

Habermas: razón y revolución

«*Perfiles filosófico-políticos*» es un peculiar agrupamiento de artículos dispares, escritos en diferentes épocas y con contenidos diversos que se reúnen en torno a dieciocho autores de lengua alemana, todos del siglo XX; hay cinco pertenecientes a la llamada Escuela de Frankfurt (Adorno, Marcuse, Benjamín, Horkheimer y Löwenthal); mientras que tres son casi coetáneos de Habermas y relativamente cercanos a su círculo de trabajo (H. Arendt, Gadamer y A. Schütz); hay también artículos dedicados a comentar algunos libros que son para Habermas de especial interés, de autores contemporáneos y de ideologías dispares: (A. Gehlen, H. Plessner, A. Mistcherlich, K. Löwith); otros artículos son únicamente laudatorios (Abendroth), o de agradecimientos por la aportación de elementos que el autor considera de excepcional importancia (Gershom Scholem). La nómina también incluye a Ernst Bloch, Karl Jaspers, Martin Heidegger (en un artículo acerbamente crítico) y Ludwig Wittgenstein.

¿Qué unidad puede establecer el autor entre esta diversidad? En primer lugar, salta a la vista de que es un libro escrito desde y para la biografía intelectual de Habermas. Pero las dimensiones teóricas de este libro sitúan su importancia a un nivel cualitativamente superior al referido al contexto personal de Habermas. Sus páginas recogen un *apéndice* con cuatro reseñas sobre libros «que de una forma u otra iluminan el trasfondo ideológico de la evolución alemana de postguerra»¹ y, asimismo, dos artículos: «¿Para qué seguir con la filosofía?» (1971), y «El idealismo alemán de los filósofos judíos» (1961) en los que Habermas da rienda suelta a sus propias conclusiones sin seguir en ellos el hilo del pensamiento de su autor. Lo más fundamental que hay que decir sobre la obra

¹ Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*. Ed. Taurus. Madrid, 1985.

en su conjunto es que constituye una extraordinaria exposición (profunda y sugerente; en el denso, y, no obstante, hermoso estilo que emplea Habermas) del estado actual de la teoría crítica; de la teoría social enraizada en el marxismo cuyo fin fundamental es la crítica de la realidad vigente poniendo de manifiesto su negatividad opresora y mostrando, al mismo tiempo las vías para su superación (como totalidad), así como el bosquejo de la nueva forma de realidad a la que podemos aspirar. Nueva forma en la que se satisfacen los anhelos e intereses que en la situación actual se ven frustrados, suspendidos y sustituidos en función del mantenimiento de un modo de realidad —que se caracteriza por la opresión y la infelicidad generalizadas.

1. A nuestro parecer, el leitmotiv principal de *Perfiles* es el que queda reseñado por Habermas en el Prólogo a la primera edición de la obra:

«Marx declaró muerta la filosofía; desde entonces el pensamiento filosófico viene tratando de entrar en un nuevo elemento.»²

¿Qué elemento es éste? La Escuela de Frankfurt habló de la teoría crítica, como teoría entendida exclusivamente en función de la práctica revolucionaria, como superación de la idea tradicional de teoría a través del principio de la unidad esencial de teoría y práctica (teoría para la práctica revolucionaria y práctica consecuente que alimenta la teoría)³. Es en este concepto en el que Habermas profundiza permanentemente durante toda la obra, a través de la lectura de los autores nombrados anteriormente y a través de los artículos que no están dedicados a ningún autor en especial.

Pero ya también este mismo prólogo a que nos referimos da pie al interrogante siguiente: ¿dónde están los lindes entre el pensamiento de Habermas y el de los autores que comenta? Parece que un pensamiento y otro se encabalgan, se hacen fluidos y se mezclan. Habermas lleva a cabo lo que él denomina una *reconstrucción* del pensamiento de los autores que entran en su consideración. Para Habermas, la palabra «*reconstrucción*» significa descomponer una teoría en sus partes y recomponerla en una nueva forma de tal modo que pueda así servir mejor a los objetivos que ella misma se había planteado⁴. Habermas lleva a cabo este trabajo sistemáticamente durante toda la obra y de este modo se asegura de que las categorías de su pensamiento puedan asumir todos aquellos elementos teóricos ajenos que tengan la capacidad de ahondar en la dirección que su propio pensamiento sigue o que pueden abrir nuevos caminos al mismo. Habermas realiza sus comentarios en torno a una línea crítica, a un motivo central constante que acaba otorgando una forma nueva al

² O.c., pág. 13.

³ Cfr. Horkheimer M., *Teoría tradicional y teoría crítica*.

pensamiento comentado, de tal modo que parece que también ese pensamiento fue en origen concebido para dar respuesta a los interrogantes centrales a los que lo somete Habermas, estableciendo mil y una sugerentes correspondencias entre contenidos, autores, testimonios y citas. La reflexión que ocupa el puesto central en la interpretación de Habermas se refiere, no obstante, a una teoría crítica que profundiza, como su noción central, *en la interacción comunicativa*, — una vez que ha sido demostrado que no es posible transformar la totalidad del sistema vigente por la mera transformación de sus bases materiales.

El problema de *la visión de la filosofía en su conjunto* es otro motivo fundamental de todo el libro y responde con fidelidad a la intención original de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt cuando aquella se tematizó a sí misma en tanto que teoría, al tener en cuenta la crítica marxista a la función tradicional de la filosofía; la crítica marxista aboga por la supresión de la filosofía y su superación en la forma de teoría para la práctica revolucionaria. Habermas hace frente a la cuestión a través de considerar el término «práctica» en su sentido *clásico* referido a la interacción humana, a la praxis social general. De este modo, para Habermas la filosofía ha de adoptar un papel de «colaboradora» en una teoría de la racionalidad, en relación con las ciencias reconstructivas que esclarecen los fundamentos de la racionalidad de la experiencia y del juicio, de la acción y del entendimiento intersubjetivo. Podríamos interpretar esta noción como una reelaboración de aquel tema central de la Escuela de Frankfurt que consideraba la filosofía, en su esencia, como ilustración.

Habermas señala la contradicción que desde el principio anida en el seno de la filosofía entre la pretensión de validez universal del conocimiento basada en la razón y la restricción elitista del acceso a la filosofía a unos pocos.

«Muy distinta fue la influencia que la filosofía ejerció sobre el movimiento obrero a través de Marx. Aquí parecen caer por fin las barreras elitistas con que la filosofía se había puesto en contradicción consigo misma. Y esto era lo que tenía Marx en mientes cuando afirmaba que la filosofía, para poder ser realizada, tenía que ser suprimida»⁵.

La conclusión que extrae Habermas de este panorama marca el punto de partida para el recorrido a través del pensamiento de diversos autores a lo largo de la obra. Es la respuesta a la pregunta por el nuevo elemento *en que se ha de configurar lo filosófico tras la supresión de la filosofía que Marx anunciara:*

»Después de Hegel, el pensamiento filosófico ha pasado a un medio distinto. Una filosofía que sea consciente de las cuatro transformaciones estructurales

⁴ Cfr. Habermas, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*. Ed. Taurus, Madrid, 1981, pág. 9.

⁵ *Perfiles filosófico-políticos*, pág. 29.

mencionadas, ya no puede entenderse como filosofía, se entiende a sí misma como crítica».⁶

En el artículo titulado: «¿Para qué seguir con la filosofía?» Habermas constata que si en la época de Marx encontró su final lo que retrospectivamente fue llamado «gran filosofía», son los grandes filósofos los que hoy parece que se ven afectados por el mismo destino. En realidad, podemos afirmar que Habermas hace un libro sobre filósofos, no sobre filosofía. ¿Qué significa ésto? Aparte de la exigencia —un tanto artificiosa— de estar haciendo «periodismo filosófico», y aparte del interés por la unidad fáctica de razón teórica y razón práctica que se expresa en este tipo de pensamiento individualizado, y que, según Habermas, exige una comunicación «no sólo en el plano de los contenidos proposicionales, sino también en el plano metacomunicativo de las relaciones interpersonales», cabe decir que Habermas procura individualizar el pensamiento analizado hasta el extremo de que pierda parte de su objetividad «inter-subjetiva» y adopte una maleabilidad que le permita ser incorporado a otras categorías —las propias de Habermas— a pesar de que éstas sean muy distintas a las que subyacían originalmente al contenido de aquel pensamiento. Por eso podemos hallar la impronta personal de Habermas en todas las páginas del libro casi con la misma claridad como si se tratara de una obra que prescindiera del comentario explícito a otros autores. Habermas ha concentrado principalmente el ejercicio de la función crítica sobre la versión moderna de la racionalidad en el capitalismo avanzado bajo el poder de *lo científico y lo tecnológico como instancias ideológicas legitimadoras*; esto es conocido como *la crítica al positivismo*. Esta crítica recoge la herencia de la llamada «crítica de la razón instrumental» desarrollada por la Escuela de Frankfurt —crítica que, por otra parte, en su abstracción adialéctica deja a salvo y pasa por encima de la esencia y el contenido de la racionalidad moderna—. Y a partir de esta dependencia comienzan a fraguarse diversas ambigüedades. Podemos considerar que Habermas tiende a moverse en un campo que ha desubstancializado y alterado categorías procedentes del marxismo, desde una corriente de pensamiento que se resiste a abandonar el contenido general de la razón idealista, de la Ilustración. Es difícil afirmar la eficacia crítica de una teoría que expone un movimiento sólo *entre categorías* desligadas del contexto real, práctico y determinado, desde el que se supone que se habla y surgen las ideas.

2. Pero la obra *Perfiles* ofrece un contenido rico y denso cuyo interés en absoluto se disipa pese a las críticas posibles que se pueden realizar al punto de vista general de su autor. Pese a éstas, la obra se muestra plena de interés para dilucidar algunas cuestiones de central importancia para

⁶ *Ibid.*

la supervivencia y desarrollo actual de la teoría crítica. Antes mencionábamos como Habermas optaba por concentrar la atención principal de su obra a aquel aspecto de la sensibilidad para «los elementos repudiados y arrinconados de la historia que habían desarrollado, en el seno de su filosofía crítica, un grupo de pensadores que unían a su carácter alemán el de ser judíos. La admiración de Habermas por estos autores está en clara relación con su preocupación sobre el tema —reflejado en las páginas de *Perfiles*— de la persecución, denuncia y castigo del nazismo. Habermas exige autocritica y castigo, respectivamente, a los que apoyaron en algún momento ideológicamente al nazismo y a los que participaron activamente en sus atrocidades prácticas. Dentro de este espíritu fueron escritos los artículos sobre Heidegger —«Con motivo de la publicación del curso de 1935» (1953)— y el dedicado a Jaspers titulado: «Sobre el estado de urgencia moral en la República Federal» (1966).

Como introducción a la serie de artículos que se dedican a la figura de algún autor, Habermas incluye en el libro el escrito titulado «El idealismo alemán de los filósofos judíos» (1961). El objetivo del mismo resume y condensa el objetivo principal de toda la obra *Perfiles*: seguir el rastro del pensamiento crítico en su afán por aprehender aquello *particular* que en la historia escapa a las *determinaciones del pensamiento*, a la teoría y a la ideología, (incluidas las de signo crítico o revolucionario, o mejor dicho, concentrando fundamentalmente la atención sobre éstas). Esta preocupación, que es, a nuestro entender, lo más novedoso del planteamiento crítico de la Escuela de Frankfurt, es captada consecuentemente por Habermas, que, desde su interés por la integración de las esferas del conocimiento en una dimensión práctica, es capaz de recoger también una suerte de preocupación por todo aquello que, en el proceso cultural, queda solidificado y aislado. Habermas habla de la fusión de elementos culturales específicamente judíos: —cábala, mística, mesianismo—, con las cimas del idealismo alemán, para dar lugar a un pensamiento que, en la mezcla de profundidad y tradición por un lado, e intensa sensibilidad espiritual de carácter religioso por otro, que se manifiesta en una especial *exigencia crítica*) quiere hacerse cargo de todas aquellas dimensiones ignoradas por el confiado avance impetuoso de la filosofía de la identidad:

«La cuestión fundamental contra la que se hace añicos la autoconfianza idealista en la fuerza del concepto es la de cómo puede el mundo ser contingente si no tenemos más remedio que pensarlo como necesario. En vano labora el pensamiento contra el hecho impenetrable de que las cosas son así y no de otra manera, de que son absolutamente contingentes, de que la existencia del hombre se ve sumida en una gratuidad enigmática»⁷.

Esta aspiración, recogida, en principio, de la obra de Franz Rosenzweig⁸ supone, como es fácil de ver, un antecedente del existencialismo,

⁷ *O.c.*, pág. 37.

⁸ «La estrella de la redención».

en su preocupación por la contingencia particular del hecho de lo individual. Pero si pensamos también en lo que podríamos considerar el estado «más evolucionado» del pensamiento de la Escuela de Frankfurt, si pensamos en la *Dialéctica negativa*, observamos cómo las categorías críticas tradicionales —de la dialéctica—, reciben por parte de los autores de la Escuela una crítica en parecidos términos a la que Rosenzweig hacía dirigir al pensamiento idealista. Uno de los frutos más granados de la «crítica de la Ilustración» es sin duda la capacidad de hacer notar las limitaciones esenciales de todo pensamiento identificante —incluido el crítico-dialéctico—. El interés por superar tales limitaciones (que se imponen sobre la riqueza —inahaprensible por el pensamiento— de lo individual como tal), está presente —aunque bajo otras categorías— en el ideal de Habermas de un saber que se vuelque comprensivamente hacia el mundo de la vida en su conjunto, en especial sobre las relaciones intercomunicativas, superando la rígida codificación e instrumentalización de todas las esferas del comportamiento.

En sus propias palabras, Habermas «relata» todo el entramado de temas, motivos, orígenes y entrecruzamientos que dan lugar a la peculiar substancia de la teoría crítica y de los autores que supusieron su propio arranque original. En el verano de 1918 apareció *El espíritu de la Utopía* de Ernst Bloch. Bloch habla del peligro que corre la «*utopía*», de que, dentro del propio campo de la misma, «esquemáticos armados de un libro de citas» y «prácticos de visión estrecha» traicionen la realización de la misma durante el proceso. Por ello se revela como necesario el esfuerzo por mostrar las dimensiones de la utopía, fijándolas para las generaciones futuras. ¿Qué es esto de la *utopía* que debe acompañar al conocimiento regido por la comprobación científica en el establecimiento de la teoría crítica? Habermas afirma que Nietzsche redescubrió la vieja idea del eterno retorno para «santificar el *instante*». Y este afán por afirmar lo individual, lo único, lo que es en sí, más allá de las limitaciones y determinaciones de los conceptos; ese afán que guía, en primer lugar, la crítica al positivismo, y, más allá aún, inspira la crítica que quiere redimir al pensamiento de las propias limitaciones de la teoría crítica, es afirmado por Bloch, que denomina utopía a este nuevo ámbito del pensar crítico. Pero la palabra clave de Bloch, la esperanza, se opone a la de eterno retorno.

«Por eso, lo que hay que hacer es precisamente romper la cadena del eterno retorno y buscar utópicamente la salida a lo abierto y todavía no hallado»⁹.

El mismo motivo aparece en la obra de Adorno. Las referencias al pensamiento de Adorno constituyen, sin duda, el núcleo concentrado de lo más importante que se quiere exponer en *Perfiles*. Habermas dedica el libro entero a la memoria de Theodor W. Adorno, que fue su particular

⁹ *Perfiles filosófico-políticos*, pág. 132.

maestro. En Adorno se describe esa nueva función de la filosofía que ha de convertirse en utopía crítica para no hacer traición a la dimensión de lo individual abandonado por las categorías identificantes del pensamiento (incluido el pensamiento crítico). El pensamiento ha de tratar de entender «su propia imposibilidad», luchando contra su propia condicionada por mor de lo incondicionado. La principal intención de la *dialéctica negativa* es precisamente salvar lo que el pensamiento identificante tiene que seccionar del objeto, lo no idéntico. Por no identidad se entiende

«todo contenido de verdad que se alcanza por medio de los conceptos más allá de la extensión abstracta de éstos... la utopía del conocimiento sería abrir con conceptos lo sin concepto sin asimilarlo a ellos. Con esto queda asumida la dialéctica de lo particular y de lo universal que desarrollara Hegel»¹⁰.

Pero Adorno trata también de ir más allá de todo esto, más allá de la propia negatividad crítica y pretende ofrecer una visión *de los nuevos principios* por los que se podría regir el «estado esperado». De ese modo, en Adorno encontramos el enfrentamiento con un tema que constituye otro de los motivos centrales de la obra *Perfiles*: el que se refiere al desvelamiento y desenmascaramiento del ídolo de la personalidad subjetiva en nuestra sociedad; de esa máscara de la personalidad —del papel establecido, asumido social e ideológicamente— que genera un universo de relaciones instrumentales y cosificadas frente al que Habermas promueve la acción comunicativa libre de toda coacción; comunicación libre, identificadora y unificadora, que es el caballo de batalla del autor durante todo el libro. Desde la perspectiva crítica de la Escuela de Frankfurt este tema adquiere una nueva dimensión: el tipo de personalidad que impone el proceso de socialización es tan deficiente y limitado como la misma sociedad, y por eso es relevante y necesario, desde un interés revolucionario, al plantearse la posibilidad de un «nuevo estado», plantearse asimismo la posibilidad de una nueva forma de personalidad consecuente. Si bien los autores «clásicos» de la Escuela consideraron muy lejana la posibilidad (ya no sólo de llevar a cabo) sino incluso de precisar en qué puede consistir esa *utopía alternativa* a la sociedad capitalista de la razón instrumental, Habermas, sin embargo, hace acopio de una suerte de «optimismo filosófico» y se lanza a la tarea de intentar trazar algunas líneas generales de aquello en que pueda consistir el «estado esperado». Para ello reúne y comenta en este libro todas aquellas referencias que sobre el tema de la deformación social de la personalidad como «máscara» de una pseudoindividuación que aísla al individuo haciéndole tan sólo abierto a sus fines instrumentales privados, han vertido los autores próximos a su círculo intelectual, tratando de introducir por cuenta propia el sentimiento —más intuitivo que razonado— de la importancia que ha de tener, en la

¹⁰ O.c., pág. 148.

configuración de la nueva realidad, el sistema de la acción comunicativa libre de coacción del que Habermas es enfervorizado paladín. Se trata de la idea que, llevada hasta su afirmación más radical, Habermas ha descubierto en Adorno:

«Una individuación plena no haría más que despojarse de la costra endurecida que en la sociedad burguesa lleva pegada el ídolo de la personalidad. También en la pasión humana, el amor... la relación mimética con la naturaleza, la asimilación y acomodación que hacen entrega de sí mismas, sustituyen a la dominación técnica de la naturaleza... Esta entrega, completamente libre de toda voluntad de posesión, es, por lo demás, la única palabra con la que Adorno rompe el tabú que pesa sobre el estado esperado»¹¹.

Y, más adelante, Habermas declara expresamente:

«El estado reconciliado no se anexionaría lo extraño con imperialismo filosófico, sino que pondría su alegría en que lo extraño siguiera siendo, sin perder su proximidad, lo lejano y diverso, más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio: quien piense en esta frase se dará cuenta de que el estado así bosquejado, aunque nunca real, nos resulta, sin embargo, el más próximo y conocido. Tiene la estructura de la convivencia en una comunicación libre de coacción»¹².

Para Habermas, la práctica de una comunicación libre de coacción supone el único estado posible que podría darse entre individuos que están más allá de la «individualidad como rol», de la pseudoindividualidad normada socialmente, si bien esta comunicación supone ya por tanto la realidad de unos individuos capaces de entroncar recíprocamente con su subjetividad plena, por encima del esquematismo que en sus seres introduce la asimilación al sistema de instituciones sociales. Dice Habermas: «¿Sería realmente tan malo que la individualidad como “rango sin rangos” se realizara socialmente y no sólo una cualidad rara propia de los grandes hombres?; ¿sería realmente tan malo que los hombres se encontraran unos con otros en su simple humanidad, en lugar de pertrechados con el armamento de los signos de un status más o menos prominente?» Lo malo es que Habermas defienda públicamente la posibilidad de ese nuevo estado en que se tornara primordial la presencia de la acción comunicativa libre de coacción sin hacer pública al mismo tiempo la posibilidad de su realización, pues la realidad de la acción comunicativa no pasa de ser un fin postulado teóricamente, un puerto de llegada una vez consumada la transformación de la realidad, y no un medio práctico para que se efectúe tal transformación. ¿Cómo pensar una instalación sin más a nivel general, de la actividad comunicativa libre de coacción en el medio de las condiciones actuales? La ausencia de este proyecto concreto de posibilidad de transformación real conduce a la exposición de Habermas a los límites de un *formalismo* que contradice la plausibilidad de la realización efectiva de la nueva realidad que se bosqueja, en favor de

¹¹ *Ibid.*

¹² *O.c.*, pág. 158.

un interés que parece ser entonces, meramente teórico. Quizá en Habermas, esta actitud surja, antes que de un teoricismo utopista desesperanzado de la práctica, de una confianza ingenua en que la realidad presente ya da, con suficiente abundancia, las claves precisas para la consumación de lo nuevo conceptuado sin más mediación. (Confianza que, a su vez, vendrá propiciada, «tautológicamente», porque las posiciones de Habermas adoptan una naturaleza formal, universalista, teórica, que las hace pasar por encima de la concreción de la realidad presente).

¿Hasta qué punto entonces, un discurso como el de Habermas, determinado por el carácter formalista que se desprende de querer establecer modelos que sean tan sólo ideales, puramente teóricos, apartados, por tanto, del interés práctico, hasta qué punto decimos, no es este discurso renuente también a la contrastación pública, al resistirse a «rebajarse» al nivel de las condiciones concretas de la vida de una sociedad determinada? Es obvio que, desde esta posición, se corre el peligro de que el esfuerzo teórico de nuestro autor se vea relegado al ámbito socialmente institucionalizado de lo «filosófico» entendido como actividad en y para sí misma, que también podría recibir el nombre de «ámbito de la construcción institucionalizada de utopías —construcción, en cierto modo, socialmente funcional—.

3. El espíritu antipositivista, esto es, la crítica a la limitación absoluta —productivamente funcional— de la aplicación de la razón al discurso, bajo el único criterio de lo técnicamente útil y científicamente expresable, en vistas a la consecución de objetivos exclusivamente materiales desdeñando la consideración autónoma de las otras esferas de la realidad (o subordinándolas incondicionalmente al imperativo del avance tecnológico como el único criterio de lo que es digno de tomarse en cuenta hasta en el plano ideológico); como decimos, este espíritu antipositivista, desarrollado en el seno de la teoría crítica, es el que anima al pensamiento de la Escuela de Frankfurt a ensanchar los límites de la reflexión en busca de lo utópico, del estado de cosas aún no realizado, de la sensibilidad por lo individual en sí mismo, por los elementos repudiados tanto por los imperativos técnicos y utilitarios como por el universalismo abstracto de las teorías. Toda esta reflexión supone, históricamente, un avance transcendental en torno al concepto de *liberación*. Se trata de la sensibilidad que se halla en el fondo del pensamiento de W. Benjamín y que Habermas expresa de la siguiente manera:

«Ahora bien, en esta tradición que se remonta a Marx, Benjamín fue uno de los primeros en subrayar otro momento más en el concepto de explotación y en el concepto de progreso: junto al hambre y la represión, el fracaso; junto al bienestar y a la libertad, la felicidad... ¿no será posible una emancipación sin felicidad y vacía, lo mismo que es posible un bienestar relativo sin superación de la represión?»¹³

¹³ *O.c.*, pág. 329.

En torno a la respuesta de esta pregunta se dedicaron los esfuerzos más granados de la nueva teoría crítica, que, sin perder su vinculación con las categorías clásicas del materialismo dialéctico, desarrolló la Escuela de Frankfurt; y al comentario y valoración de esta fuente de pensamiento crítico se dedica la obra *Perfiles*.

Habermas es capaz de valorar diversos contenidos filosóficos, aunque sean dispares, para reconstruir un panorama de la teoría crítica que asume las distintas interpretaciones para integrarlas en una *línea común* de pensamiento —a la que también se suma el autor a través de su ideal de la acción comunicativa—: superar la reducción positivista del materialismo histórico abriendo el conocimiento a nuevos campos de la realidad, a diferentes formas de relación entre los hombres y de éstos con la naturaleza, lo que trae consigo cambios ideológicos y culturales más allá de la mera transformación de las estructuras sociales y económicas, y asegurando una transformación de la realidad que esté a salvo de la reducción positivista que frustra las potencialidades revolucionarias.

4. Aunque la intención fundamental de Habermas es la de abrir los horizontes de la teoría crítica salvándolos de la reducción positivista, en general esta intención se ve fuertemente condicionada por la tendencia a retornar acríticamente a los ideales de la Ilustración para evidenciar la reducción que es objeto de la crítica.

La Escuela de Frankfurt, en su conjunto, muestra de igual forma en su obra el condicionamiento que supone realizar la crítica desde las mismas categorías que subyacen, a nivel ideológico, al propio estado que es objeto de crítica, por más que dichas categorías mantengan un velo de «impunidad» respecto a la formación de la realidad vigente como ideales que no se llegaron a realizar. La «teoría dialéctica del progreso» a la que se refería Habermas no sería tal si no partiera de una consecuente posición materialista respecto al autodesenvolvimiento de la historia, descubriendo la ligazón incuestionable que une a esos venerados ideales de la Ilustración con la realidad social y económica del nuevo modo de producción y la nueva formación social de las cuales esos ideales han constituido la necesaria legitimación ideológica para llegar a ser dominantes.

Se puede decir, por todo ello, que Habermas y la Escuela de Frankfurt son antipositivistas antes que revolucionarios. O son sólo revolucionarios desde la constatación de la contradicción entre los ideales de la Ilustración y la reducción a la que ha llegado la evolución del capitalismo. Esta concepción supone, como hemos dicho, una fuerte condición limitadora en el esfuerzo crítico de cara a que éste sea capaz de partir, en la práctica, de posiciones ideológicas que sean real y radicalmente revolucionarias. (Es un hecho que, desde las categorías del pensamiento burgués —formalismo, individualismo-substancialismo, etc.— tan sólo se llega a la costra del ídolo de la personalidad, y no al individuo realizado colectivamente, y desde esas categorías sólo suele expresarse la impoten-

cia de una doctrina que teniendo que ser revolucionaria, tan sólo suele ser hermenéutica teórica, pues esas mismas categorías fomentan una actitud de separación formal entre los ámbitos teórico y práctico).

Frente al concepto substancial de razón (o su par antagonista, la razón instrumental), que aparece como noción central, en muchas ocasiones, en el sistema de pensamiento de la Escuela de Frankfurt, una teoría consecuentemente crítica-revolucionaria defenderá el concepto de una razón determinada por el interés, por la mediación de lo histórico. De ese modo, la razón instrumental ya no sería negativa esencialmente porque fuera instrumental, (lo cual sería plantear las cosas a un nivel excesivamente abstracto), sino porque es la racionalidad propia del capitalismo avanzado, si bien ahora, en la mediación histórica actual, sea esa «instrumentalidad» el carácter que la define, categorialmente, como negativa.

5. También el formalismo desde el que Habermas define su concepto de razón redundante, en última instancia, en beneficio de salvaguardar *la substancia idealizada de la Razón en sí misma* —que es, en realidad, y aunque no se reconozca, un modelo determinado de razón: el que rige, desde el siglo XVIII, desde la Ilustración, para bien y para mal (según el momento histórico o la circunstancia concreta que se considere) la sociedad capitalista moderna y contemporánea.

Por eso, de la lectura de *Perfiles filosófico-políticos* se extrae la conclusión de que la Escuela de Frankfurt desarrolló su actividad filosófica *en medio de una contradicción nunca resuelta* entre las exigencias de fundamentación material e histórica de las categorías del pensamiento para establecer unos principios radicalmente nuevos de una teoría auténticamente revolucionaria (propias de la teoría crítica de orientación marxista), y la tendencia a establecer estos principios en base a los viejos ideales nunca realizados de la Ilustración —sin caer en la cuenta de la naturaleza social e histórica de tales ideales—. Esta contradicción se debe a que el potencial crítico de los pensadores de la Escuela había surgido precisamente, a raíz de comparar lo que la Modernidad portaba, a nivel ideológico (desde los albores de su dominio) con respecto a la opresiva realidad que ha producido, y al mermado contenido de su ideología en el presente. La perspectiva crítica de la dialéctica de la Ilustración se centra en la constatación de que el desarrollo del proceso de racionalización en la Modernidad ha consumado el progreso científico a cambio de sacrificar los ideales liberadores del movimiento de emancipación burguesa y de embarcar a la ciencia en una autocomprensión objetivista que la desvincula de todo tipo de planteamiento de cuestiones filosófico-prácticas más allá de la mera autojustificación del sistema. Pero esta dialéctica olvida que aún esta función sólo puede ser llevada a cabo consecuentemente desde una teoría crítica, que, en la situación actual, ha de ser en primer lugar autónoma, y desvincularse de las categorías que están a la base de la cultura vigente. Una teoría que se plantee tener consecuencias trans-

formadoras en la práctica ha de partir de una autorreflexión crítica sobre *la base* que le dio origen tanto a ella como a la propia realidad que en teoría pretende transformar: *la ideología de la Ilustración*; (de la que la Escuela de Frankfurt se siente excesivamente obligada).

En el pensamiento de Habermas, la contradicción reseñada parece manifestarse fundamentalmente a través del antagonismo que existe entre la exigencia crítica de unidad de teoría y práctica (teoría desde y para la práctica) que es la posición que subyace —una vez que la filosofía se hace cargo del *interés crítico* y se convierte en teoría crítica— detrás del imperativo histórico de la supresión de la filosofía, y el teoricismo formalista de que están revestidas todas las posiciones de Habermas, a pesar de su perspicaz criticismo. A partir de esta disparidad de principios, la obra *Perfiles* queda configurada como un entramado de motivos críticos que llevan a la postulación de la insuficiencia de las categorías teóricas críticas tradicionales, la valoración de la crítica al ámbito ideológico de nuestra sociedad, y la importancia de la valoración de la acción comunicativa para la constitución de un nuevo tipo de realidad. Al mismo tiempo, todo eso se hace situando como centro de la reflexión, por lo general, al concepto acríptico de Razón, promoviendo un tipo de conocimiento teórico anclado en unas categorías que al no buscar la fundamentación histórica y material de los contenidos propuestos, se mantienen en el seno de un estéril teoricismo, alejado de perspectivas revolucionarias prácticas. Desde este punto de vista, parecería que el plan original de Marx, invocado al principio de *Perfiles*, «suprimir la filosofía para realizarla» habría quedado aquí traicionado. Pero los propios comentarios que constituyen el contenido del libro nos orientan sobre la posibilidad de —a partir de la concepción que toma a la contradicción como base de las relaciones entre los elementos de la realidad—, henchir las nociones de Habermas de: entrega, unidad y rompimiento de lo individual en sí mismo, en orden a suscitar un movimiento efectivo del sujeto y de la misma realidad objetiva de cara a *la superación práctica* de esas relaciones contradictorias transformándolas en un nuevo tipo de relación, de naturaleza distinta.

Las aportaciones, no obstante, críticas, que Habermas ofrece en la obra —que pueden ser consideradas como una autorreflexión de la Escuela de Frankfurt sobre aspectos esenciales de la teoría crítica—, iluminan profundamente las contradicciones a que han de enfrentarse hoy aquellos que busquen para la teoría crítica *un nuevo suelo* que, asumiendo la necesidad de la apertura al campo *de lo utópico* (anticipado por Habermas y los autores que éste comenta, con conceptos como comunicación, entrega, inconsciente colectivo histórico, etc., a fin de no verse reducido al opresivo instrumentalismo), no puede, por otro lado, abandonar *un ápice* la mediación dialéctica y materialista que busca la conversión en *realidad transformadora y transformante* —en el mundo aquí y ahora—, del esfuerzo teórico por anticipar lo nuevo y orientar el camino hacia la liberación.

Eso sólo se conseguiría sometiendo este esfuerzo a una *actitud revolucionaria*, que rompa con la actitud —fomentada por el positivismo— de la escisión entre la teoría y la práctica.

José A. GONZÁLEZ SORIANO