

La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt como proyecto histórico de racionalidad revolucionaria

José Antonio GONZÁLEZ SORIANO

Resumen

Una síntesis de las disposiciones esenciales de la llamada Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt pone de relieve la relevancia y persistencia de la noción de *dialéctica de la Ilustración*, por la que se manifiesta, como carácter constitutivo de la cultura moderna, el enlace entre racionalización productiva y deformación instrumentalista de las relaciones sociales. Al mismo tiempo, la forma dialéctica de las categorías de la Ilustración propicia el desvanecimiento de las teorizaciones críticas comprometidas con la reformulación de los ideales ilustrados.

A partir de las condiciones epistemológicas establecidas por el desarrollo de dicha dialéctica, la restauración de las condiciones de posibilidad de la Teoría Crítica implica la conexión sistemática de una actitud materialista y hermenéutica en el análisis de la determinación histórica del conocimiento. El concepto de *interés histórico* coadyuva a la elaboración de dicha posibilidad, abriendo espacios de reflexión para el replanteamiento revolucionario de la Teoría Crítica, recuperando la noción extrema de *experiencia* histórica formulada por los autores más significativos del proyecto original de aquélla.

Palabras clave: Teoría Crítica, Dialéctica de la Ilustración, Racionalidad Instrumental, Racionalidad Revolucionaria.

Abstract

The synthesis of the Critical Theory's called essentials shapes shows the remaining and relevance of the Enlightenment Dialectic's notion. With this we

can notice the relation between productive rationalization and social relations' instrumental deformation, as constitutive character of modern culture. At time, the dialectic nature of Enlightenment's categories propitiates a melting of critical theorizations engaged with reformulated Enlightenments's ideals.

This dialectic establishes some epistemologic conditions for the restoration of Critical Theory's possibilities conditions. Around these, we feel necessary a sistematic connection among materialist and hermenutic attitude on the analysis of knowledge's historic determination. *Historic interest's* concept allows the elaboration of that alternative, opening ways of reflection to Critical Theory's revolutionary restating. This objective requires the recovering of historic *experience's* extreme notion, formulated by original project of that's most significative authors.

Keywords: Critical Theory, Enlightenment's Dialectic, Instrumental Rationality, Revolutionary Rationality.

1. La disposición esencial de la Teoría Crítica

Entendemos por *Teoría Crítica* el proyecto fundamental que caracteriza a la conocida como *Escuela de Frankfurt*: el grupo de pensadores aglutinados en torno al Instituto de Investigación Social de la ciudad alemana, fundado en 1923. Según R.J. Bernstein, "la Teoría Crítica se había distinguido de la teoría social 'tradicional' en virtud de su habilidad para especificar aquellas potencialidades reales de una situación histórica concreta que pudieran fomentar los procesos de la emancipación humana y superar el dominio y la represión".¹ La Teoría Crítica procuraba dar cumplimiento a esta pretensión revalorizando para dicho fin los momentos fundamentales de la tradición ilustrada europea. En lugar de solaparse sin más con un conjunto de intenciones eminentemente rupturistas, la Teoría Crítica quería acreditarse como aquella única instancia que, en un mundo administrado por completo por la razón técnica o calculística, podía guardar memoria de la razón substantiva (denominada Vernunft en la filosofía clásica alemana). Para hacer factible el sentido de ambos propósitos (virtualidad emancipatoria y reintegración racional), la Teoría Crítica se autoconstruyó como teoría de la cosificación tardo-capitalista, habilitada esencialmente para desempeñar una crítica ideológica

¹ BERNSTEIN, R.J. (ed.) (1988), p. 23.

inmanente y para formar, como consecuencia, la disposición estructural de una *conciencia revolucionaria*. El principal resultado de esta actitud teórica se concentra en el debate en torno a las categorías: *razón instrumental* y *dialéctica de la Ilustración*.

El concepto de *razón instrumental* posee un carácter de denuncia que descalifica el sentido dominante de la racionalización social en la cultura moderna. En la definición clásica de *zweckrationalität*, Max Weber considera a ésta la que determina una “acción subjetivamente racional con arreglo a fines”² y desde su prevalencia la función racionalizadora de la Modernidad presenta la impronta opaca de lo puramente técnico y pragmático. Aunque el mecanicismo, como esencia cultural, se revele considerablemente eficaz en el ámbito tecnológico, adquiere sin embargo una dimensión siniestra cuando oficia como principio de la integración social, pues entonces se reduce a un mero ejercicio de expansión totalitaria del orden político. Como señala Jacobo Muñoz, se trata en este caso de una “pseudoracionalización cuyo coste anímico resulta incalculable y que se traduce en ese intento de *adaptarse* u *homogeneizarse*, al que el individuo se ve constantemente forzado.”³ La *adaptación* o acomodación amenaza convertirse, bajo el predominio social de la *racionalidad instrumental*, en el criterio único al que puede acogerse *cualquier* comportamiento subjetivo, en tanto que la idea de *progreso* como fin en sí fomenta el continuo espejismo de que la realidad establecida es al mismo tiempo el *ideal* al que podemos aspirar. Esta paradoja abismal, de estirpe kafkiana, fue señalada por Horkheimer⁴ como el rasgo característico de la cultura contemporánea y el principal obstáculo al que se enfrenta hoy el pensamiento crítico de aspiraciones radicales.

En efecto, la formalización extrema de la racionalidad (propiciada por una metodología científica históricamente consolidada) y su propensión globalizante (en correspondencia con el carácter expansivo del sistema capitalista de producción e intercambio), dan lugar en la era contemporánea a una hibridación políticamente efectiva de actitud positivista y convicciones totalizadoras de índole metafísica. La disposición *desencantadora* que caracteriza a la Modernidad impone a la metafísica de la cultura dominante una suerte de desrealización consistente en la absolutización de lo fenoménico en su actualidad sucesiva (a lo que se atribuye toda la carga de sentido que en nuestra época se puede tomar en cuenta).

La traducción política de esta disposición cultural produce una imagen de

² WEBER, M. (1979), *passim*.

³ MUÑOZ, J. (1984), p.127.

⁴ Cf. HORKHEIMER, M. (1969), caps. I y II.

la totalidad social como objeto inerte, abandonado a su propia circulación histórica. En efecto, el secreto de las actuales recetas legitimatorias consiste en solapar entre sí el plano funcional del modo histórico de producción, en su dinámica desenfrenada, con una presentación falsamente orgánica de las relaciones sociales, en la que se hacen pasar por condiciones necesarias del desenvolvimiento económico la apropiación privada del trabajo y del beneficio concomitante. Esta nivelación del plano técnico-funcional con los rasgos determinantes de las relaciones sociales alimenta el espejismo de una plena libertad de autorrealización (colectiva e individual), exclusivamente orientada por la facticidad del desarrollo productivo, pero que no es otra cosa que la máscara de la adaptación pasiva a la lógica autosuficiente del capitalismo monopolista.

Con tales limitaciones, el sistema ideológico de la Modernidad conlleva, a más o menos largo plazo, el agostamiento y la trivialización del conjunto de las necesidades e intereses históricos en su dimensión individual, en un proceso de empobrecimiento vital devastador. Esta percepción amenaza con un efecto tan atrozmente disolutivo, que induce en la contemporaneidad la compulsión a una nueva solidaridad mecánica, que se instituye autónomamente en la ciega necesidad de reproducir los sistemas sociales y su sentido marcadamente instrumental. La disposición de la *dialéctica de la Ilustración* conduce, por tanto, a esta suerte de hiperrealismo, que podemos ver sugerentemente representado en la obra kafkiana: “El mundo de Kafka aparece dotado de una concreción casi sobrenatural. Todo es inestable, tambaleante, precario, pero al mismo tiempo desesperadamente inmutable y como petrificado”⁵. De esta suerte, el talante del pensamiento factualizado tiende a retornar a una percepción en clave mítica de lo real, desbordando, en una paradójica regresión a los orígenes, los tradicionales principios de ordenación del pensamiento ontoteológico.

El dios cristiano, en cualquier caso, ha sido sustituido en la Modernidad por el principio social de racionalidad. Con esta afirmación puede expresarse sintéticamente la carga de ambivalencia en que discurre el proceso de modernización: a su impronta de secularización de todos los órdenes de la vida se solapa la aspiración metafísica a que el progresivo desarrollo de la racionalidad conceptual-objetivizadora suponga el movimiento moral hacia la verdad. Ante esta situación, la principal potencialidad de la Teoría Crítica consiste en hacer patente la naturaleza legitimatoria de la actual ideología dominante sobre la realidad opresiva del capitalismo desarrollado. En efecto, la estruc-

⁵ MOSÈS, S. (1997), p. 194.

tura de una racionalidad máximamente sesgada hacia la instrumentalidad puede simbolizar el principio de legitimidad ausente, haciendo valer la metonimia eficacia=poder como metáfora de la Verdad (amparada bajo la hegemonía histórica de la racionalidad objetivizadora en Occidente). A partir de esta metáfora básica, se encadenan otras absolutamente significativas, cohesionadas por las categorías preeminentes de la filosofía: *verdad=identidad=esencia=universal=universalidad* (esta última como forma misma del Principio de Legitimación).

2. La ambivalencia histórico-cultural de la Ilustración

La contradicción entre las dos vertientes de la corriente ilustradora (la crítica racionalizadora y el idealismo subjetivo), se viene prolongando irremediablemente en la historia dando lugar a la *dialéctica de la Ilustración*. Habermas⁶ cifra en la filosofía del joven Hegel las claves más representativas de esta dicotomía, entre una totalidad ética que busca recomponerse intersubjetivamente y el pensamiento de la identidad del *todo* bajo la figura de la autoconciencia, como unidad de la individualidad y la universalidad. La ambivalencia histórica que caracteriza a la Modernidad puede ser descrita como una peculiar dialéctica por la que el designio, aparentemente humanista, que entrelaza la influencia de las ciencias humanas y la expansión de la racionalidad centrada en el sujeto, se vuelve en su contrario: en expresión de Habermas, “el amortiguamiento o incluso destrucción de las relaciones dialógicas convierte a los sujetos vueltos sobre sí mismos en objetos los unos para los otros y sólo en objetos”⁷. En el desarrollo de la Ilustración se consolida una representación de la *identidad* como resultado de la acción racional técnico-productiva; una entidad desprovista de significado social propio en la medida en que éste se ha ido solapando con el valor puramente de cambio que atañe a una mercancía cualquiera.

La inteligencia crítica de esta constelación histórica presenta líneas de definición claramente diferentes si nos referimos a la primera generación de la Escuela de Frankfurt (Adorno y Horkheimer), o a la segunda (Habermas). La noción de *dialéctica de la Ilustración* elaborada por los primeros⁸ se caracteriza por la presencia de un horizonte utópico (acotado, en su extremo, por referencias teológico/escatológicas) y por el misterio de la declaración

⁶ HABERMAS, J. (1989), cap. 2.

⁷ HABERMAS, J. (1989), p. 295.

⁸ HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th.W. (1994).

programática de una autoilustración de la Ilustración, movida por la exigencia de un “contenido de verdad que se alcanza por medio de los conceptos más allá de la extensión abstracta de éstos”, tal como expresaba Adorno en su *Dialéctica negativa*.⁹

Desengañado de la fertilidad práctica de planteamientos tan globalizantes, Habermas adopta la estrategia de abordar la crítica social a través de la relevancia mostrada en la Modernidad por el pensamiento filosófico en el ámbito de la Epistemología. Esta es la premisa de la que arranca *Erkenntnis und Interesse*,¹⁰ libro que explora la posibilidad de fundamentar una versión de la Teoría Crítica desde los principios de una concepción no cientista del conocimiento, llevando hasta sus últimas consecuencias la célebre disputa sobre el positivismo en la sociología alemana de los años sesenta. Sin embargo, los elementos categoriales con los que Habermas pretende dar forma a esta empresa (filosofía del sujeto y trascendentalismo, noción puramente formal de emancipación) habrían a la postre de resultar incompatibles con la perspectiva crítica de rango materialista, que el autor aún trataba de incorporar desde la inveterada filiación marxista de la Escuela de Frankfurt. Posteriormente, Habermas reconduce sus esfuerzos hacia el diseño de las condiciones de posibilidad normativas de un modelo crítico sobre la sociedad contemporánea, en cuanto lastrada por deformaciones culturales sólo conceptualizables en una visión funcional/estructural de la “dialéctica de la Ilustración”. Este bloque dará forma a la *teoría de la acción comunicativa*.¹¹

Como disquisición previa a la misma, Habermas procura ilustrar la idea programática de que la racionalización moderna supone ante todo un proceso de diferenciación, conducente al surgimiento de tres esferas distintas de valoración de la acción humana: los ámbitos cognitivo, moral y expresivo de la racionalización cultural. Para justificar el sentido históricamente positivo de esta división (que recuerda los paradigmas que Kant propuso para estructurar filosóficamente los principios de la cultura ilustrada), Habermas modifica ligeramente el punto de vista de Weber señalando que el surgimiento de la moralidad universal y de las concepciones legales universales representa un tipo de racionalización distinto categorialmente de la racionalidad en sentido formal y burocrático. Habermas refuta el patrón autodestructivo (o dialéctico) del espíritu ilustrado que se desprende del análisis del proceso de modernización racional desarrollado por Weber, en la intención de salvar de la crítica todo aquello que considera fundamento de valores irrenunciables de

⁹ ADORNO, Th. (1986).

¹⁰ HABERMAS, J. (1982).

¹¹ HABERMAS, J. (1992).

la Modernidad: los conceptos genéricos de igualdad, respeto a la individualidad y equivalencia ética. Valores desde los que se plantea reconstruir el sentido de las principales líneas de pensamiento alternativas a la corriente de Ilustración, es decir, las filosofías de Marx y Nietzsche.

La reconstrucción que, en efecto, Habermas lleva a cabo del *materialismo histórico*¹² desarrolla el esbozo resultante de superponer al esquema más básico de dicha teoría (infraestructura/superestructura) la división especial que caracteriza a la filosofía kantiana (conocimiento científico/moral-derecho/arte). Esta propuesta de enlace responde a una interpretación en clave evolucionista de las aportaciones del materialismo histórico, como si fueran el resultado del progreso cultural inmanente a la Ilustración (desestimando así en buena medida las raíces ideológicas que dan naturaleza a la *revolución teórica* de Marx).¹³ Particularmente, el concepto marxista de *relaciones de producción*, determinante en cuanto introduce la división y la contradicción en todos los ámbitos de la sociedad (el conflicto histórico de intereses), deja su lugar en la presentación de Habermas a la relación entre sistemas de acción, dando por supuesta la presencia de un fondo de vida social genérico y unitario, en el que se fragua el orden “natural” de los mismos. En el concepto (difícilmente delimitable) del *mundo de la vida* (o de la integración social), Habermas¹⁴ va a creer descubrir el rastro de una modernidad ilustrada que aun alberga un sentido substancial de progreso a partir de sus valores intocados.

Junto con esta convicción se sustenta una disquisición analítica esencial para el esquema sociológico de Habermas: la distinción entre *razón sistémica* y *racionalidad de la acción*,¹⁵ que deja sin lugar la viabilidad objetiva del concepto de *razón instrumental* (clave en el desarrollo anterior de la Teoría Crítica). Por medio de dicha separación el autor puede considerar como una cuestión de orden secundario (relativa tan sólo a la lógica interna de la racionalidad sistémica) el proceso, denunciado por Weber y la antigua Teoría Crítica, de instrumentalización y cosificación de la conciencia social. Al mismo tiempo puede reabsorber (more hegeliano) esta disfuncionalidad creciente como una consecuencia indivisible de la propia lógica de la modernización, interpretándola como ocasión propicia para que la racionalidad esencial de la Modernidad (ligada a la acción comunicativa), pueda históricamente desplegar sus propias facultades de resistencia a la objetivización. El

¹² HABERMAS, J. (1983).

¹³ ALTHUSSER, L. (1976).

¹⁴ HABERMAS (1992), *passim*.

¹⁵ HABERMAS (1992), vol. I, cap. I.

desarrollo de la Modernidad ilustrada queda así provisto de un poderoso *factum* interno a través de sus propias turbulencias.

Salta a la vista que las resonancias optimizadoras y teleológicas de este pronóstico no proceden ya directamente de la tradición filosófica enmarcada en la *dialéctica de la Ilustración* (Kant, Hegel, Marx, Nietzsche...), sino que su contexto (tanto de *descubrimiento* como de *justificación*) se halla en el acervo del pragmatismo norteamericano. En esta línea de pensamiento, el análisis de la historia desde un modelo en que el materialismo se troca en objetivismo, incluye el diseño de cierta dirección evolutiva histórica de perfeccionamiento funcional. El contenido de tal teleología adopta un significado moral inmanente a través de la resolución de Peirce de dotar de significación ética el compromiso epistemológico de rango universal por el consenso. De igual modo, el concepto de *mundo de la vida*, en su versión habermasiana, recoge el motivo de un hipotético progreso en el aprendizaje moral de la especie que confiere un carácter idealizado al devenir histórico, a la vez que lo dota de un *sujeto* homogéneo, de rasgos universalistas, en cuanto a la conformación de su *espíritu*.

Sobre este planteamiento opera fehacientemente una imagen idealizante en la que rasgos procedimentales de la racionalidad formal se ponen en conexión con las convicciones fundamentales de la Sociología académica burguesa, para concluir que los atributos esenciales de la sociedad moderna son el resultado de una evolución civilizatoria, por la que la racionalidad ha ido sin cesar extendiéndose hasta constituir el entramado básico de las relaciones sociales. En esta interpretación los ordenamientos e instituciones resultantes aparecen como modelos de vinculación orgánica prestos a optimizar la dinámica de satisfacción de las necesidades (tanto materiales como morales) de los ciudadanos.

Desde esta perspectiva, no obstante, es imposible aclarar los rasgos históricos de la situación que da lugar al constructo del positivismo instrumental contemporáneo, que se presenta tan sólo como resultado de una indiferente mecánica de la razón (por la que el aspecto técnico de la misma prevalece sistemáticamente sobre su dimensión interactiva). En consecuencia, queda ineludiblemente relegada la intención primordial de la Teoría Crítica: desentrañar el carácter de los condicionamientos socioculturales desde los que obtiene su preeminencia la ideología dominante contemporánea, como medio para desencubrir las tendencias cosubstanciales a la estructura general de la razón en la cultura occidental. Y tan sólo dicho análisis poseería la virtualidad de prevenir el fatalismo histórico que acompaña al desarrollo de la Revolución, que asiste impotente a la reproducción de la orientación instru-

mentalista de la cultura y el orden social en el desempeño autonomizado de una racionalidad inadvertidamente deformada.

Asimismo, la configuración de conjunto de la Teoría de la acción comunicativa parece olvidar que el aspecto comunicativo de la razón sólo tiende a alcanzar prioridad en la Teoría Crítica como consecuencia del impulso generado por el principio de autodeterminación colectiva (y no al contrario, esto es, que el aspecto comunicativo-procesual de la racionalidad sea el fundamento de su orientación emancipadora). Con esta disposición al dominio racionalizado del devenir histórico, como si de un objeto a nuestra disposición se tratara, se manifiesta la conexión ineluctable entre la postulación de un fin de la historia y un sujeto de la misma, (tópico esencial de la metafísica de la modernidad, que en la tradición del pensamiento marxista ha expuesto y criticado brillantemente L. Althusser)¹⁶ y la profunda coherencia entre la “metafísica crítica de la comunicación” y la tradicional “metafísica del trabajo”. Si la conceptualización de las carencias de la racionalización social del mundo contemporáneo se hace depender de un análisis formal previo de la racionalidad de la acción, el sentido crítico de la Teoría social así alumbrada parece postergarse a la exigencia de una descripción perfecta y totalitaria de la racionalidad. Con este desplazamiento se desdeña aquella intuición clave de la Teoría Crítica que Adorno acertó tardíamente a formular en el frontispicio de la *Dialéctica negativa*: “La situación histórica hace que la filosofía tenga su verdadero interés allí precisamente donde Hegel proclamó su indiferencia en lo carente de concepto, en lo particular y especial...”¹⁷

3. Renovación de las condiciones de posibilidad de la Teoría Crítica

La perspectiva de crítica ideológica generalizada que subyace a la formulación de la Teoría Crítica propuesta por Adorno y Horkheimer es sometida a una implacable reconsideración en diversos pasajes de la obra de Habermas de los años ochenta, especialmente en *El discurso filosófico de la modernidad*¹⁸. En ese texto se hace especial hincapié en la paradoja de autorreferencialidad que afectaría a la *antigua* Teoría Crítica al tener que recurrir como criterio a la vez de reconocimiento y denuncia de la ideología occidental contemporánea a los mismos fundamentos normativos de la cultura de la

¹⁶ ALTHUSSER, L. (1980).

¹⁷ ADORNO, Th.W. (1986), p. 16.

¹⁸ HABERMAS (1989), *Der Philosophische Diskurs der Moderne*.

Ilustración/Modernidad a los que se hace objeto de una crítica totalizadora. Habermas pretende hacer constar en todo momento que el pensamiento de la reflexión se da en el medio de una dialéctica irrefragable: toda reflexión sistemáticamente radical ha de acabar por necesidad disolviendo su propio fundamento. Sin embargo, la estela de autorreferencialidad denunciada por el autor en el despliegue original de la Teoría Crítica se desvanece a partir de la conciencia sobre el carácter de *hecho histórico* (y no mera construcción teórica), que subyace a la crítica materialista de las ideologías. Como tal hecho, la Teoría resulta ante todo expresión necesaria del interés de lo oprimido y explotado dentro del medio cultural; una manifestación (como habrían apuntado en este contexto Adorno y Horkheimer)¹⁹ objetiva e histórica que surge directamente de la presencia real de la carencia o el sufrimiento en la vida social.

Pero con esta indicación retornamos sin embargo a la esfera de pensamiento delimitada por la obra temprana de Habermas: *Conocimiento e interés*.²⁰ A pesar de sus paradojas intrínsecas, cabe considerar que este texto marcó un hito peculiar en el desarrollo histórico de la Teoría social Crítica. En él aparece la requisitoria contra el positivismo en una línea que discurre entre los planos de la epistemología y la crítica ideológica, a partir de la convicción desarrollada de que la razón es immanente a un interés que la orienta y condiciona.

Podemos preguntarnos al respecto con el autor qué tipo de espacio media entre la estructura instintiva de nuestras necesidades, y la determinación social de las mismas desde los principios de una ideología desarrollada históricamente, que se presentan bajo la forma de ideales de vida. Aquí se hallaría el ámbito propio del *interés*, concebido a la vez tanto como categoría epistemológica como económico-política. Un concepto tal brota directamente de la célebre filiación “freudomarxista” que constituye uno de los más relevantes signos de identidad de la Escuela de Frankfurt. En el pensamiento de Freud, efectivamente, los instintos bordean el límite entre lo somático y lo imaginativo, y los fenómenos psíquicos se constituyen a la vez como “fuerza” y como “significado” (son al mismo tiempo facticidades y significantes). En referencia al psicoanálisis, cabe hablar de una profunda combinación entre lo económico y lo hermenéutico; y una relación claramente paralela puede sugerirse, en perspectiva histórica, del enlace que se produce entre el *interés* y la formación de los principios ideológicos de clase y grupo social. Aunque la perspectiva en la que Habermas plantea su discurso es de carácter transcendental

¹⁹ (1994).

²⁰ HABERMAS (1982).

(equiparando el concepto de interés y el de necesidad del grupo en cuanto especie, restando así el núcleo de legaliformidad histórica del primero), su trama expositiva puede sugerir una interpretación que contemple como categoría fundamental la de un interés críticamente revolucionario, que determine a la teoría del conocimiento a definirse como teoría social crítica y que, en aras de su realización práctica (emancipatoria), promueva su vinculación con los principios de una caracterización materialista y dialéctica de la historia.

En su vertiente epistemológica, la analogía probablemente más ilustradora del sentido que cabe conferir a la vinculación del *conocimiento* con el *interés* se halla, sorprendentemente, en los planteamientos de la *Crítica del Juicio* kantiana. La regularidad que en la esfera de lo particular pretende introducir el principio a priori de la Facultad de Juzgar, se muestra particularmente semejante a la función de *legaliformidad* que una valoración críticamente hermenéutica de la particularidad histórica podría habilitar a través de la noción de *interés*. La estructura conceptual que de aquí surge vendría a reclamar la transformación de la idea de sujeto, monológico y autoidéntico, que discurre por las líneas de fuerza de la Ilustración. La categoría de *sentido ideológico* (apoyada en la noción de *interés histórico*), es capaz asimismo de mostrar la versatilidad de la Teoría Crítica para trascender la carga idealista contenida en la dicotomía *validez/poder* (como *locus* central del pensamiento ilustrado). Pues dicho *sentido* hace referencia a una dimensión de principio o valor (validez) de las realizaciones culturales que sólo es pensable y practicable desde las determinaciones de su fundamentación histórica (constelaciones socio-históricas de poder). Señala a este respecto Habermas en *Conocimiento e interés* que una ciencia histórica entendida como mera narración objetivizada neutraliza las consecuencias que nuestra ineludible vinculación con el desarrollo social y cultural implica para la orientación de nuestra praxis. La peculiar naturaleza metodológica del tratamiento científico de la historicidad exige en consecuencia una imbricación de procedimientos empírico-analíticos y hermenéuticos que responda a la doble naturaleza (aparentemente contingente y aparentemente necesaria) de los fenómenos sociales, determinada por la configuración orgánica de las tendencias que subyacen a los mismos. La legaliformización sistemática del proceso de producción de sentido sería, por tanto, el objeto de cierta hermenéutica, capaz de adoptar una peculiar función crítica a partir de su entrelazamiento con el materialismo histórico/dialéctico.

Pero las sugerencias más fecundas en este terreno provienen, una vez más, del proyecto original de la Teoría Crítica (en particular, de la obra temprana de Adorno), en un singular contexto marcado por la afinidad (en pala-

bras del propio autor, asombrosa y chocante), que existiría entre la filosofía interpretativa y ese tipo de pensamiento que prohíbe con el máximo rigor la encarnación imaginaria de disposiciones intencionales en la realidad: el *materialismo*. Adorno expresa la intención de “captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico”.²¹ La transitoriedad absolutamente presente al acontecer histórico se reviste (en la facticidad absoluta de su devenir), de los rasgos de perennidad y fatalismo de las fuerzas míticas. De este modo, la legaliformidad que el punto de vista del materialismo dialéctico puede introducir en el conocimiento histórico reviste a la vez la determinación estructural de desarrollarse como forma contingente de interpretación (como fuente concreta de sentido).

La dialéctica que envuelve a la idea de una “historia natural”, tiene correspondencia con un concepto de producciones culturales históricamente atemporales (presentes bajo diversas formas en largos períodos y altamente condicionantes de los procesos históricos tanto a escala colectiva como individual), que cabe proponer como concepto clarificador de la interpenetración de un ejercicio crítico interpretativo con las categorías de la legaliformidad científica de la historia. Una vía de desarrollo para este argumento puede surgir desde una lectura estructuralista de la noción cuasitrascendental de *mundo de la vida*, que Habermas presentaba como núcleo de la Teoría de la acción comunicativa. Desarticulando en dos ámbitos diferentes el entramado que el autor pretende pensar unido a través de dicho término, accedemos a la consideración de dos planos diferentes de posibilidad de la función racional:

(1) El aprendizaje del mundo organizado a través de la reciprocidad continua de expectativas de comportamiento (el mundo socializado), es el origen, por un lado, de la dimensión simbólica de nuestra percepción de la realidad, a partir de la que se genera una forma de racionalidad que cabría llamar *simbólica* o *narrativa*. (2) Pero en la misma estructura del hecho de la intersubjetividad se hallaría la base de constitución de la función lógica que revisita culturalmente el conocimiento, como aprehensión de su sistemática facticidad. En este marco se instituye el modelo de la racionalidad *técnica* u *objetivizadora*, descriptible en un sentido similar al amplio concepto de *técnica* que Weber utiliza como punto de partida de su teoría global sobre la racionalización. Estas estructuras históricamente atemporales de la racionalidad se acreditan respecto a los dos criterios incondicionales que determinan (según Habermas), la función racionalizadora en la cultura: a) La capacidad de interpretación de las necesidades de los individuos a la luz de los estándares de

²¹ ADORNO, Th.W. (1991), p. 117.

valor aprendidos; b) La capacidad de adoptar una actitud reflexiva frente a dichos estándares.²²

Extraer los rendimientos revolucionarios que para las representaciones colectivas de la realidad social puedan desprenderse del desplazamiento del sentido entre los dos planos de la racionalidad apuntados, sería el cometido de una Teoría Crítica replanteada en una perspectiva abierta y dialécticamente emancipatoria.

4. Coherencia del replanteamiento revolucionario de la Teoría Crítica

La idea de fondo que late en todos los desarrollos de la Teoría Crítica original consiste en una explicación de cómo el legado ideológico de la Ilustración, que pretendía orientar el desarrollo de la sociedad mundial de la ciudadanía racionalizada, sólo puede ya hallar legitimidad histórica si se desmiente implacablemente a sí mismo. Esta percepción aboca la conciencia de la *dialéctica de la Ilustración* presente en el sentido original de la Teoría Crítica hacia un posicionamiento radicalizado: trazar la unidad (exclusivamente procesual) del desarrollo histórico de la sociedad a partir de la contradicción omnipresente y antagónica, sólo constatable de modo pleno desde el lado en que se hace presente el sufrimiento. La significatividad de la Historia es, entonces, proyecto de emancipación.

En efecto, a las pretensiones abstractas de restaurar dialécticamente el sentido de la totalidad, que resultan coextensivas a las intenciones tanto de la hermenéutica como del materialismo histórico/dialéctico, se le opone (en un sentido de desengañada crítica materialista), la tesis más radical de la *Dialéctica negativa* de Adorno: “El todo es lo no-verdadero”.²³ Por otra parte, el presupuesto metodológico que Habermas atribuye a la comprensión hermenéutica (la capacidad de interpretación del legado histórico en tanto que objeto de producción social o intersubjetividad), pone en conexión las reservas críticas de la *Dialéctica negativa* con las premisas de la conciencia legaliforme del materialismo histórico: la consideración del proceso histórico, carente de sujeto, como resultado de la acción de los grupos sociales que

²² Cf. HABERMAS, J. (1992), vol. I, p. 133-144.

²³ Aquí se expresa una profunda coherencia entre Adorno y Benjamin, que en términos estructurales sugiere la idea de que la disposición peculiar de una racionalidad alternativa estribaría en la habilitación de los efectos “abridores de sentido” históricos, que pueden desplegarse en el frente preciso de oposición entre la racionalidad simbólico-narrativa y la objetivadora.

ejercen intereses objetivos. A través de estas indicaciones se ha venido configurando un proyecto de autorreflexión de la Teoría Crítica en cuanto reordenamiento cultural de liberación histórica.

La posibilidad más abierta para integrar creadoramente el amplio espectro de dicha reformulación es el apunte de una *racionalidad revolucionaria*. El *telos* que Adorno asignaría al desarrollo de un concepto equivalente trata ante todo de evitar cualquier modo de anexión, “más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio”. La racionalidad revolucionaria habría de ser así fundamentada como instancia autorreflexiva, en la que se haga transparente y resolutivo el vínculo con el propio interés histórico por la emancipación. Cognoscitivamente, esta dimensión se desarrollaría subvirtiendo la relación instrumental medios/fines propia de la ratio objetivizadora y disponiéndolos, en su lugar, en función de la finalidad de la autodeterminación. De este modo, el desarrollo de la *libertad* entendida como interés por el autodesenvolvimiento, particular y colectivo, se articula tanto en contra del mecanismo coactivo del Estado como de la apariencia de substantividad vacía en la que el sujeto repite microcósmicamente dicho poder. El vínculo orgánico de cada individuo con la procesualidad sociocultural que determina nuestra existencia puede ser reconstruido reflexivamente en la constatación de un espectro de intereses caracterizable como una pluralidad de *posiciones de sujeto* con potencialidades revolucionarias. La libertad no se hallaría en el nivel representativo de la individuación como tal (siempre fallida), sino en la esfera práctica del interés históricamente determinado, constituido por la relevancia de la autodeterminación como proceso social constituyente.

Señala a este respecto J. Muguerza la disposición que ofrece la máxima kantiana “obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como un medio”, a vincularse con contenidos prácticos materiales (en contraste con la formulación eminentemente formal de la ética comunicativa habermasiana).²⁴ Pero dicho enunciado ha de verse a su vez sometido a una depuración crítica de su fundamento transcendental, conectando la indicación formulada con los factores materiales de la procesualidad histórica, para desarrollar la perspectiva conceptual que resulta de la negación de su idea de sujeto como entidad subsistente. Desde dicha perspectiva el interés emancipatorio aparece como el trasfondo semántico desde el que el pensamiento dialéctico puede presentar la escritura de las posibilidades aún no desarrolladas de la situación histórica establecida. En este enlace se cifra la

²⁴ MUGUERZA, J. (1990), p. 318 y ss.

identificación de la racionalidad revolucionaria con el pensamiento dialéctico radicalizado, al que Benjamin denominaba como el “órgano del despertar histórico”,²⁵ capaz de poner en relación los niveles imaginario (el sueño utópico) y simbólico (la plasmación práctica de la orientación política de la utopía), de la cultura.

Benjamin articula la trasposición de la vivencia personal del tiempo de la historia al seno de las estructuras objetivas propias del materialismo histórico. Y en este ámbito, la reconstrucción de imágenes históricas en conexión con la orientación (ético-política) de recuperar la “memoria de los sin nombre” sólo resulta comprensible desde la mediación del interés histórico de clase por la emancipación. El sentido proyectivo y la capacidad de reconocimiento que se derivan de una interpretación histórica centrada en los intereses objetivos de las clases, constituyen la clave de una actitud crítica que podría hacerse corresponder con la idea de experiencia como *Erfahrung*, desarrollada asimismo por Benjamin²⁶ para referirse a la secuencia significativa de la memoria histórica colectiva, en cuanto textualidad que elude la pretensión de anexionarse subjetivamente los objetos en una conformación puramente dispositiva o instrumental (convirtiéndolos en meros fragmentos del poder establecido). Con esta finalidad ideológica se corresponde un tipo especial de articulación del devenir histórico que prescinde de la unilateralidad de un fundamento basado en la mera continuidad/causalidad. Una noción de historia que no se deja perfilar como una copia consistente e integrada, sino más bien como un palimpsesto, del que habría que restaurar diversos niveles tachados para reconstruir su potencialidad transformadora sobre el sentido desgarrado que porta la mecánica reproducción de los modos históricos de producción.

Se trata, por tanto, de habilitar un tipo de conciencia histórica cuya capacidad emancipadora se articule en torno a dos principios coimplicados: (1) La disposición a la reintegración de la memoria histórica a partir de un criterio de restauración de lo postergado y deformado en el sistema hegemónico de la racionalización eficiente y productivista (aquello que Adorno denominaba, para confrontarlo con el idealismo de la positividad hegeliano, “lo carente de concepto”)²⁷. (2) La disposición a la crítica descubridora de los mecanismos ideológicos más profundos que mantienen la estructura (históricamente atemporal) del *principio de Legitimación* de los poderes establecidos (basado en la expansión progresiva de la racionalidad instrumental, como fuente

²⁵ Cf. EAGLETON, T. (1998).

²⁶ Cf. BENJAMIN, W. (1985).

²⁷ *Vide supra*.

de todo *sentido* para la valoración del devenir histórico). La intersección de ambos principios configura un tipo de racionalidad vinculada en su posibilidad al desarrollo de los intereses históricos colectivos por la liberación y la autodeterminación; opuesto, por tanto, a la dimensión tradicional de la razón como sustentadora lógica de la identidad formal de los sujetos y los estados de cosas. La proyección así apuntada de una *racionalidad revolucionaria* se nos aparece, en definitiva, como resultado de la autorreflexión de la Teoría Crítica, en su ya mencionada doble vertiente (hecha pública desde su origen en los años treinta), de virtualidad emancipatoria y reintegración racional.

En su dimensión práctica, el proyecto consumado de tal autocuestionamiento consiste en renovar continuamente la posibilidad de que en cada instante, (en cada secuencia del “tiempo de hoy” –*Jetztzeit*, en la fórmula de Benjamin–)²⁸, el principio praxeológico de la *revolución* pueda imponerse al de *repetición* (de la iniquidad masiva de opresión y explotación en que se sustentan los diferentes modos de producción históricamente determinados). En la perspectiva de la emancipación del dominio elitista, la unidad consciente de todos los sectores populares con sus intereses históricamente determinados debe hacer prevalecer el sentido de la construcción popular de un nuevo ordenamiento socioeconómico, al de la pertenencia exclusivista a un imaginario étnico, lingüístico, religioso o folclórico arbitrariamente resaltado (que suele dar pábulo a la concurrencia de nuevas formas de dominación).

En el presente, (tras la caída del muro de Berlín y la rebelión de Tiananmén), las potencialidades revolucionarias que podemos vislumbrar en el texto histórico se distribuyen en torno a la formación de espacios socio-políticos impulsada por el principio de garantizar la plena extensión de la democracia popular directa, participativa y asamblearia, a todos los ámbitos de la sociedad. La dialéctica de la Ilustración se abre así a una nueva y quizá postrera página.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Th.W. *Dialéctica negativa*. Trad. J.M. Ripalda. Ed. Taurus. Madrid, 1986.
- ADORNO, Th.W. *Actualidad de la filosofía*. Trad. de J.L. Arantegui. Ed. Paidós/ICE-UAB. Barcelona 1991.
- ADORNO, Th.W. y HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Ed. Trotta, Madrid, 1994.

²⁸ *O.c.*

- ALTHUSSER, L. *La revolución teórica de Marx*. Ed. Siglo XXI. México; 1976.
- ALTHUSSER, L. *Para una crítica de la práctica teórica*. Ed. de Unificación Comunista de España; 1980.
- BENJAMIN, W. *Iluminaciones*. Ed. Taurus. Madrid, 1985.
- BERNSTEIN, R.J. (ed.) *Habermas y la modernidad*. Ed. Cátedra. Madrid, 1988.
- EAGLETON, T. *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Trad. de J.G. Lenberg. Ed. Cátedra; Madrid, 1998.
- HABERNAS, J. *Conocimiento e interés*. Versión de M. Jiménez, J.F. Ivars y L.M. Santos. Ed. Taurus, Madrid, 1982.
- HABERNAS, J. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Trad. de J.M. Muñoz y R.G. Cotarelo. Ed. Taurus, Madrid, 1983.
- HABERNAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. de M.J. Redondo. Ed. Taurus, Madrid, 1989.
- HABERNAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. 2 vols. Ed. Taurus, Madrid, 1992.
- HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*. Ed. Sur. Buenos Aires; 1969.
- MÒSES, S. *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Trad. de A. Martorell. Ed. Cátedra; Madrid, 1997.
- MUGUERZA, J. *Desde la perplejidad*. Ed. F.C.E.; México, Madrid, Buenos Aires, 1990.
- MUÑOZ, J. *Lecturas de filosofía contemporánea*; Ariel, Barcelona, 1984.
- WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. de L.L. Lacambra. Ed. Península. Barcelona. 1979.