento interpretativo alguno para contraponerlos como «círculo externo» al «círculo interno» formado por Horkheimer, Adorno, Marcuse, Lowenthal y Pollock. Tampoco a primera vista comparten estos cuatro autores ninguna afinidad sociológica o siquiera socio-filosófica: Neumann y Kirchheimer —ambos tenían una formación jurídica

---

<sup>34</sup> Sobre este movimiento de «re-filosofización» vid. Adorno: 19736; Dubiel: 1984, A sección 4.3.3; Horkheimer: 1974.

<sup>35</sup> En lo que sigue parto de una distinción que Habermas introdujo en su debate de la teoría crítica (vid. Habermas: 1981, p. 558), y trataré de clarificar esta diferenciación, en lo esencial poco estricta, entre el «círculo interior» y el «círculo exterior» del instituto.

y ambos alcanzaron la madurez política en la socialdemocracia alemana— aportaron al trabajo del instituto investigaciones sobre las teorías del derecho y del estado durante su exilio en Nueva York<sup>36</sup>; Benjamin, un pensador independiente, como pocos en nuestro siglo, obtuvo hasta su suicidio en 1940 encargos ocasionales del instituto para investigar cuestiones relacionadas con la teoría de la literatura y de la cultura<sup>37</sup>; Fromm, que al principio tuvo sin duda una estrecha relación con Horkheimer y estuvo totalmente comprometido con el instituto, durante su exilio en Nueva York tomó un nuevo rumbo en la interpretación del psicoanálisis, lo que motivó su ruptura con el instituto en 1939<sup>38</sup>.

Por tanto, ni la orientación teórica ni los planteamientos temáticos de estos autores son comparables; lo que les une, sobre todo, es cierta dirección global de su pensamiento que les permite, en conjunto, superar el sistema de referencia funcionalista del programa original del instituto. El espíritu de contradicción de estos cuatro autores es inflamado por el funcionalismo marxista, al que oponen cada uno por su cuenta consideraciones que convergen en una revaloración de los logros comunicativos de individuos y grupos. Ciertamente, este impulso subyacente, que les compele a superar el reduccionismo histórico-filosófico inherente a las premisas categoriales del marxismo, no se declara expresamente en ninguna de sus obras, pero es perceptible en todas las ocasiones en que apuntan las diferencias teóricas entre los representantes de ambos grupos del instituto. En estos casos la separación entre el círculo interno y el ex-terno no se debió a una divergencia accidental en la concepción de un objeto, sino a diferencias sistemáticas respecto al modelo de teoría social.

Los conocimientos de jurisprudencia y ciencia política de Neumann y Kirchheimer fructificaron en diversas investigaciones relativas a la forma de integración política de las sociedades capitalistas avanzadas. Dados su origen científico, científica, ambos estaban plenamente familiarizados con la concepción de que el derecho es un esencial mecanismo de control de la sociedad burguesa; consideraban que el derecho era el contenido socialmente generalizado de un compromiso político que las clases, con diferentes grados de poder, habían establecido en las condiciones del capitalismo privado. Esta premisa socio-teórica constituyó la base de los análisis en los que Neumann y Kirchheimer investigaron las alteraciones constitucionales formales que acompañan al cambio económico estructural del capitalismo<sup>39</sup>.

La cuestión que finalmente les enfrentaría en cuanto grupo con la dirección del instituto se refería a los principios organizativos subyacentes al nuevo orden de dominación del nacionalsocialismo. Neumann y Kirchheimer presentaron objeciones empíricamente fundadas a la tesis del «capitalismo de estado» propuesta por Horkheimer y Pollock. Las investigaciones sociológicas que habían llevado a cabo —desde su exilio en Norteamérica— sobre la situación de Alemania (Kirchheimer: 1976b; 1976c; Neumann: 1978b) y su experiencia política práctica a finales de la República de Weimar les llevó a la convicción de que la primacía de los intereses del capitalismo privado sobre la gerencia estatal de la economía nunca se había quebrantado. Neumann y

---

<sup>36</sup> Söllner (1979, pp. 86 y ss.) presenta una investigación introductoria. Sobre Neumann, vid. Söllner (1978); sobre Kirchheimer, vid. el resumen en Luthardt (1976).

<sup>37</sup> Witte (1985) y Wollin (1982) ofrecen una introducción a Benjamin.

<sup>38</sup> Vid., para una introducción general a Fromm, Bonss: 1982.

<sup>39</sup> Vid., sobre todo, las siguientes colecciones de ensayos: Neumann: 1978a; Kirchheimer: 1976a.

Kirchheimer no pudieron, por tanto, aceptar la tesis de Pollock, según la cual en el nacionalsocialismo la gerencia estatal del mercado estuvo en manos de una burocracia administrativa centralizada; por el contrario, ambos sostuvieron que el fascismo no había anulado las leyes funcionales del mercado capitalista como tal, sino que, simplemente, las había situado bajo el control adicional de medidas totalitarias compulsivas. Esta tesis y su doctrina de compromiso político se formularon en el concepto de «economía totalitaria monopolista», que Neumann, en su investigación *Behemoth*, opuso programáticamente al concepto de capitalismo de estado (Neumann: 1966, pp. 221 y ss.)<sup>40</sup>. Esta tesis postulaba que la dominación nacionalsocialista se produjo en forma de un compromiso socialmente restringido libre de ataduras constitucionales y en el que las élites de la economía, de la administración y del partido establecieron un acuerdo sobre medidas políticas que, en último término, tenían como finalidad mejorar las oportunidades de beneficio monopolistas.

Naturalmente, no fueron sólo los conocimientos empíricos lo que les permitieron a Neumann y Kirchheimer seguir el camino de este análisis del fascismo, análisis que desde entonces ha sido con-firmado en gran parte<sup>41</sup>; las concepciones socio-teóricas implícitas en su obra también contribuyen a la superioridad de su interpretación frente a la tesis del capitalismo de estado. Desde un principio Neumann y Kirchheimer consideraron el orden social desde una perspectiva diferente a la que prevalecía en el círculo más próximo a Horkheimer; para los primeros, la integración social representa un proceso que se produce no sólo mediante el siempre inconsciente cumplimiento de los imperativos funcionales de la sociedad, sino también mediante la comunicación política entre grupos sociales. Debido a su interés por el estado constitucional, Neumann y Kirchheimer se enfrentaron al principio con el fenómeno de la legitimidad política; como consecuencia, comprendieron que el orden constitucional de una sociedad es siempre la expresión de un compromiso generalizable o consenso entre fuerzas políticas. La participación activa en conflictos de clase que caracterizó la República de Weimar les condujo a un examen realista de la «correlación de fuerzas de los intereses sociales» (Kirchheimer: 1978): para Neumann y Kirchheimer, el potencial de poder que surge del control capitalista de los medios de producción tenía tal importancia que difícilmente podía subestimarse. Finalmente, sus experiencias con el austro-marxismo<sup>42</sup> les revelaron que el orden social en su conjunto tiene un carácter de compromiso: las instituciones de una sociedad no son sino manifestaciones momentáneas de los acuerdos sociales que los diversos grupos de intereses aceptan de acuerdo con su potencial de poder respectivo.

En el pensamiento de Neumann y Kirchheimer todos estos elementos se integran en un concepto de sociedad en cuyo núcleo se encuentra un proceso global de comunicación entre grupos sociales. Este concepto no sólo impide adoptar

---

<sup>40</sup> *Para el debate en el instituto sobre el análisis del fascismo vid., entre otros, Rainer: 1984; Wilson: 1982.*

<sup>41</sup> *Sobre la superioridad del análisis del fascismo de Neumann y Kirchheimer respecto al análisis propuesto por la teoría del capitalismo de estado, vid. Schäfer: 1977; Wilson: 1982.*

<sup>42</sup> *Vid. la referencia en Söllner (1979, pp. 101 y ss.); la influencia del austromarxismo en la teoría socialista del estado y del derecho en la República de Weimar no se ha estudiado extensamente. Un primer acercamiento, aunque no trata a Neumann y Kirchheimer, es la investigación de Strom y Walter (1984).*



acriticamente concepciones que consideran todos los grupos sociales perfectamente integrados en el orden social<sup>43</sup>, sino, sobre todo, impone límites a aquel funcionalismo marxista al que eran proclives Horkheimer y sus colaboradores. Los análisis de Neumann y Kirchheimer siempre tienen su origen en los intereses y orientaciones que los propios grupos sociales introducen en la reproducción de la sociedad sobre la base de su situación como clase. El frágil compromiso que se manifiesta en la constitución institucional de una sociedad surge del proceso comunicativo en el que los diferentes grupos sociales negocian entre sí estos intereses utilizando su potencial de poder respectivo.

Teniendo en cuenta este modo de pensar, Neumann y Kirchheimer no podían aceptar que la integración social se produce por medio de un proceso de control que se extiende sin más a los intereses y orientaciones simbólicamente mediados de los grupos sociales. Para ambos, lo que configura el elemento social a partir del que se constituye el proceso de integración social son las perspectivas de acción específicas del grupo, no los motivos instintivos producidos por el sistema. Por tanto, Neumann y Kirchheimer no compartían ni el funcionalismo marxista ni el supuesto de que el totalitarismo es meramente un sistema delusorio [Verblendungszusammenhang] que ha devenido total. Finalmente, aunque sólo sea por razones socio-teóricas, Neumann y Kirchheimer se oponen a las tendencias al centralismo en el plano de la teoría del poder; tendencias que pueden encontrarse en Horkheimer y en sus colaboradores, ya que estos consideran el estado totalitario como un centro de poder homogéneo, mientras que para Neumann y Horkheimer es un supuesto obvio que la dominación estatal siempre parte de un entretrejimiento de los potenciales de poder de diferentes grupos de interés<sup>44</sup>. La superioridad del enfoque socio-teórico (más implícito que explícito) de Neumann y Kirchheimer es evidente en la riqueza empírica y diversidad material de sus análisis del fascismo; sus teorías todavía son valiosas en la actualidad precisamente porque explican la dominación totalitaria en función de una interacción de grupos de intereses rivales.

El camino intelectual de Benjamin entraba en contacto con las concepciones socio-teóricas de Neumann y Kirchheimer en un solo punto: también él pensaba que el conflicto de clases sociales es una experiencia siempre viva, y, al mismo tiempo, una premisa teórica de todo análisis de la cultura y la sociedad. Benjamin no estaba interesado tanto en la investigación sociológica de la sociedad como en un diagnóstico de la época desde el punto de vista de una filosofía de la historia. La fuerza que impulsaba esta filosofía de la historia era la idea de la redención de la humanidad de la culpa de la represión y dominación social; sus ideas básicas están tomadas de la tradición del mesianismo judío, y el materialismo histórico configura su concepción socio-teórica<sup>45</sup>. Como pensador en cuyas obras se ponían en contacto tradiciones teóricas muy diferentes, Benjamin estaba tan próximo o tan lejano a la teoría crítica

---

<sup>43</sup> Vid., sobre todo, Neumann: 1977.

<sup>44</sup> Sobre esto vid., fundamentalmente, Marramao: 1982; con respecto al ulterior desarrollo de esta teoría del entretrejimiento. [Verflechtungstheorie] de Neumann en el periodo de postguerra vid. Buchstein y Schlöer: 1983.

<sup>45</sup> Existen pocos estudios de Benjamin que demuestren con éxito la unidad sub-yacente a este pensamiento diverso; la interpretación de Habermas es de suma importancia (Habermas: 1983). Cfr. también Tiedemann: 1973.

como a la hermenéutica judía de Gershom Scholem y a la teoría materialista de la literatura de Bertolt Brecht. El interés por el arte como fuente de conocimiento teórico le vinculó con Adorno desde el principio (vid. Buck-Morss: 1977), y la preferencia por los análisis micrológicos de la cultura cotidiana le aproximaba a Siegfried Kracauer<sup>46</sup>.

Benjamin entró en conflicto con la dirección del instituto por el problema de los efectos sociales y culturales de los nuevos medios de la cultura de masas moderna. Como Adorno y Horkheimer, Benjamin pensaba al principio que el surgimiento de la industria de la cultura era un proceso de destrucción de la obra de arte autónoma: en la medida en que los productos del trabajo artístico son reproducibles técnicamente, pierden el aura cúllica que previamente los elevaba, como una sagrada reliquia, por encima del profano mundo cotidiano del espectador (Benjamin: 19736). Los medios técnicos del cine, la radio y la fotografía destruyen la barrera aural que rodea al producto artístico y lo exponen a la observación inmediata del público; la forma contemplativa del goce artístico solitario queda suprimida por los métodos públicos de experimentación colectiva del arte. Sin embargo, las diferencias de opinión en el instituto no se desencadenaron por la identificación de estas tendencias de la evolución cultural, sino por la valoración de la conducta receptiva que engendran. En la destrucción del aura estética Adorno veía un proceso que forzaba al espectador a convertirse en un consumidor pasivo e irreflexivo, y que por tanto imposibilitaba las experiencias estéticas; el arte de masas que resultaba de la nueva reproducción técnica no representaba para él más que una «desestetificación del arte» [Entkunstung der Kunst]<sup>47</sup>. Benjamin, por su parte, en el arte de masas tecnificado veía sobre todo la posibilidad de nuevas formas de percepción colectiva; ponía todas sus esperanzas en el hecho de que, en la experimentación inmediata del arte por parte del público, las iluminaciones y experiencias que hasta el momento sólo se habían dado en el proceso esotérico de goce solitario del arte pudieran producirse de forma profana.

Como en el debate sobre la tesis del capitalismo de estado, en la actualidad no son tanto las hipótesis empíricas individuales lo que merece interés, pues los posteriores desarrollos y el estado de la investigación internacional las han vuelto obsoletas<sup>48</sup>; sin embargo, sí siguen siendo instructivas las consideraciones socio-teóricas ocultas tras las respectivas posiciones rivales. Así, es evidente que Benjamin y Adorno sólo llegaron a una valoración diferente de la cultura de masas tecnificada porque partían implícitamente de conceptos de integración social diferentes. Adorno pudo llegar a un estricto rechazo de las nuevas formas de arte no sólo por su inconclusa insistencia en la idea de que sólo la obra de arte esotérica tiene valor cognoscitivo, sino también por causa de su rígido funcionalismo. Hasta tal punto le preocupaba la idea de que existe un proceso de control sistemático de la sociedad que alcanza a todos los contextos de la vida cultural que no podía, en ninguna circunstancia, admitir que los grupos sociales tuvieran las capacidades creativas precisas para aprender espontáneamente del arte de masas nuevas formas de

---

<sup>46</sup> Vid. la referencia en Zohlen (1983).

<sup>47</sup> Vid. esta perspectiva, por ejemplo, en Adorno (1978); la «desestetificación del arte» es el epígrafe bajo el que posteriormente considera la industria cultural (Adorno: 1973a, pp. 52 y ss.).

<sup>48</sup> Sobre el estado actual de la investigación, vid. la panorámica ofrecida por Kellner (1982).

descubrimiento del mundo<sup>49</sup>. Como hemos podido observar, la teoría de la sociedad contemporánea de Adorno parte del supuesto de una integración en el sistema que ha devenido total; por tanto, puede considerar todos los medios de comunicación de la industria cultural como meros instrumentos de dominación, y tiene que pensar que las formas populares del arte son fenómenos de regresión psíquica.

Benjamin, sin embargo, no puede admitir las premisas de esta interpretación, pues se rige, si no por un modelo de integración alternativo, si al menos por distintas ideas acerca de la composición de las experiencias sociales. Según esto, los grupos y clases sociales tienen una capacidad de desarrollar una imaginación colectiva que se manifiesta en experiencias perceptivas y en contenidos de experiencia comunes; estos mundos perceptivos colectivos siempre están salpicados de imágenes cargadas de fantasías que contienen súbitas visiones del contexto de culpa y redención de la historia humana. Benjamin llega a la idea de la «fantasía imaginal» [bildnerische Phantasie] de los grupos sociales a través de una asimilación indiosincrásica de la teoría antropológica de Ludwig Klages, por un lado, y la concepción del mito de Georges Sorel, por otro<sup>50</sup>; por supuesto, conjugó además ambos elementos teóricos con ideas que subrayaban la importancia de las formas sociales interactivas de constitución de las experiencias colectivas. Como teórico de la cultura, el interés fundamental de Benjamin se refería a los cambios que el proceso de modernización capitalista ocasiona en las estructuras de interacción social, en las formas narrativas del intercambio de experiencias y en las condiciones espaciales de la comunicación, pues estos cambios determinan las condiciones sociales en que el pasado entra a formar parte de la «fantasía imaginal» de las masas y adquiere significado inmediato en ella. Desde esta perspectiva, que no solo es decisiva para algunos tratados de Benjamin, sino también para toda una serie de reseñas<sup>51</sup>, aparecen necesariamente fragmentos de una imagen distinta de la integración social: aquí, los mundos de experiencia de grupos y colectivos diferentes no representan tanto el mero material de la dominación como las fuerzas lógicamente independientes de las que surge el movimiento de la vida social.

Si son correctas estas observaciones, Benjamin no pensaba en términos funcionalistas. Es verdad que no es un teórico de la sociedad en el sentido convencional del concepto, pues manifestó escaso interés en la explicación de los mecanismos de constitución de la sociedad. Sin embargo, hay suficientes elementos socio-teóricos en su análisis de la cultura para indicar hasta qué punto sus concepciones superaban el nivel de pensamiento funcionalista del instituto. Para Benjamin las condiciones socioeconómicas de una sociedad, las formas de producción y de intercambio de mercancías solo representan el material que desencadena las «fantasías imaginales» de los grupos sociales. Las experiencias sociales no son únicamente las manifestaciones instintivas de los imperativos funcionales de la sociedad, sino las formas de expresión independientes de la capacidad de imaginación

---

<sup>49</sup> Vid. *mi crítica en Honneth (1985, capítulo 3)*.

<sup>50</sup> Benjamin se refería continuamente a la teoría antropológica de Ludwig Klages y, sobre todo, a la concepción de «fantasía imaginal» y conciencia onírica; vid. al respecto Benjamin (1985a). Sobre todo esto vid., como análisis introductorio aunque incompleto, Fuld (1981).

<sup>51</sup> Sobre sus ensayos de una historia de las formas de comunicación vid., por ejemplo, Benjamin (1973a). El interés de Benjamin por las formas de experiencia y percepción específicas de las clases es evidente en sus reseñas: vid., por ejemplo, Benjamin (1972; 1985h).

colectiva. Por consiguiente, tampoco ha de entenderse la integración social como un proceso producido simplemente por medio del control administrativo de actitudes y orientaciones individuales. Antes bien, los horizontes de orientación individuales siempre representan extractos de aquellos mundos específicos de los grupos que se configuran independientemente en procesos de interacción comunicativa, y que perviven en las fuerzas de la «fantasía imaginal». Estos mundos colectivos mantienen una relación de conflicto cuya forma histórica respectiva codetermina el curso de la reproducción social; sin duda, para Benjamin es evidente que lo que determina la capacidad de integración de la sociedad es la lucha cultural de las clases sociales. Esto, finalmente, dio lugar a que Benjamin alcanzara una valoración del arte de masas moderno diferente a la de Adorno: como Benjamin, a diferencia de Adorno, aún cree que los grupos oprimidos tienen la capacidad de percibir creativamente, podía esperar que el arte de masas desatara potencialidades insospechadas de la imaginación colectiva, y condujera así a una politización de lo estético.<sup>52</sup>

Como Neumann y Kirchheimer desde la teoría política, Benjamin desarrolló, desde la perspectiva de una teoría de la cultura, concepciones y consideraciones que desbordaban el marco de referencia funcionalista de la teoría crítica; esto tuvo lugar de manera tal que en ambos casos no sólo se logró una valoración más diferenciada de las formas de integración del capitalismo, sino que llegaron a alcanzar ideas pioneras sobre la infraestructura comunicativa de las sociedades. Los tres comprendieron en seguida que los contextos de vida social se integran mediante procesos de interacción social; las concepciones de este tipo desarrolladas por la teoría de la comunicación están anticipadas en la teoría del compromiso político elaborada por Neumann y Kirchheimer, así como en el concepto de la experiencia social desarrollado por Benjamin en su sociología de la cultura. Sin embargo, ninguno de ellos utilizó estas concepciones para fundamentar una teoría independiente de la sociedad. Los elementos antifuncionalistas que se encuentran en sus investigaciones empíricas no maduraron hasta alcanzar el nivel de generalidad en el que hubieran podido transformarse en una crítica explícita del funcionalismo marxista. De este modo, las investigaciones más productivas desde un punto de vista sociológico de las que se llevaron a cabo bajo los auspicios del Instituto de Investigación Social quedaron a la sombra de aquel modelo teórico desarrollado por los miembros del «círculo interior»; modelo filosóficamente ambicioso, pero sociológica-mente estéril.

En el pensamiento de Erich Fromm las concepciones teórico-comunicativas se desarrollaron en el ámbito microsociológico, no en el dominio macrosociológico; en su caso, la superación del horizonte de pensamiento funcionalista (dentro del cual se movió Fromm cuando inició su colaboración con el instituto) se alcanzó a través de una reinterpretación del psicoanálisis. La inspiración para esta reinterpretación la obtuvo durante su exilio en los Estados Unidos, exilio que le impuso el fascismo en 1934. En los Estados Unidos colaboró en un primer momento con el instituto (que se había trasladado a Nueva York), y allí entró también en contacto con los escritos de autores que se ocupaban de una revisión interaccionista de los supuestos básicos del psicoanálisis. Fromm adoptó de buen grado y con rapidez las sugerencias de este

---

<sup>52</sup> Cfr. Wellmer (1985, en especial pp. 41 y ss.).

grupo intelectual —centrado en torno a Karen Horney y Harry Stack Sullivan<sup>53</sup>— respecto a la revisión de su teoría de la psicología social. Los resultados de estas revisiones se publicaron en 1941 en su libro *Miedo a la libertad*, en el que se investiga la formación de la personalidad burguesa dentro del marco de una concepción del psicoanálisis sometida a una transformación fundamental. El núcleo de esta nueva concepción lo constituye una revisión de la teoría psicoanalítica de los instintos. Fromm sustituye por el supuesto de la adaptabilidad de la naturaleza humana la hipótesis freudiana de una rígida estructura instintiva centrada en la libido; a los impulsos instintivos que constituyen las necesidades humanas añade, además del «instinto de autoconservación», «instintos sociales» (Fromm: 1941, capítulo 1). Estos dos instintos básicos constituyen un potencial instintivo que, como sustrato natural, forma parte de todo proceso de socialización; la configuración de la naturaleza interna en rasgos de personalidad históricamente únicos tiene lugar en el contexto de la interacción social (Fromm: 1941, capítulo 2).

Con este cambio de orientación fundamental Fromm rompe sus nexos con el funcionalismo cerrado que determinó su primer enfoque de la psicología social; ahora no sólo concedía a la interacción social una posición importante y lógicamente independiente en el proceso de socialización, sino que además le asignaba, si bien en la desafortunada forma de una teoría de los instintos, el papel de fuerza motriz constitutiva del desarrollo social. Es cierto que Fromm mantuvo la orientación «teórico-contextual» de sus primeras investigaciones: es decir, siguió considerando el desarrollo de la personalidad, fundamentalmente, una «adaptación dinámica» del potencial instintivo individual a los imperativos conductuales admitidos en el contexto sociocultural de las diversas clases (vid. Bonss: 1982). Sin embargo, puesto que ahora concebía la operación de socialización en su conjunto como un proceso de individualización comunicativa, no podía ya postular que estas influencias y expectativas sociales precipitan enteramente en la estructura de la personalidad individual; antes bien, las exigencias conductuales de la sociedad tenían efecto sólo mediante un instrumento y en un contexto que, en virtud de su estructura entera, se orienta a la autonomía del sujeto<sup>54</sup>. En principio, el desarrollo del yo tiene lugar en un proceso en el que se ajustan una individualización progresiva y una socialización creciente.

En el instituto fueron sobre todo Adorno y Marcuse quienes reaccionaron frente al nuevo enfoque teórico de Fromm; pero no desarrollaron su crítica hasta que Fromm hubo abandonado el instituto por razones personales (vid. Bonss: 1982, pp. 394 y ss.; Jay: 1973, pp. 101 y ss.). La oposición se suscitó no tanto por los elementos interaccionistas de la nueva teoría de Fromm como por su revisión de la teoría de los instintos. Adorno y Marcuse consideraron el abandono de la teoría freudiana de la libido como la característica común y el núcleo sedicioso del revisionismo neoanalítico; vieron aquí una acomodación teórica del psicoanálisis a los objetivos de una terapia conformista<sup>55</sup>. Frente a esta tendencia defendieron el contenido ortodoxo de la teoría

---

<sup>53</sup> Vid., por ejemplo, Fromm (1971, pp. 193 y ss.).

<sup>54</sup> Vid., sobre todo, Fromm (1941, capítulo 2).

<sup>55</sup> Vid. Adorno (1972b) y Marcuse (1966), especialmente el epílogo, 'Las implicaciones sociales del 'revisionismo' freudiano, en esta última obra. Vid. también Jacoby (1978), escrito desde la perspectiva de Adorno y Marcuse.

freudiana de los instintos; si bien Adorno se refirió fundamentalmente al dualismo freudiano de los instintos sexuales y los instintos de muerte, Marcuse asimiló el potencial estético-revolucionario de la teoría de la libido a su interpretación del psicoanálisis<sup>56</sup>. Por tanto, el conflicto referente a la importancia y contenido de la teoría de la libido freudiana adquirió una importancia central para la relación entre el psicoanálisis y la teoría crítica; desde el principio, ese conflicto eclipsó el nuevo enfoque socio-teórico de Fromm, que era lo que constituía el núcleo realmente fecundo de su revisión del psicoanálisis. Ni Adorno ni Marcuse vieron nunca en el interaccionismo un desafío teórico serio; interaccionismo que, como orientación común, subyace a todo el revisionismo neoanalítico. De este modo, las premisas socio-teóricas de su propia interpretación del psicoanálisis quedaron durante mucho tiempo ocultas, y hasta hoy no han salido a la luz a través de sus aspectos problemáticos.

#### **IV. Consecuencias: la superación del funcionalismo marxista**

La obra de investigación del «círculo exterior», cuyos miembros podían haber contribuido a superar el funcionalismo marxista, no tuvo influencia en el desarrollo ulterior de la teoría crítica; los lazos de la investigación del instituto con los tres supervivientes de aquel círculo, Neumann, Kirchheimer y Fromm, se rompieron definitivamente después de la Segunda Guerra Mundial. Adorno y Horkheimer hacía tiempo que habían cortado sus vínculos no sólo con los que anteriormente fueran sus colaboradores más productivos, sino también, hasta cierto punto, con su propio pasado. Cuando el Instituto de Investigación Social volvió a establecerse en Frankfurt en 1950, reinició su actividad investigadora sin ninguna referencia directa a la autocomprensión socio-filosófica de los años treinta y cuarenta. Ya no existía una conexión interna entre los estudios empíricos que se llevaron a cabo en el instituto y la investigación filosófica y crítico-cultural con que Horkheimer, Adorno y Marcuse (que permaneció en los Estados Unidos) siguieron desarrollando sus temas originales. La teoría crítica, en tanto que escuela unitaria y filosóficamente integrada, quedó disuelta a partir de aquel momento.

Aunque es difícil encontrar un denominador común de los proyectos de investigación empírica del instituto<sup>58</sup>, la idea del «mundo totalmente administrado» sí representa un punto de referencia uniforme, al menos inicialmente, para las obras de filosofía social. Esta idea se trata temáticamente en los estudios de crítica de la cultura de Horkheimer, Adorno y Marcuse<sup>59</sup>, en los que las premisas centrales de la tesis del capitalismo de estado se convierten en el marco de referencia general para el análisis del capitalismo de postguerra. La perspectiva totalitaria que ya había configurado la

---

<sup>56</sup> Sobre estas diferencias, vid. Bonss: 1982, pp. 397 y ss.

<sup>57</sup> Para una crítica de las premisas socio-teóricas de la interpretación del psicoanálisis de Adorno vid., sobre todo, Jessica Benjamin (1977); he tratado de continuar esta crítica en Honneth (1985, pp. 99 y ss.).

<sup>58</sup> Vid. Institut für Sozialforschung (1955); en los años cincuenta ya empezaba a producirse la concentración en la sociología industrial (vid. Institut für Sozialforschung: 19%; Pollock: 1957). En la década de los setenta esta concentración en proyectos de sociología industrial en relación con la teoría de Alfred Sohn-Rethelse hizo casi excluyente; vid. Brandt (1981) y, en general, Institut für Sozialforschung (1981).

<sup>59</sup> Respecto a Horkheimer, vid. los ensayos en sus *Gesammelte Schri(en)* (1985, volúmenes 7 y 8); sobre Adorno, vid. sobre todo los estudios y ensayos de sus *Gesammelte Schriften* (1972a, volumen 8); para Marcuse vid., entre otras obras suyas, Marcuse (1972).

concepción de la sociedad en la Dialéctica de la Ilustración también determina ahora las investigaciones sociológicas: como el control administrativo de la sociedad y la disposición individual al conformismo ajustan entre sí sin fisura alguna, la vida social parece un sistema coercitivo estable e inexpugnable. Naturalmente, los tres autores extrajeron consecuencias muy distintas de su diagnóstico de la época, en gran parte coincidente: en el pensamiento de Horkheimer, se intensifica hasta convertirse en teología negativa un pesimismo derivado de Schopenhauer (pesimismo que le había acompañado desde el principio)<sup>60</sup>; Adorno prosiguió el desarrollo de una autocrítica del pensamiento conceptual cuyo eje normativo continuó siendo la idea de una racionalidad mimética preservada representativamente en la obra de arte<sup>61</sup>; solo Marcuse reaccionó al diagnóstico pesimista de la época con un intento de recuperar la idea perdida de revolución llevando la razón al ámbito de lo social y situándola en la naturaleza libidinal de las necesidades humanas (vid. Habermas: 1985).

A pesar de las diferencias de objetivos, estos tres autores siguieron compartiendo una filosofía de la historia: una filosofía de la historia en la que el desarrollo histórico se interpreta como proceso de racionalización técnica que alcanza su completud en el sistema cerrado de dominación de la sociedad contemporánea. Fue una teoría que inicialmente apenas se distinguía como nuevo enfoque dentro de la teoría crítica la primera en apartarse de las premisas filosóficas de este diagnóstico de la época. Aunque Jürgen Habermas procedía del Instituto de Investigación social (fue ayudante de Adorno), sus orígenes y orientación teórica tenían al principio muy poco en común con la tradición filosófica de la teoría crítica. En su desarrollo científico influyeron corrientes teóricas tales como la antropología filosófica, la hermenéutica, el pragmatismo y el análisis del lenguaje; corrientes que siempre fueron ajenas a la generación anterior, centrada en torno a Adorno y Horkheimer, autores hostiles a estas tradiciones. Sin embargo, de las obras de Habermas ha ido surgiendo una teoría tan claramente inspirada por los objetivos originales de la teoría crítica que en la actualidad puede considerarse el único enfoque nuevo de importancia dentro de esta tradición; las inclinaciones antifuncionalistas que se perciben en el pensamiento de los miembros marginales del instituto han alcanzado autoconciencia teórica en esta teoría, convirtiéndose así en el marco de referencia de una concepción diferente de la sociedad.

La idea de la intersubjetividad lingüística de la acción social constituye el fundamento de esta concepción. Habermas alcanza la premisa fundamental de su teoría mediante un estudio de la filosofía hermenéutica y el análisis del lenguaje de Wittgenstein; de ambos aprende que los sujetos están ab initio unidos entre sí por medio del entendimiento lingüístico [*sprachliche Verständigung*]. La forma de vida de los seres humanos se distingue por una intersubjetividad fundamentada en las estructuras lingüísticas; por consiguiente, la consecución de un entendimiento lingüístico entre sujetos constituye un requisito fundamental, el más fundamental incluso, para la reproducción de la vida social.

---

<sup>60</sup> *La obra de Schmidt Noerr (1985) ofrece una excelente información sobre la obra tardía de Horkheimer; vid. también Habermas: 19866, en especial pp. 172 y ss.*

<sup>61</sup> *Sobre esto vid. Baumeister y Kulenkampff: 1973; sobre la obra sociológica tardía de Adorno, vid. Honneth: 1985, capítulo 3.*

En el pensamiento de Habermas tiene gran importancia esta tesis, pues hace de ella el punto de partida de un debate con la tradición socio-filosófica y sociológica; así, critica la tendencia de la filosofía social contemporánea a la reducción gradual de todas las cuestiones de praxis política a cuestiones de decisiones técnicamente apropiadas (vid. Habermas: 1968). A diferencia del funcionalismo sociológico, sostiene que las tareas de reproducción de la sociedad siempre están determinadas por la autocomprensión normativa de sujetos comunicativamente socializados, y que en modo alguno se encuentran en los contextos de vida humana funciones vitales en cuanto tales (Habermas: 1982a). De este modo, Habermas llega en último término a una crítica del marxismo cuyo resultado es una concepción de la historia ampliada en el sentido de la teoría de la acción: si la forma de vida humana se caracteriza por la consecución del entendimiento en el lenguaje, entonces no es posible reducir la reproducción social a la sola dimensión del trabajo, como proponía Marx en sus escritos teóricos. Por el contrario, la praxis de la interacción mediada por el lenguaje debe considerarse una dimensión igualmente fundamental del desarrollo histórico (Habermas: 1972, partes 1-3, p. 25 y ss.).

Con esta consideración Habermas ya se ha separado implícitamente de los supuestos básicos de la filosofía de la historia que hasta ese momento determinaron la tradición de la teoría crítica<sup>62</sup>. Ya no considera, como continuaron pensando Adorno, Horkheimer y Marcuse, que el rasgo característico de la socialización humana reside en el continuo desarrollo del procesamiento de la naturaleza, sino en el hecho de que el aseguramiento colectivo de la existencia material depende, desde el principio, del mantenimiento simultáneo de un acuerdo comunicativo. Como el ser humano, por naturaleza, solo puede formar una identidad personal en la medida en la que puedan desarrollarse y desenvolverse en el mundo intersubjetivamente heredado de un grupo social, la interrupción de este proceso comunicativo de consecución del entendimiento violaría uno de los requisitos de la supervivencia humana, requisito tan fundamental como la apropiación colectiva de la naturaleza. La comunicación lingüística es el medio que les permite a los individuos garantizar la reciprocidad de la orientación y concepción de sus acciones, reciprocidad necesaria para que la sociedad resuelva los problemas de reproducción material. Sin embargo, la filosofía de la historia que la teoría crítica empleaba como sistema de referencia teórico abstrae esta dimensión de la interacción social; por tal razón, la teoría crítica cayó en la ilusión de un funcionalismo marxista en el que todos los fenómenos sociales se consideran desde la perspectiva de la función que cumplen en el procesamiento humano de la naturaleza.

Pero el paso decisivo de Habermas hacia una teoría independiente de la sociedad, y por tanto hacia una nueva formulación de la teoría crítica, se debe a que añade categorías de racionalidad diferentes en los dos conceptos de acción, «trabajo» e «interacción». Este paso trascendental se debe al interés de Habermas por hacer fructífera la nueva distinción entre dos tipos de acción en una teoría de la racionalización social. Una discusión de la crítica a la tecnología de Marcuse le proporciona la ocasión inmediata para hacerlo; no obstante, el concepto de racionalidad

---

<sup>62</sup> *Sobre el desarrollo teórico-comunicativo —término que engloba el nuevo enfoque de Habermas— de la teoría crítica vid. Brunkhorst (1983), Honneth (1979) y Wellmer (1977); sobre la totalidad de la teoría de Habermas vid. McCarthy (1984).*



de Marx Weber suministra el marco teórico (Habermas: 1971). Habermas concibe los dos tipos de acción que distingue en su crítica de Marx no solo como pauta de formas de actividad específicas, sino también como marco para realizaciones cognoscitivas especiales; en la misma medida ha de ser posible distinguir las dos dimensiones fundamentales de la reproducción social, el «trabajo» y la «interacción», mediante una forma de producción de conocimiento independiente y mediante una forma de «racionalidad» independiente, respectivamente. Sin embargo, el concepto de racionalización de Weber demuestra ser demasiado restrictivo: porque, del mismo modo que podemos afirmar que existen formas específicas de racionalidad para las actividades instrumentales y el conocimiento técnico, también tendrá que ser factible mostrar la existencia de posibilidades de racionalización para la praxis comunicativa y el conocimiento integrado en ella. Habermas resume la tesis general que resulta de esta crítica a Weber en un marco conceptual tomado de la teoría de sistemas: aunque la especie continúa su desarrollo —mediante la acumulación de conocimiento técnico y estratégico— en los subsistemas de acción racional-final en que se organizan las tareas del trabajo social y de la administración política, también prosigue su desarrollo —liberándose de las fuerzas que impiden la comunicación— dentro del marco institucional en el que se reproducen las normas de integración social (Habermas: 1971, en especial pp. 92 y ss.).

Todos los desarrollos de la teoría de Habermas durante la década de los setenta han seguido las líneas de este concepto de sociedad, en el que los sistemas de acción organizados racional-finalmente se distinguen de una esfera de praxis comunicativa cotidiana; de acuerdo con Habermas, en cada uno de estos ámbitos sociales existen formas autónomas de racionalización. Aquí, la pragmática universal sirve para clarificar la infraestructura lingüística de la acción comunicativa (Habermas: 1979b); una teoría de la evolución social ayuda a clarificar la lógica del desarrollo del conocimiento social y por tanto el proceso de racionalización en sus dos formas<sup>63</sup>; y, finalmente, con la posterior recepción de concepciones de la teoría de sistemas, Habermas trata de determinar los mecanismos mediante los que los ámbitos de acción social se convierten en sistemas independientes con una organización racional-final (Habermas: 1982b).

Aunque estos proyectos teóricos se adentran en las áreas científicas más diversas, todos ellos persiguen el mismo objetivo: la fundamentación teórico-comunicativa de una teoría crítica de la sociedad. Apoyándose en ellos, Habermas trata de demostrar que la racionalidad de la acción comunicativa es un presupuesto tan fundamental del desarrollo social que las tendencias hacia una reificación instrumental diagnosticadas por Adorno y Horkheimer pueden criticarse como formas de racionalidad social unilaterales, esto es, organizadas exclusivamente de forma racional-final. En su Teoría de la acción comunicativa<sup>64</sup>, publicada por Habermas en dos volúmenes en 1981 (Habermas: 1981; 1984), este programa adopta por primera vez una forma sistemática. Los resultados de diferentes trabajos de investigación son reunidos aquí para formar una sola teoría en la que se reconstruye la racionalidad de la acción comunicativa en el marco de una teoría de los actos de habla; dicha teoría se desarrolla ulteriormente —en

---

<sup>63</sup> Vid. *los otros ensayos en Habermas (1979a)*, y también *Habermas (1979c)*.

<sup>64</sup> *En Bernstein (1985) se hace una brillante exposición del desarrollo que conduce a los postulados básicos de este libro; vid. también mi propia exposición (Honneth: 1985, capítulo 9).*

la sección sobre la historia de la teoría social desde Weber a Parsons— para asentar los fundamentos de una teoría de la sociedad; y, finalmente, se convierte en el punto de referencia para un diagnóstico crítico del mundo contemporáneo.

En la teoría de Habermas, el concepto de racionalidad comunicativa asume la misma posición clave que tenía en la Dialéctica de la Ilustración. Del mismo modo que Adorno y Horkheimer desarrollaron la dinámica evolutiva de un proceso histórico a partir de la forma de racionalidad de la dominación de la naturaleza, Habermas desarrolla hasta el presente (que se interpreta como una crisis) la dinámica de este proceso partiendo de las potencialidades racionales de la acción comunicativa. El principio básico de esta construcción es la idea de que en los actos de habla comunicativos mediante los que se coordinan las acciones individuales se acumulan pretensiones de validez culturalmente invariantes, que se diferencian históricamente de modo gradual en el curso de un proceso de racionalización cognitiva. Descentrando de este modo el conocimiento del universo vital que integra toda acción comunicativa, se aísla un aspecto de ese conocimiento, una actitud cognitiva en la que los sujetos se relacionan con su entorno exclusivamente desde el punto de vista del éxito.

Habermas ve en esta facultad históricamente constituida para actuar de forma estratégica la presuposición social de la aparición de esferas de acción organizadas de modo sistemático. Cuando los sujetos aprenden a actuar considerando únicamente el éxito de sus actos, surge la posibilidad de coordinar las acciones sociales por medios no lingüísticos, tales como el dinero o el poder<sup>65</sup>, en lugar de coordinarlos a través de procesos de entendimiento. Las dos esferas de acción separadas del universo vital comunicativo a causa de la institucionalización de estos medios de control son los dominios de la producción económica y de la administración política. El sistema económico y la esfera de acción del estado se integran a partir de ahora sin recurrir al proceso de consecución del entendimiento comunicativo. En las modernas sociedades se encuentran enfrentados, como sistemas que se regulan anormativamente, a aquellas esferas de la acción que siguen estando comunicativamente organizadas y en las que se desenvuelve la reproducción simbólica de la vida social.

Habermas justifica la introducción del concepto de sociedad articulado en dos planos al que conduce su construcción por la des-vinculación histórica del «sistema» y el «universo vital». También considera que el proceso de consecución del entendimiento comunicativo es el mecanismo fundamental de reproducción de las sociedades modernas, pero, al mismo tiempo, se presupone como producto histórico la existencia de estas esferas de acción anormativas, accesibles solo mediante el análisis de la teoría de sistemas. De este modo, la imbricación de una teoría de la comunicación y de un concepto de sistema demuestra ser el componente esencial de su teoría sociológica de la modernidad: todo análisis de estos procesos de entendimiento mediante los que las sociedades actuales reproducen los fundamentos de su universo vital requiere el auxilio del análisis de sistemas para investigar las formas sistemáticas de reproducción material. Finalmente, a partir de esta construcción dualista Habermas deduce el marco en el que trata de desarrollar su diagnóstico de la modernidad; el motivo central de dicho marco se origina en la intención de interpretar el proceso de la

---

<sup>65</sup> *Sobre la introducción al concepto de sistema, vid. Habermas: 1981, pp. 229 y ss.*

«dialéctica de la Ilustración» de forma tal que sea posible escapar a los resultados a los que Adorno y Horkheimer se vieron abocados. La teoría de la sociedad que ha desarrollado proporciona los instrumentos discursivos que requiere esta tarea, pues, a la luz de esta teoría, los complejos organizativos sistemáticamente independientes —en los que Adorno y Horkheimer no pudieron ver más que la fase final de una lógica de dominación de la naturaleza— demuestran ser los productos sociales de una racionalización del universo vital de la sociedad. Ahora no es la existencia de formas organizativas racional-finales como tales lo que se manifiesta como una tendencia crítica del presente, sino su intrusión en aquel dominio interno de la sociedad que depende constitutivamente de los procesos de entendimiento comunicativo. Por tanto, Habermas refiere su propio diagnóstico de la patología de la modernidad a este fenómeno de «colonización del universo social»: «la racionalización del universo vital posibilita un incremento de la complejidad de los sistemas, que se hipertrofia hasta tal punto que los imperativos sistemáticos desencadenados exceden la capacidad de asimilación del universo vital, que es instrumentalizado por ellos» (Habermas: 1981, pp. 232 y ss.).

No es difícil ver que el razonamiento de este diagnóstico de la modernidad depende enteramente del modelo de sociedad articulada en dos planos, punto hasta el que Habermas ha desarrollado su teoría de la comunicación. Sólo al considerar las sociedades modernas divididas en sistema y universo vital, en contextos funcionales organizados intencional-finalmente y esferas de acción comunicativamente constituidas, puede entender Habermas que la patología determinante de nuestra época es la intrusión de formas sistemáticas de control en los dominios de la praxis comunicativa cotidiana, intactos hasta el momento.

Sin embargo, es precisamente esta distinción entre sistema y universo vital lo que recientemente ha suscitado oposición; con dicha distinción Habermas corre el peligro de sucumbir a las «tentaciones de la teoría de sistemas, y de perder otra vez las potencialidades actuales de su teoría de la comunicación<sup>66</sup>. El resultado de la discusión que ha originado este problema determinará el futuro de la teoría crítica. Esta discusión tendrá que enfrentarse a la cuestión de cómo desarrollar a partir de ahora en una teoría social satisfactoria el giro teórico-comunicativo —mediante el que Habermas ha superado el impasse instrumentalista de la tradición de la teoría crítica en una teoría de la sociedad satisfactoria. Es posible que en el curso de esta discusión las ideas sociológicas de Neumann, Kirchheimer y Benjamin, que en su tiempo fueron insuficientemente explotadas en el marco de la teoría crítica, puedan por fin manifestar todo su potencial teórico. Bien puede ocurrir que la teoría de compromiso político y el concepto de experiencia colectiva de Benjamin adquieran —en el momento en que se conviertan en componentes de una teoría comunicativa de la sociedad— un significado sistemático opuesto al dualismo de sistema y universo vital. Por tanto, el giro teórico-comunicativo de la teoría crítica podría recuperar aspectos olvidados de su pasado.

---

<sup>66</sup> Vid. McCarthy (1985); Vid. también las contribuciones de Joas, Berger y Arnason en la colección de ensayos editada por Honneth y Joas (1986), y Honneth (1985, capítulo 9). Habermas ya ha replicado a esas críticas (Habermas: 1986a, especialmente pp. 377 y ss.).