



Clase N° 1

La presente clase ha sido elaborada por Eduardo Grüner y Rodolfo Gómez, exclusivamente para ser dictada en el Programa Latinoamericano de Educación a Distancia en Ciencias Sociales (PLED), en la Clase 1: "La Ilustración Alemana como punto de partida e influencia filosófica. La "revolución copernicana" de Kant y el "médium" entre el materialismo contemplativo y la síntesis trascendental. La noción de "totalidad" y de "síntesis" en Kant. Inicios de la "filosofía crítica". Marzo 2010.

Av. Corrientes 1543 (C1042AAB),
Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Informes: (54-11) 5077-8024
academica-pled@centrocultural.coop

Cómo citar:

Grüner Eduardo, Gomez Rodolfo: 'Consideraciones en torno al legado teórico de la Escuela de Frankfurt ' [CLASE], en el curso: "La escuela de Frankfurt: controversias sobre su legado teórico." (Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires, Marzo 2010).

Consideraciones en torno al legado teórico de la Escuela de Frankfurt

Introducción

En primer lugar queríamos darles a todas/os la bienvenida a este curso de discusión sobre el legado teórico de la llamada "Escuela de Frankfurt".

Lo que pretendemos hacer en esta clase inicial será realizar una breve introducción sobre algunos de los tópicos que se desarrollarán más en detalle en las clases posteriores. Plantearemos primeramente un debate acerca de si es posible

hablar una “escuela” de pensamiento dentro de lo que fue el “Instituto de Investigaciones Sociales” de la Universidad de Frankfurt, dadas las distintas características e intereses presentes en autores diversos como Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse, Fromm, Löwenthal, Pollock, Neumann, Kirchheimer, Habermas, Offe o Schmidt. Desde allí trataremos de distinguir diferentes etapas dentro de la “historia intelectual” de la “escuela” y al mismo tiempo dentro de ese marco discutir sobre qué es lo que se entiende por “teoría crítica”, “negatividad”, “dialéctica negativa”.

Las preguntas que nos haremos al inicio de esta clase, y que nos servirán para articular el itinerario, es: ¿qué es una Teoría Social Crítica o una “Teoría Crítica”? y también, ¿cuál es el aporte que esta llamada “Teoría Crítica” hace al “pensamiento crítico” en general?

En términos amplios podría decirse que el llamado “pensamiento crítico” remite a aquellas formulaciones teóricas ubicadas por lo general en el ámbito de las ciencias sociales que parten –valga la redundancia- de una “crítica” de las condiciones sociales en las que viven los seres humanos en un momento determinado.

En términos tanto sociológicos como filosóficos, algunos autores sostienen que se trata de una concepción que intenta explicar “críticamente” el funcionamiento social desde una perspectiva que se precie de “materialista”. Esto a su vez presupone la adopción de un punto de partida, en términos epistemológicos, diferente de lo que podría denominarse “empirismo vulgar”. ¿Por qué? Porque si se asume una perspectiva empirista vulgar, o bien positivista, se asume que lo que constituye la teoría es lo que se ve, y lo que se ve es el “status quo”. Esto implica que no es posible construir una “teoría crítica” de la sociedad desde un punto de vista o bien positivista (no nos adentraremos en esto, pero es sabido que la perspectiva positivista presupone -al priorizar la observación- una ontología sostenida en el “orden” dado) o bien empirista, lo que no quiere decir que podamos prescindir “totalmente” de los elementos empíricos para poder construirla.

Podremos intentar construir una Teoría Crítica del funcionamiento social asumiendo un punto de partida filosófico-epistemológico diferente (de la positivista noción de

“orden”), pero si se lo hace desde una visión que no contemple los determinantes estructurales sociales, entonces es probable que podamos construir –con un poco de suerte- una “Filosofía Crítica” de la sociedad existente pero que difícilmente pueda transformarla en la medida que la descripción que hará de dicha sociedad será seguramente “idealista”.

Es por eso que el intento de construcción de una “Teoría Crítica” del funcionamiento social debe partir necesariamente del materialismo.

Esta es la visión que expresó Marx –cuyo materialismo fue además “dialéctico” y “práctico”- cuando intentó construir su propia “Teoría Crítica” de la sociedad (capitalista), aunque este no terminó de reconstruir de manera sistemática los fundamentos filosófico-epistemológicos de esa concepción. Habrá que esperar para ello los desarrollos de Lukács y Korsch, durante los años veinte del siglo pasado, para encontrar las bases desde donde se edificará en un sentido más “moderno” (y occidental) la concepción de una “Teoría Crítica”.

Prosiguiendo históricamente, como ya mencionamos, intentaremos en esta clase abordar la concepción que respecto a la “Teoría Crítica” presentó, desde los años treinta del siglo pasado hasta entrados los setenta u ochenta, la llamada “Escuela de Frankfurt”, en sus dos generaciones, la que abarca la producción intelectual de autores como Horkheimer, Pollock, Fromm, Adorno, Marcuse, Benjamin y también Habermas, Offe, Wellmer, Schmidt o Negt. Aunque no podamos desarrollarlas completamente, es de nuestro interés dejar planteadas las diferencias, consensos y críticas que se observan en estos autores, además de interrogarnos acerca de la vigencia actual de muchos de sus conceptos.

“Teoría Crítica” y “Dialéctica Negativa” en la primera generación de la Escuela de Frankfurt

Para los autores nucleados en la “primera generación” del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Frankfurt, la “Teoría Crítica” –por lo menos en términos de la utilización de ese nombre- tiene su origen en un conocido texto de Max Horkheimer, escrito en 1937 para la Revista de Investigación Social del mencionado instituto, titulado “Teoría Tradicional y Teoría Crítica”. Uno de los textos fundantes no sólo de esto que vamos a llamar “Teoría Crítica” sino también de lo que se conoce como la “Escuela de Frankfurt”.

Esto no quiere decir que no hubiera habido “Teoría Crítica” antes de ese momento y antes de ese texto. La noción de existencia de una “Teoría Crítica”, dicho explícitamente por el propio Horkheimer, tiene que ver con el intento de pensar los fundamentos epistemológicos de una teoría que sea crítica del funcionamiento de la sociedad contemporánea, es decir, crítica de la sociedad capitalista. Lo que quiere decir que para estos autores, el origen de una Teoría Crítica, y de la crítica del capitalismo, como ya mencionamos, tenía que ver con la teoría de Marx y también con el marxismo posterior.

Si la de Marx había sido la primera gran crítica del capitalismo que podía ser considerada teoría, ya que las anteriores críticas eran de corte idealista y no materialista, lo cierto es que esta teoría crítica –para estos autores, como ya mencionamos- no había terminado de reflexionar sistemáticamente sobre sus propios fundamentos. De aquí que entonces los autores nucleados en el Instituto (allá por los años treinta del siglo pasado) hayan intentado elaborar en principio los fundamentos de una Teoría Crítica partiendo de las previas formulaciones de Lukács y de Korsch al respecto.

Este sería un primer paso para elaborar la “Teoría Crítica” del funcionamiento social en el marco de unas condiciones estructurales del capitalismo modificadas desde el momento en el que Marx había escrito (recordemos que Marx escribe el primer tomo de “El Capital” allá por 1867, que la “Crítica del Programa de Gotha” es de 1875 y que Marx fallece en 1883). Digámoslo así, si Marx describió el funcionamiento de un capitalismo que en sus albores promovía el librecambio porque se sustentaba en la

pequeña propiedad; lo que se observaba en las primeras décadas del siglo XX era la configuración de un capitalismo en el que primaban las empresas monopólicas; un capitalismo que –en la terminología de Lenin por ejemplo- había entrado en su etapa “imperialista”.

Según uno de los biógrafos más respetados de la llamada Escuela de Frankfurt (que incluso a veces no considera la totalidad de la producción del Instituto como si fuera exactamente la de una “escuela”), Martin Jay, es esta nueva configuración capitalista la que abre el camino a la formulación del primer programa de investigación de la Teoría Crítica, luego de que Horkheimer asumiera la dirección del Instituto de Investigaciones Sociales.

Este primer programa se nutría de una serie de consideraciones previas –anteriores también a la asunción de Horkheimer como director- forjadas en la primera etapa del Instituto, que tenían que ver con el intento de actualizar al marxismo para poder explicar correctamente la “nueva” situación social.

Si en términos temporales estamos hablando de un programa de investigación plasmado hacia los años treinta del siglo pasado, debemos agregar que en términos teóricos esto suponía dar cuenta no sólo de la modificación del capitalismo sino del fracaso explicativo del marxismo economicista de la Segunda Internacional y del marxismo “positivista” y “dogmático” prevaleciente durante la época de Stalin en la URSS, siendo que además intentaba incorporar “nuevas” categorías explicativas (de corte más “filosófico”) presentes en los “redescubiertos” Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844 de Marx. Todo sin contar que la formación de varios de estos intelectuales (el caso de Adorno, Horkheimer, Benjamin o el propio Marcuse, que había sido uno de los discípulos dilectos de Heidegger) no había sido marxista sino que se nutría notablemente de las discusiones presentes en los “circuitos” filosóficos de la época.¹

¹ Tanto Horkheimer como Adorno y Benjamin fueron tutorados en sus estudios filosóficos por Hans Cornelius, una suerte de neokantiano anti-metafísico cuyas posiciones políticas progresistas causaron gran simpatía en estos –por entonces- estudiantes. Sin embargo, fue su intento de mediar entre los “objetivo” y lo “subjetivo”, lo que impactó intelectualmente en la producción intelectual de –sobre todo- los dos primeros, aún hasta en sus últimos escritos. Cfr. al respecto BUCK-MORSS, S., *Orígenes de la Dialéctica Negativa*, México, Siglo XXI, 1981.

Puede encontrarse en los textos de estos autores, una fuerte presencia de temas filosóficos que habían sido abordados previamente por “clásicos” como Aristóteles o Platón, por exponentes de “la Ilustración” como Descartes, Kant, Fichte, o Hegel, por “vitalistas” como Herder, Nietzsche, Schopenhauer y por “contemporáneos” como Husserl, Kierkegaard o Heidegger, pero que ahora intentaban ser abordados desde una perspectiva materialista. Esto no entraba en contradicción con una tradición marxista que había entrelazado elementos de economía política con abordajes filosóficos, y que desde las formulaciones de Korsch o de Lukács había intentado recuperar –frente a las versiones reduccionistas o dogmáticas del marxismo- el componente “dialéctico”. Pero si esto suponía reflexionar sobre las sociedades capitalistas contemporáneas, no podría prescindirse –para estos autores- de formulaciones tanto sociológicas, como por ejemplo las de Max Weber o Georg Simmel (que en el caso de esta “escuela” venían tamizadas por el “filtro” lukácsiano), y psicológicas como las de Sigmund Freud.

Por este motivo un autor perteneciente a la “segunda generación de esta escuela”, Axel Honneth, se permite hablar del intento de construcción de una suerte de “marxismo interdisciplinario” presente en este programa de investigación de la “Teoría Crítica”. Este programa comprendía tres campos teóricos que funcionaban de modo “separado” pero para dar cuenta de la “totalidad” de la sociedad capitalista, a saber: uno correspondiente al ámbito de la “economía política”, sustentado en la teoría del “capitalismo monopolista de estado” desarrollada por Frederic Pollock (tal vez el “economista” más prominente de la primera generación de esta “escuela”); el segundo llevado a cabo en el ámbito de la “psicología social” a partir de los desarrollos realizados por Erich Fromm en torno a la constitución de la “personalidad autoritaria” y el tercero que se adentraba en el terreno de la “cultura de masas”.

El aporte de la “teoría del capitalismo monopolista de estado” (en el caso de Pollock, de corte weberiano, aunque también nutrido en las teorías del imperialismo de Hilferding, Bujarin y Lenin) tenía la particularidad de ser una tesis que servía para explicar tanto el funcionamiento de las economías capitalistas de entonces como así

la de la naciente economía soviética, siendo que también expresaba una crítica hacia ambas formas de organización social. Esta formulación permitía explicar las condiciones estructurales del surgimiento de la “personalidad autoritaria”, ya que sostenía que el paso del capitalismo de pequeña propiedad a uno donde primaba la “propiedad monopólica” (como decía la teoría del imperialismo) provocaba una crisis en la organización familiar patriarcal. En dicho paso el pequeño propietario (el “bourgeois”) pierde facultades “individuales” al ser absorbido por la dinámica de este “capitalismo tardío”, al ver que su propiedad es absorbida por la de la empresa monopólica, perdiendo también su derecho de ciudadanía, su “independencia” y autoridad. Lo que termina generando una búsqueda de autoridad, al diluirse la autoridad paterna, por parte de los distintos miembros de la familia en las instituciones externas creadas por la sociedad y la cultura de masas.

Si bien podríamos decir que muchas de estas formulaciones tomaban en consideración los desarrollos lukacsianos sobre los procesos de “cosificación” de la conciencia y de “reificación” social, también puede sostenerse que por ejemplo en algunos textos de Horkheimer encontramos un hincapié mayor en los procesos de racionalización técnico-burocráticos presentes en el conjunto de las instituciones sociales, que en la expansión de esos mismos procesos pero de la mano de la extensión de la producción mercantil y del fetichismo que conlleva. No queremos afirmar que Horkheimer o los autores de Frankfurt hayan dejado de pensar que las vidas de los sujetos no se desarrollaran en un modo de producción capitalista, pero sí que el hincapié al explicar los procesos de alienación social estuvo más puesto en la expansión de una “racionalidad instrumental” cerrada sobre sí y expandida al conjunto social que en la expansión de un “fetichismo” de la mercancía que tenía inscrito dentro suyo el propio dominio de dicha forma de racionalidad.²

Un punto que vista que tiene consecuencias tanto teóricas como políticas, ya que interpela algunas posiciones de Lukács. Políticamente, porque ya en los treinta – para estos autores- se vislumbraba el proceso de “cooptación del proletariado” por parte del fascismo y eso suponía la pérdida del tradicional “sujeto de la

² Cfr. HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental en Teoría Crítica*, Barcelona, Amorrortu, 1990.

transformación” del marxismo, y teóricamente porque también suponía un “ajuste de cuentas” con el tipo de dialéctica –empleada por el propio Lukács o por Korsch– de corte más hegeliano y “positivo” y su reemplazo por una que ellos denominaron “no identitaria” y “negativa”.

Segunda etapa de la “Teoría Crítica” y origen y consolidación de una “Dialéctica Negativa”

Esto tenía que ver por supuesto con el cambio de momento histórico (el paso de la década del '20, cuando la Revolución Rusa y las posibilidades emancipatorias de la República de Weimar, a la del '30 donde se consolidaba el fenómeno fascista) y se acentuaría en la obra posterior tanto de Adorno como de Horkheimer, una vez abandonadas las “esperanzas” en la posible acción revolucionaria del proletariado ya durante la segunda guerra mundial.

Si el proletariado no había demostrado “defensas” hacia el proceso de cooptación de su conciencia por parte del sistema capitalista de la mano del fascismo, entonces la figura del “intelectual” no podía ser la del “seguimiento” de esta clase. Por otro lado, tampoco para estos autores podía ser la del seguimiento de los partidos comunistas luego del denunciado pacto entre Stalin y Hitler. Para ellos, entonces, sólo cabía la defensa de la figura del intelectual “independiente” de modo que hasta incluso pudiera este posicionarse de modo “crítico” con las propias clases subalternas.

Como mencionamos anteriormente, estas posiciones teórico-políticas fueron agudizándose en la obra posterior y aún más luego del exilio de casi todos los miembros del Instituto a los Estados Unidos³. En una de las obras más paradigmáticas –y más “oscuras” para algunos autores críticos– de Adorno y Horkheimer, la “Dialéctica de la Ilustración”, que se terminó de escribir en la ciudad de Los Angeles y se publicó en 1944, se ve claramente este proceso. Citan allí, en la Introducción: “A pesar de haber observado desde hacía muchos años que en la

³ Con excepciones como las de Walter Benjamin (el único de estos autores que “quedó defendiendo posiciones en Europa” y se suicidó trágicamente en 1940 en Port Bou, un pueblo de la frontera franco-española) o Herbert Marcuse, que conservaron una dimensión más utópica o “mesiánico-transformadora”.

actividad científica moderna las grandes invenciones se pagan con una creciente decadencia de la cultura teórica, creíamos poder guiarnos por el modelo de la organización científica...Los fragmentos recogidos en este volumen demuestran que hemos debido renunciar a aquella fe...en la fase actual de la civilización burguesa ha entrado en crisis no sólo la organización sino el sentido mismo de la ciencia...Si los obstáculos fueran solamente aquellos que derivan de la instrumentalización inconsciente de la ciencia, el análisis de los problemas sociales podría vincularse con las tendencias que están en oposición a la ciencia oficial. Pero también estas han sido embestidas por el proceso global de la producción y no han cambiado menos que la ideología contra la cual se dirigían”.⁴

Para algunos autores pertenecientes a la “segunda generación” de la llamada “Escuela de Frankfurt” como Jürgen Habermas o el ya mencionado Honneth, este momento (el “segundo momento” de la teoría) supone o bien un cambio definitivo del primer programa mencionado de la “Teoría Crítica” o bien directamente su abandono, ya que -como puede verse en la cita- se deja de lado cualquier pretensión “positiva”, “científica”, en el proceso cognoscitivo presente en las sociedades capitalistas avanzadas.

Así, las reflexiones de Adorno o de Horkheimer se radicalizan en un sentido filosófico, casi epistémico, aunque siempre dialéctico y con pretensiones de no dejar de ser materialistas. Más claramente, si históricamente –con la consolidación y avance del fascismo- se ponía en duda la posibilidad emancipatoria concreta del “polo del trabajo” frente al capital, aquí al mismo tiempo se ponía también en duda una concepción de la historia como “progreso”; ambas cuestiones –clase obrera como sujeto de la transformación, dialéctica de la historia- presentes en la filosofía social lukácsiana.

Esto implicó que ambos autores adoptaran la concepción de filosofía de la historia presente en los escritos de un miembro considerado periférico para el “primer” programa de la Teoría Crítica pero no para esta “nueva” concepción de la Escuela de

⁴ Cfr. ADORNO, T. y HORKEIMER, M., *Dialéctica del Iluminismo* (aunque la traducción correcta del título hubiera sido *Dialéctica de la Ilustración*), México, Sudamericana, 1997, Introducción, pps.7 y 8.

Frankfurt, Walter Benjamin. Para el Benjamin de este momento⁵, “todo documento de cultura es –al mismo tiempo– un documento de barbarie”, lo que implica una lectura “dialéctica” de la historia, en el sentido –influido por motivos de la teología judía– de que el presente se encuentra en tensión entre un pasado “arcaico” que siempre regresa como “segunda naturaleza” y un futuro “devenir” que no puede “nombrarse” todavía; concepción que no contempla necesariamente la idea de “progreso” (como por ejemplo en la teleología hegeliana) y sí la idea de una razón estética sostenida en la búsqueda de “mimesis” (imitación) de un pasado dominado aunque sepultado por lo dominante. La dialéctica de la historia se presenta así como una dialéctica entre el presente de la historia y una “segunda naturaleza” inefablemente sepultada en el pasado pero plausible de ser recuperada.

Pero al mismo tiempo, al no ser “progresista” o “positiva”, “identitaria” o “sintética” en el sentido fichteano o hegeliano, esta filosofía de la historia se mantiene como “negativa”, como crítica en sí misma, como una “no identidad” en permanente tensión (sin síntesis) que resulta de una suerte de reformulación de la tercera crítica de Kant⁶. Lo dialéctico cognoscitivo se piensa así vinculado fuertemente con lo estético (el propio concepto de “mimesis” proviene de esa esfera, como esa tercera crítica kantiana de “la capacidad de juzgar”). Algo característico de prácticamente toda la Escuela de Frankfurt, en su intento por aportar a la construcción de una teoría materialista que de cuenta también de los fenómenos culturales en vínculo con los sociales.

Por eso la “dialéctica” de Benjamin puede comprenderse en relación con varias de las obras de Brecht y luego de los surrealistas, y la de Adorno (aunque difiera en

⁵ No tenemos aquí espacio para tratar con detenimiento el complejo pensamiento de Walter Benjamin. Sólo mencionaremos que podría hablarse de “tres” Benjamin, relativos a la proximidad intelectual al momento de producir un texto. Digámoslo así, si un “primer Benjamin” encontraba una fuerte influencia teológica al calor de su amistad con Gershom Sholem, y un “segundo” se volcaba más de lleno a una interpretación marxista gracias a su afinidad intelectual con Bertolt Brecht; el “tercero” –al que pertenece este momento, cercano a su muerte– intentará combinar ambos elementos (teología y marxismo) a la luz del vínculo con Theodor Adorno.

⁶ Si en Hegel la dialéctica supone un movimiento de categorías partiendo del momento sensible que se observa en el “ser”, que avanza en el devenir hacia su negación, esto es, hacia la “nada”; siendo que su nueva negación nos permite volver otra vez al punto de partida sintético que es de nuevo el “ser”, como concreto enriquecido. En el Kant de la “tercera” crítica no tenemos una “síntesis” cognoscitiva de este tipo (algo que en cierto modo estaba en la filosofía de Cornelius), sino una “indeterminación”, en la medida que este pensamiento “estético” no supone el proceso mediador (puro) de una conciencia.

cierto sentido de la del primero) es coherente con su interpretación de la obra musical de Schönberg.⁷

Aunque diferente de las visiones de Benjamin y luego de las más escépticas de Adorno y Horkheimer, también en Marcuse encontramos esta referencia a la “negatividad” en sus textos ya desde 1937, cuando denunciara el “carácter afirmativo” de la “cultura nacionalista (volkisch) alemana” en el nazismo. Luego de una serie de escritos más “hegelianos” hacia los años ’40 (donde podríamos ubicar a “Razón y Revolución”), Marcuse se vuelca hacia una visión más escéptica del proceso histórico -a posteriori de los sucesos de la Guerra Civil española y de los procesos de Moscú- adoptando algunos conceptos freudianos reformulados; dando por resultado sus ya clásicos “Eros y civilización” (de 1955) y “El hombre unidimensional” (de 1965).

Nos encontramos en los años sesenta así, con los orígenes de lo que Adorno llamaría -en uno de sus últimos trabajos- “dialéctica negativa”. Esta, sin embargo, en su concepción (como ya mencionamos), era diferente de ciertos postulados de Benjamin como así también de otros de Marcuse. Porque en Benjamin la concepción “crítica”, “negativa”, se encontraba siempre en tensión con las posibilidades emancipatorias presentes en cierta cultura obrera y popular y sus producciones artísticas; y en Marcuse con las posibilidades críticas, hacia la racionalidad instrumental imperante en el capitalismo tardío, de los movimientos artísticos, estudiantiles, de liberación sexual, contraculturales, etc.

Mientras que en Adorno, y también en el Horkheimer de esos años, la “dialéctica negativa” permitía sostener la figura -acuñada en los inicios de la “Teoría Crítica”- del intelectual (del Teórico con mayúsculas, pero también del artista) independiente y crítico frente a cualquiera de los procesos sociales integradores del capitalismo “tardío”, contra la expansión indiscriminada de la racionalidad instrumental (la racionalidad burocrática con arreglo a fines que había descrito Weber) que

⁷ En un primer momento, la obra de Schönberg prosigue en la tradición musical de occidente, en el estilo establecido de Wagner. Sin embargo, hacia 1911 Schönberg rompe con esa forma tradicional de composición para dar forma a lo que se conoce como “atonalismo”; una forma no-tonal de composición que es vista por Adorno como un modo dialéctico (negativo y sin conclusión) de creación estético-musical.

terminaba sepultando cualquier posibilidad emancipatoria de los sujetos sociales, al invadir las tres esferas de funcionamiento social postuladas por Kant: la de la ciencia (que ya era una mera técnica), la de la moral (destruida por la primacía del cálculo con arreglo a fines capitalista) y la del arte (absorbida por la “industria cultural”). Esto porque, como ya mencionamos, tanto Adorno como Horkheimer descreían de las capacidades crítico-emancipatorias provenientes del movimiento obrero o de la esfera del trabajo y porque tampoco creían que esas capacidades pudieran provenir de alguna organización política y mucho menos del movimiento estudiantil⁸ o de los movimientos artísticos “proletarios”.

Es por este motivo que Habermas, ante esta ausencia de “sujeto de la transformación”, describió a la propuesta adorniana de “dialéctica negativa” como el “segundo giro idealista”⁹ en la propuesta de la “Teoría Crítica”. Y el por qué de que Susan Buck-Morss, tal vez la más importante biógrafa y estudiosa de la producción intelectual de la Escuela de Frankfurt, planteara los problemas que presentaba la “dialéctica negativa” en términos de su concreto impacto político.¹⁰

Retomaremos la discusión sobre este punto particular en clases posteriores.

A inicios de los setenta, luego del fallecimiento de varios de los “padres fundadores” del Instituto, los miembros de la “segunda generación” retomaron la herencia y los desafíos, aunque adaptados a los nuevos tiempos y sin escatimar críticas a lo que creían eran las aporías en las que habían caído los primeros. A continuación haremos un breve comentario, crítico a su vez, respecto de la reformulación de la “Teoría Crítica” por parte de los autores de esta “segunda generación”.

⁸ Fue memorable la crítica que Adorno le realizó a sus propios estudiantes radicalizados en las manifestaciones obrero-estudiantiles que tuvieron lugar en Alemania –y en toda Europa– en los años ’68 y ’69 del siglo pasado.

⁹ Un “segundo” giro idealista supone la existencia de uno “primero” previo a este. Según Habermas este primer giro se produce ya en la primera versión de la Teoría Crítica, en el momento en que Horkheimer escribe “Teoría tradicional y teoría crítica”; porque ya allí Horkheimer reemplaza la dialéctica –materialista– entre clases sociales antagónicas (burguesía-proletariado o capital-trabajo) presente en Marx por una dialéctica entre dos concepciones diferentes de teoría (tradicional-crítica). Cfr.al respecto HABERMAS, J., *De Lukács a Adorno: la racionalización como cosificación en Teoría de la Acción Comunicativa* (Parte 4, Tomo 1), Madrid, Taurus, 1999.

¹⁰ Cfr.al respecto BUCK-MORSS, S., Op.Cit., México, Siglo XXI, 1981, “Epílogo: el método de la dialéctica negativa”.

La “segunda generación” de la Escuela de Frankfurt y la reformulación de la Teoría Crítica

Si bien, como mencionábamos antes, es difícil hablar en sentido estricto de una “escuela” para el caso de la producción teórica de los miembros del Instituto, algunos autores –como es el caso de Martin Jay o de Honneth- han insistido en la existencia de una suerte de “círculo interior” (en el que ubicaban a Horkheimer, Adorno, Marcuse, y en cierto sentido a Löwenthal y en otro también a Benjamin) que había sido en cierto modo el “responsable” tanto del primer programa de la “Teoría Crítica” como también de su reformulación en una “Dialéctica Negativa”.¹¹

Para el caso de los autores de la “segunda generación”, que desarrollaron sus trabajos aproximadamente desde mediados de la década del sesenta, los problemas planteados fueron otros, ya que, en primer lugar, el momento histórico era otro. En un momento de expansión del capitalismo y de la experiencia democrática-burguesa por toda Europa, la cuestión principal de esta “segunda generación” fue también reformular el marxismo para que pudiera explicar estos “nuevos” procesos, que iban unidos al establecimiento -luego de la segunda posguerra- del Estado de bienestar social como característica del accionar emancipatorio. La pregunta fue, finalmente, si ese accionar “emancipatorio” del “sistema” provenía del mismo funcionamiento institucional o bien de los actores sociales que protagonizaban “políticamente” el proceso.

Para el autor que tal vez sea el más paradigmático de esta segunda generación, Jürgen Habermas, tres eran las aporías del primer programa de la “Teoría Crítica”: el problema de los “fundamentos normativos”, el del “concepto de verdad y su relación con las ciencias” y el de la “infravaloración de las tradiciones del estado democrático de derecho”.¹²

¹¹ Sin embargo, en el “círculo exterior” donde se ubicarían autores como Fromm, Kircheimer o Neumann, no tenemos una visión tan pesimista o escéptica.

¹² Cfr.al respecto HABERMAS, Jürgen, *Escritos Políticos*, Barcelona, Península, 1994; y también del mismo autor *De Lukács a Adorno: la racionalización como cosificación en Teoría de la Acción Comunicativa* (Parte 4, Tomo 1), Madrid, Taurus, 1999.

Lo que intenta recuperar el Habermas de la segunda posguerra de la crítica feroz de la primera generación frankfurtiana, es la idea de que es posible reconstruir un ideal científico y crítico por fuera de la tradición positivista pero de forma que este ideal se articulara en torno a una teoría normativa con pretensiones materialistas, es decir, políticas. En el marco del estado democrático de derecho, entendido en la segunda posguerra como estado social (y aquí Habermas está siguiendo en el razonamiento al pensador socialdemócrata alemán Wolfgang Abendroth, que sostenía que el estado social supone la realización concreta –no meramente formal- de los ideales liberales de subjetivación); lo que el autor propone concretamente es la participación política (sostenida en la crítica que parte de la esfera de las personas privadas racionales reunidas en calidad de público, es decir, la esfera de la publicidad) dentro y fuera de los partidos políticos de modo que se pueda transformar al estado social –desde dentro y desde fuera de la misma estructura estatal- en un sentido socialista democrático.

Sin embargo, ¿qué significa para Habermas “socialista democrático”? En principio no un proceso de socialización de los medios privados de producción en la medida que considera que esa tarea la realiza el estado social en la esfera de la redistribución¹³, tampoco esto se da modificando toda la estructura del sistema político representativo vigente aunque sí generando –desde el estado- nuevas instituciones que tiendan a permitir una mayor participación de los distintos sectores de la sociedad civil (entendida en un hegeliano sentido de “sociedad burguesa”). El proceso de antagonismo y lucha de clases queda así suspendido en el proceso de complejización burocrático generado por el estado social, tendiente a “equilibrar” e institucionalizar –en el sentido weberiano o incluso parsoniano del término- los conflictos y a resolverlos.

Si al igual que los teóricos de la primera generación, ve Habermas que el “sistema social” –“complejo” y burocrático- supone necesariamente la expansión de una racionalidad con arreglo a fines, a diferencia de aquellos no supone que esto implique como única posibilidad emancipatoria un “repliegue negador” o una

¹³ Con lo que podríamos decir que asimila un punto de vista neoricardiano o hasta neosraffiano, donde se supone que la teoría marxista del valor no se encuentra expandida al conjunto del modo de producción capitalista de posguerra.

“dialéctica negativa” por parte de los intelectuales o de los artistas; por el contrario lo que postula es la participación política al interior de las instituciones del estado democrático de derecho o bien, si esas instituciones no funcionan “correctamente”, en los diferentes movimientos sociales (de liberación sexual, pacifistas, ecologistas, artísticos, etc.) críticos de la racionalidad con arreglo a fines que se encuentra presente dentro del “sistema”¹⁴. Esto es posible porque Habermas discute tanto la idea positivista de ciencia como también porque discute en términos normativos la propia idea de “racionalidad”. Es decir, si la primera generación “absolutizaba” la idea de razón en el capitalismo como una “racionalidad instrumental” sólo regida por el “interés”, Habermas diferencia entre una “racionalidad con arreglo a fines” (instrumental) que opera al interior del “sistema social” y una “racionalidad comunicativa” (pública) que proviene de un “mundo de la vida” regido por normas y códigos éticos y culturales. De este “mundo de vida” extraen los diferentes movimientos sociales sus valores y prácticas opuestos a la racionalidad instrumental del “sistema”.

Contrariamente a la “negatividad” presente en una “primera generación” que históricamente no veía salida posible en el marco de una praxis política (burguesa), motivo por el que el propio Habermas sostiene que la “dialéctica negativa” supone un “giro idealista” respecto de la dialéctica marxista, este autor propone entonces la existencia de una contradicción entre el “sistema” y el “mundo de la vida”. Sin embargo, en los textos de Habermas no existe tal contradicción pues su concepción supone en realidad que ambos “sistemas” se encuentran en competencia y en interacción antes que en “contradicción”. Esto en la medida que Habermas, al igual que los teóricos de la “primera generación” y a diferencia de Lukács, restringe la acción de los movimientos sociales emancipatorios por fuera de la esfera del trabajo y por ende no entiende los conflictos como inherentes a la “totalidad” del “sistema” capitalista sino sólo al interior de algunos “subsistemas” entre los que se encuentra el “económico” o el “político”.

¹⁴ La idea de que la participación en los partidos políticos es una práctica de tipo emancipatoria es en parte abandonada en varios de los escritos de Habermas posteriores a la década del sesenta, y reemplazada de modo más fuerte por la participación en los diferentes movimientos sociales.

Este punto de vista, donde la dialéctica no sólo se positiviza en un sentido notablemente hegeliano sino que en gran medida se licua al interior de una parsoniana teoría de sistemas, es compartido por otros importantes autores de esta “segunda generación” como Offe, Wellmer o Honneth, aunque con algunos matices. No así por otros como Alfred Schmidt, cuyos textos se encuentran en franca sintonía con los de Adorno, o como Oskar Negt, que rescata –a diferencia incluso de la primera generación- las prácticas contestatarias del proletariado en la esfera pública como una de las tantas que posibilitarán una transformación democrático-radical de la sociedad.

En síntesis, si bien esta “segunda generación” intentó rescatar el “espíritu” interdisciplinario de la primera versión de la Teoría Crítica, buscando a su vez que esta no condujera a una “dialéctica negativa” con escasas –para estos autores- consecuencias políticas, lo cierto es que esta reformulación no puede comprenderse sino en el marco de lo que fue el funcionamiento tanto del modo de producción capitalista como de la democracia “formal” que acompañó ese funcionamiento en lo que se ha dado en llamar “países occidentales” durante la segunda posguerra; hasta la crisis del denominado “estado de bienestar”. Pero si hoy día puede celebrarse el rescate por parte de Habermas, Offe, Wellmer o Honneth de una idea más radical de “democracia”; por otra parte es también necesario realizar una crítica profunda de estas propuestas, sobre todo cuando fueron extrapoladas sin más en América Latina¹⁵, donde ni la democracia “formal” ni el “estado de bienestar” llegaron nunca a crear las condiciones de posibilidad para la emergencia de aquellas prácticas indispensables a la hora de pensar en una transformación democrático-radical de las sociedades capitalistas contemporáneas.

¹⁵ Este es un punto interesante, que no desarrollaremos en esta clase aunque sí mencionaremos, ya que justamente la influencia del pensamiento de la “segunda generación” de la “escuela” –no casualmente- se hace presente en nuestro subcontinente precisamente durante los años ochenta y noventa, momento de anuncio de la “crisis terminal” del marxismo y de auge del “pensamiento único” neoliberal en casi todo el mundo. A diferencia de la “primera generación”, cuyo impacto en América Latina se remonta a los años sesenta y setenta, principalmente en el ámbito de la crítica cultural y política, por ejemplo en los ya “clásicos” análisis de “denuncia ideológica” de Armand y Michelle Mattelart.

Conclusiones

Como mencionamos en la introducción, a lo largo de esta clase intentamos realizar un breve panorama de lo que se entiende por “Teoría Crítica” en el pensamiento de los autores de la “primera” y “segunda” generación de la llamada “Escuela de Frankfurt”.

Intentamos además describir brevemente tanto los postulados como así también las etapas y las diferentes posturas de los autores en relación con la “Teoría Crítica”, pero también en torno de la “Dialéctica Negativa”; las críticas de la “segunda generación” y sus posturas y visiones en diferentes momentos de transformación capitalista. Como también mencionamos, retomaremos la discusión en torno a estos puntos en clases posteriores.

Desde la perspectiva que asumiremos, que se encuentra en sintonía con la posición epistemológica de casi todos los miembros de la “primera generación” de la “escuela”, el pensamiento de Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Löwenthal, Pollock o el de varios de los autores ubicados en el denominado “círculo exterior” del Instituto, como Bloch, Krakauer, Fromm, Neumann o Kirchheimer, es plausible de ser criticado desde una teoría crítica de la sociedad capitalista como también desde el propio marxismo. En primer lugar (sobre todo en el “círculo interior”) por su visión escéptica –comprensible en ese momento histórico- tanto de la historia como de las posibilidades emancipatorias de la praxis de los sujetos. En segundo lugar por la minusvaloración de la capacidad de transformación social presentes en el movimientos de trabajadores y trabajadoras, algo que paradójicamente compartieron tanto la primera como la segunda generación de intelectuales del Instituto (a excepción de Benjamin, que aún en sus últimos escritos sostuvo la potencialidad revolucionaria del proletariado); y que llevó -por lo menos en algunos escritos de Adorno y de Horkheimer, como sostiene Buck Morss- a la pérdida de la potencialidad política de la teoría o bien a ciertas consecuencias mesiánicas (también para el caso del punto de vista teológico que impregna buena parte del pensamiento de Benjamin).

Y si algunas de estas críticas se despliegan desde los teóricos de la “segunda generación”, lo cierto es que también en estos casos, la influencia del empirismo parsoniano llevó a una pérdida –o prácticamente a la inexistencia- de la potencialidad dialéctica de la “Teoría Crítica” actualizada que llevaron a cabo estos autores, que quedó reducida al mero intento de una “radicalización” (acotada) de la democracia formal “realmente existente”.

Por eso es que otras formulaciones críticas llevadas a cabo por autores de esta “segunda generación” como Oskar Negt ayudan a pensar en las posibilidades de recuperación de esta tradición en los tiempos que corren. Lo que también puede darse de la mano con otros desarrollos teóricos realizados por autores ubicados dentro de lo que se ha dado en llamar la corriente del “marxismo abierto”, como Kosmas Psychopedis, Hans-Georg Bachaus, Helmut Reichelt o Adrian Wilding.

Para estos teóricos es posible recuperar el punto de vista “dialéctico negativo” como forma de superar la discusión sobre las características de la “dialéctica marxista”. Porque si la dialéctica de Marx, a diferencia de la de Hegel, era materialista; por otro lado, Marx era claramente hegeliano en términos metodológicos. Ahora bien, para Psychopedis o para Bachaus, si es cierto que los elementos hegelianos están presentes por ejemplo en la dialéctica de “El Capital”, se encuentra también allí un tipo de dialéctica que sería –a diferencia de la de Hegel- “no teleológica”, “no sintética” y “no identitaria” (en términos de Adorno). Punto de vista que sería en parte discutible en la medida que reduce la dialéctica marxiana a un único elemento “negativo”, pero que por otro lado ayuda a recuperar una visión marxista no economicista ni (ultra) determinista, y a pensar seriamente en las prácticas emancipatorias posibles del “polo del trabajo” aún en el Siglo XXI.

Esta discusión en torno de diferentes modos de ver la “dialéctica” presente en las sociedades capitalistas contemporáneas será lo que nos llevará en las próximas clases a bucear en los orígenes del pensamiento dialéctico en el marco del idealismo alemán.

Trabajaremos en primer lugar las ideas de Kant, luego las de Hegel, para desembocar a posteriori en el pensamiento de Marx. Una vez eso pasaremos a discutir puntualmente sobre aquellos autores que –como Lukács, Schopenhauer o Heidegger– influyen ya más directamente a los “frankfurtianos”. Por último, veremos de qué modo se plasma el pensamiento dialéctico en Benjamin, Horkheimer, Adorno y Marcuse.

Hasta la semana que viene.

©De los autores

Todos los derechos reservados.

Esta publicación puede ser reproducida gráficamente hasta 1.000 palabras, citando la fuente. No puede ser reproducida, ni en todo, ni en parte, registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopiadora o cualquier otro, sin permiso previo escrito de la editorial y/o autor, autores, derechohabientes, según el caso.

Edición electrónica para Campus Virtual CCC: **PABLO BALCEDO / MARIANO TRAVELLA**