

El estado de la cuestión

La Escuela de Fráncfort, hoy

The Frankfurt School Today

José Manuel Romero Cuevas

Resumen

El presente artículo se confronta con la cuestión de cómo cabe valorar la aportación de la Escuela de Fráncfort desde nuestros días. Para ello, en primer lugar, distingue conceptualmente entre Escuela de Fráncfort y teoría crítica, mostrando las virtualidades de cada una de estas expresiones. A continuación, expone sintéticamente qué ha dado de sí el trabajo teórico de los seguidores más visibles de esta Escuela en las últimas décadas. Y apunta finalmente una serie de temáticas en las que las aportaciones de la Escuela de Fráncfort continúan siendo fuente de inspiración para numerosos investigadores actuales.

Abstract

This article examines how to evaluate the contribution of the Frankfurt School from today's perspective. In the first place, I distinguish conceptually between Frankfurt School and Critical Theory, and focus the potentialities of each of these terms. Then, my article synthetically resumes the findings of the theoretical work of the most visible representatives of this School in the last decades. Finally, it hints at several topics for which the contributions of the Frankfurt School are still a source of inspiration for a large number of current researchers.

Palabras clave: Escuela de Fráncfort, Teoría crítica, Habermas, razón comunicativa, Honnet.

Keywords: Frankfurt School, Critical Theory, Habermas, Communicative Reason, Honnet.

1. Escuela de Fráncfort y teoría crítica: una aclaración conceptual previa

Para afrontar la cuestión del significado, vigencia y actualidad de la Escuela de Fráncfort en nuestros días hay que realizar previamente una aclaración conceptual básica. Hay que determinar qué cabe entender por Escuela de Fráncfort y por teoría crítica, que son las

dos expresiones con las que suele identificarse a la producción teórica del grupo de pensadores vinculados al Instituto de Investigación Social de Fráncfort desde los años 30 a los 60 del siglo pasado. El término Escuela de Fráncfort se utilizó durante la década de los sesenta para caracterizar la posición teórica de Max Horkheimer (1895-1973), Theodor W. Adorno (1903-1969) (director, de 1959 a 1969, del Instituto de Investigación Social)¹ y, por extensión, Herbert Marcuse (1898-1979) que, tras su salida al exilio en 1933 permaneció en los EE.UU. el resto de su vida². Se refería a un grupo de pensadores, todos nacidos en familias judías asimiladas (de hecho, ninguno de ellos llegó a practicar dicha religión), cuyo trabajo intelectual se realizó (al menos durante un periodo de tiempo de sus vidas) en el marco del Instituto de Investigación Social, bien en Fráncfort, bien en el exilio en Suiza y en los EE.UU. en los años 30 y 40³. Este grupo de pensadores, por su procedencia judía y por su marcada orientación política de izquierda, tuvo que salir al exilio con la subida del nacionalsocialismo al poder y desde allí fue testigo impotente de los crímenes que el régimen nacionalsocialista llevó a cabo dentro de Alemania y, sobre todo, en el este de Europa. Entre estos crímenes destaca, por su carácter de auténtico trauma histórico para Europa y el mundo entero, el asesinato masivo y sistemático de millones de judíos europeos, fundamentalmente en campos de exterminio, del que Auschwitz constituye el caso paradigmático por el número de personas que allí fueron gaseadas e incineradas. Todo esto forma parte de la experiencia histórica de estos pensadores y debería ser tenido en cuenta a la hora de considerar la especificidad de esta Escuela. La expresión Escuela de Fráncfort fue asumida y utilizada por los pensadores integrados en ella, fundamentalmente por Adorno⁴. En su caso, utilizó esta expresión a finales de los años 60 para caracterizar su posición (en la que incluía significativamente a Jürgen Habermas) frente al positivismo en el debate realizado aquellos años

¹ Ver WIGGERSHAUS, R.: *Theodor W. Adorno*. Beck, Múnich, 1987, p. 132.

² Ver WIGGERSHAUS, R.: *La escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica, México, 2011. Ver también JAY, M.: *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Taurus, Madrid, 1989.

³ Otros miembros relevantes del Institut für Sozialforschung fueron Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Franz Neumann y Erich Fromm. Walter Benjamin fue también colaborador del Instituto durante los últimos años de su vida.

⁴ Ver ADORNO, Th.W.: *Escritos sociológicos I*. Akal, Tres Cantos (Madrid), 2004 y, del mismo autor, *Introducción a la sociología*. Gedisa, Barcelona, 1996, p. 169.

sobre la metodología de las ciencias sociales⁵. Cabría pensar que la categoría «Escuela de Fráncfort» surgió precisamente en el marco de estos debates sobre el positivismo en la Alemania de los años 50 y 60, de ahí que incluyera, a ojos de muchos (incluido Adorno), a Habermas como colaborador de Adorno en tales debates en aquellos años. Como suele ser habitual, la caracterización de un grupo de intelectuales como «escuela» suele tener significativos componentes de contingencia, pues suele depender de factores contextuales que no están directamente vinculados a los desarrollos teóricos propios del grupo de intelectuales en cuestión. Habitualmente, la atribución de la categoría de «escuela» suele ser realizada desde una posición externa a la misma, aunque a continuación pueda ser adoptada por los miembros de tal grupo para caracterizar la especificidad de su propia posición frente a los contrincantes teóricos.

En contraste con tal expresión, la noción de teoría crítica, forjada por Horkheimer, sí pretendió caracterizar consciente y reflexivamente la singularidad del posicionamiento teórico de este grupo de pensadores y, por ello, merece una presentación más extensa y detallada. Fue articulada por Horkheimer, con la ayuda de Marcuse, en dos famosos artículos de 1937, publicados en la revista del Instituto de Investigación Social, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, para caracterizar la posición teórica del Instituto frente a, por un lado, lo que denominó teoría tradicional y, por otro, frente a la filosofía en cuanto tal⁶. La concepción de la teoría crítica expuesta en estos textos puede ser considerada como una *actualización* del programa marxiano de crítica de la sociedad capitalista. En una entrevista realizada en los años 70 sostuvo Marcuse que «la teoría crítica nació y fue bautizada

⁵ Ver ADORNO, Th.W. / DAHRENDORF, R. / PILOT, H. / ALBERT, H. / HABERMAS, J. / POPPER, K.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Luchterhand, Neuwied/Berlín, 1972. Sobre esto, ver DEMIROVIĆ, A.: *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1999, pp. 746-855.

⁶ Se trata del artículo de Horkheimer «Teoría tradicional y teoría crítica» y del artículo, firmado conjuntamente por Horkheimer y Marcuse, titulado «Filosofía y teoría crítica», ambos publicados en el número VI de *Zeitschrift für Sozialforschung*, correspondiente al año 1937. Ver HORKHEIMER, M.: *Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936-1941*. Fischer, Fráncfort del Meno, 1988, pp. 162-225 y MARCUSE, H.: *Schriften*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979, vol. 3, pp. 227-249. Sobre la noción de teoría crítica, ver RUSCONI, G.E.: *Teoría crítica de la sociedad*. Martínez Roca, Barcelona, 1969; CORTINA, A.: *Crítica y utopía. La Escuela de Fráncfort*. Cíncel, Madrid, 1985; HELD, D.: *Introduction to Critical Theory. From Horkheimer to Habermas*. Polity Press, Cambridge, 1990.

como un término y un concepto para el marxismo comprendido críticamente». Se trató de un «desarrollo crítico del marxismo, por lo tanto, ninguna repetición, sino seguir trabajando en la teoría a la luz de las transformaciones que definen la propia situación histórica»⁷. Este intento de actualización implicaba rechazar toda visión teleológica, toda visión de las contradicciones socio-económicas como históricamente productivas, y la negación de la idea de que la consecución de una sociedad más justa constituya un proceso necesario, en el sentido de históricamente inevitable en tanto que las tendencias históricas dominantes en el presente apunten hacia ella, tal como puede leerse en determinados pasajes de la obra de Marx y Engels: «Y así, al desarrollarse la gran industria, la burguesía ve tambalearse bajo sus pies las bases sobre las que produce y se apropia de lo producido. Y a la par que avanza, se cava su fosa y cría a sus propios enterradores. Su muerte y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables»⁸. La teoría crítica mantiene una convicción diferente, expresada por Walter Benjamin en un apunte: «La experiencia de nuestra generación: que el capitalismo no morirá de muerte natural»⁹. La crítica de Benjamin a la concepción burguesa del progreso (concepción también presente en la socialdemocracia alemana), reflejada en sus textos durante los años 20 y 30 y expuesta de manera impactante en sus póstumas «Tesis sobre el concepto de historia», puede leerse como ejemplificación de la posición que la teoría crítica asume respecto al decurso histórico en un contexto determinado por la toma del poder del nacionalsocialismo y por los posteriores acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial¹⁰.

Naturalmente, tal intento de actualización del enfoque marxiano se tuvo que confrontar con la especificidad de las nuevas condiciones socio-económicas y políticas de su momento histórico (la década de los 30 del siglo XX) y la distancia que la separaba respecto al contexto en el que escribió Marx. En este punto, surgía toda una serie de cuestiones relativas a si existía o no un proletariado industrial objetivamente interesado en un cambio revolucionario, si la clase trabajadora podía contar aún como un factor de oposición a lo existente, si

⁷ Ver MANNFELD, W. / MARCUSE, H.: «Fragen an Herbert Marcuse zu seiner Biographie», en JANSEN, P.-E. (ed.): *Befreiung denken – Ein politischer Imperativ*. Verlag 2000, Offenbach, 1990, p. 34.

⁸ MARX, K. / ENGELS, F.: *Manifiesto comunista*. Endymión, Madrid, 1987, p. 38.

⁹ BENJAMIN, W.: *Das Passagen-Werk*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1982, p. 1250.

¹⁰ Ver BENJAMIN, W.: «Tesis sobre el concepto de historia», en Id.: *Obras*. Abada, Madrid, 2010, libro I, vol. 2, pp. 305-318.

era aún posible ensamblar teoría y praxis política o si la teoría debía pagar su remisión inquebrantable a la verdad con la renuncia a vincularse con la praxis política, etc.

Pero posiblemente la reformulación más relevante del planteamiento marxiano consistió en el distanciamiento respecto de la autopercepción intelectual de Marx, que le llevó a considerar como *científico* su trabajo teórico¹¹. En Horkheimer y Marcuse, en cambio, no se trata de equiparar el enfoque de la teoría crítica con el de las ciencias naturales, sino todo lo contrario: se trata de determinar la especificidad metodológica de la teoría crítica frente al modo de proceder de las ciencias naturales y de las ciencias sociales que, bajo una interpretación positivista, han tomado aquéllas como modelo. En la tematización de los aspectos metodológicos de la teoría crítica estos autores afrontan una problemática con la que se confrontó, desde sus propios parámetros teóricos, la hermenéutica de W. Dilthey y del primer M. Heidegger (y cabría, por ello, entender las reflexiones de Horkheimer y Marcuse como un modo de definir y delimitar la posición de la teoría crítica respecto a los planteamientos de estos pensadores)¹². Efectivamente, Dilthey había distinguido entre ciencias explicativas (las ciencias naturales) y ciencias comprensivas (las ciencias del espíritu), poniendo la diferencia entre ambas en la *actitud* que adopta el investigador en cada uno de estos tipos de ciencia, que en el primer caso se mantiene externa a su asunto de estudio y en el segundo avanza desde fuera hacia el interior de su objeto, para interpretar y comprender su significado¹³. El primer Heidegger, por su parte, distinguió entre el enfoque teórico, de efectos objetivantes, del modo de proceder de la filosofía tradicional (en la que Heidegger incluía a la fenomenología de E. Husserl) y su propio proceder hermenéutico, capaz de acceder, sin distorsionarlo –es decir, sin cosificarlo–, a su ámbito de investigación, a saber, la existencia humana en su modo cotidiano de darse¹⁴.

¹¹ Ver, por ejemplo, MARX, K.: *El Capital*. Siglo XXI, México, 1990, Libro III, p. 1041.

¹² Cf. FATH, Th.: *Der frühe Horkheimer und Dilthey. Eine Untersuchung zur Konstitutionsphase der Kritischen Theorie*. Peter Lang, Fráncfort del Meno, 2006; PICCONE, P. / DELFINI, A.: «Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism», en *Telos* 6 (1970), pp. 36-46 y MAGNET, J.: «El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer», en *Eikasia. Revista de Filosofía* 49 (2013), pp. 225-240.

¹³ Cf. DILTHEY, W.: *El mundo histórico*. Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 99-108.

¹⁴ Ver, por ejemplo, HEIDEGGER, M.: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder, Barcelona, 2005, pp. 103ss. Sobre esto, ver

En Horkheimer y Marcuse encontramos también una contraposición entre el proceder de lo que llaman teoría tradicional (donde se incluye a las ciencias naturales y a la filosofía tradicional) y un proceder propio y, como Dilthey, ponen el acento en la diferente *actitud* (*Verhalten*) que orienta cada uno de estos tipos de teoría. La teoría tradicional estaría caracterizada por la adopción por parte del investigador de una actitud no valorativa, neutral, contemplativa respecto a su ámbito de investigación, de manera que todo interés de tipo moral o político aparece como distorsionador de la pretensión de objetividad y rigurosidad de tales ciencias. Esta actitud sería común a las ciencias naturales, a la sociología y la economía dominantes en el ámbito académico y a la propia filosofía tradicional, representada en el siglo XX de manera paradigmática, piensa Horkheimer, por la fenomenología de Husserl¹⁵. Lo que Horkheimer reprocha a estas disciplinas es, en primer lugar, una falta de autorreflexión acerca de su función social, es decir, sobre el lugar que ocupan en el seno de la división social del trabajo. En segundo lugar, les cuestiona que utilizan una ficción teórica, la ficción de un sujeto de conocimiento depurado de todo interés no teórico¹⁶. Si esta ficción puede tener efectos productivos en el ámbito de las ciencias naturales, en el ámbito de las ciencias sociales sólo puede llevar al autoengaño o, peor, al encubrimiento de los intereses reales que orientan la investigación. Pues para Horkheimer, en efecto, «no hay teoría de la sociedad (...) que no contenga intereses políticos»¹⁷.

RODRÍGUEZ, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos, Madrid, 1997.

¹⁵ Tal como me ha indicado, con razón, Noé Expósito, la imagen que Horkheimer tenía del pensamiento de Husserl estaba determinada, como es natural, por los textos publicados por este en aquel momento. Posiblemente, si Horkheimer hubiera conocido los textos sobre la crisis de las ciencias europeas que Husserl estaba elaborando en aquellos años (ver HUSSERL, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008) o, anteriormente, los artículos, publicados a comienzos de los años veinte en una revista japonesa e inéditos entonces en Alemania, sobre la situación cultural europea (HUSSERL, E.: *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Anthropos, Barcelona, 2012), habría modificado su visión de Husserl como un filósofo tradicional en los términos propuestos por él, es decir, como un pensador contemplativo y neutral, no involucrado a través de intereses extra-teóricos en su ámbito de investigación.

¹⁶ Ver HORKHEIMER, M.: *Ocaso*. Anthropos, Rubí (Barcelona), 1986, p. 75.

¹⁷ HORKHEIMER, M.: *Teoría tradicional y teoría crítica*. Paidós, Barcelona, 2000, p. 57.

Para la teoría tradicional el mundo se presenta «como un conjunto de facticidades; el mundo está ahí, y debe ser aprehendido»¹⁸. La teoría tradicional no se plantea la cuestión de cómo se constituyen como tales los hechos de los que se ocupa ni se confronta con el tema del uso y aplicación social de los conocimientos que genera. Para Horkheimer, en cambio, el «hecho» está siempre preconstituido socialmente y preinterpretado antes de toda «elaboración teórica consciente»¹⁹. Frente a la teoría tradicional, que concibe el mundo como un conjunto de hechos que la teoría tendría que aprehender, Horkheimer sostiene la preformación social y el carácter preinterpretado de todo supuesto hecho en el ámbito histórico-social.

La teoría tradicional estaría plasmada en las ciencias naturales, tal como son concebidas en la era moderna y defendidas por el positivismo: como saberes hipotéticos cuya tarea es explicar los hechos que componen el mundo. Tales saberes hacen uso de la experimentación y generan las condiciones para el desarrollo tecnológico aplicable a la industria. Sin embargo, la interpretación tradicional (y positivista) de tales ciencias no es capaz de tematizar su función social en el seno de las formas de praxis social que dan forma a la sociedad vigente. Concibe a tales ciencias como impulsadas por intereses internos al campo científico y sólo por ellos (excluyendo todo influjo externo de tipo moral, político...). A pesar de ello, Horkheimer afirma que la teoría tradicional desempeña «una función social positiva», en cuanto «instrumento material de producción»²⁰ y desempeñará asimismo tal función en una sociedad emancipada. En otras palabras, Horkheimer sostiene que el tipo de saber que son las ciencias naturales vigentes es fundamental para la vida social, también en las condiciones de una sociedad reconciliada.

La diferencia entre la teoría tradicional y la teoría crítica se da fundamentalmente en la actitud que mantienen respecto a la realidad: entre ambas se da «la oposición real de dos actitudes diferentes»²¹. La teoría tradicional es caracterizada por Horkheimer como «contemplación que se limita a registrar lo que tiene delante» y a la cual, en consecuencia, «se ofrecen siempre meras series de fenómenos»²². El teórico tradicional es un «observador»²³. Frente a la actitud del observador propia de la teoría tradicional, la actitud crítica se

¹⁸ *Ibíd.*, p. 34.

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 35-36.

²⁰ *Ibíd.*, p. 40.

²¹ *Ibíd.*, p. 65.

²² *Ibíd.*, p. 64.

²³ *Ibíd.*, p. 65.

sabe formando «parte del desarrollo de la sociedad»²⁴. La «diferencia decisiva» entre teoría tradicional y teoría crítica se da en «la relación entre sujeto y objeto». En la teoría tradicional «sujeto y objeto están rigurosamente separados». Para el teórico tradicional, el asunto del que se ocupa «permanece absolutamente intacto» y exterior respecto de su teoría. De lo que se ocupa la teoría tradicional es de un objeto «trascendente a la teoría», independiente de ella. El teórico tradicional adopta respecto a su asunto la actitud de «observador» que «en cuanto tal no puede cambiar nada en el acontecimiento». El objeto del que se ocupa la teoría tradicional aparece caracterizado por una exterioridad, independencia y necesidad propias no sometibles a la praxis (así aparece precisamente la naturaleza para la ciencia natural realizada en el marco de la teoría tradicional). En el seno de la teoría tradicional, los científicos «se ven como meros espectadores, como participantes pasivos en un acontecer violento, que tal vez se pueda prever, pero que en cualquier caso no se puede dominar»²⁵.

En resumen, la actitud de la teoría tradicional es la del observador que se confronta con su asunto de manera contemplativa, como un estar ahí externo e independiente de la teoría. Su modelo es la relación sujeto cognoscente-naturaleza, propia de la concepción tradicional de las ciencias naturales. Por su parte, la actitud de la teoría crítica es la del sujeto interesado, impulsado por una voluntad político-moral, que asume que la teoría posee una función social y trata de hacer reflexiva de manera coherente tal función. Sabe que el esfuerzo teórico-crítico forma parte de la realidad social misma que constituye su asunto. Su actitud es «crítica», que es la «actitud humana que tiene como objeto a la sociedad misma»²⁶.

La teoría tradicional considera como cuestiones externas a ella misma «el origen social de los problemas, las situaciones reales en las que se necesita la ciencia o los fines para los que ésta se aplica»²⁷. Todo esto es asumido por la teoría crítica como asunto propio. Esta no da por válidas sin más «las condiciones de la realidad de las que parte la ciencia», sino que es consciente de que «los objetivos y el tipo de percepción, el planteamiento de los problemas y el sentido de las respuestas» son relativos a la «actitud humana» histórica²⁸. Para la teoría crítica la autonomía de la labor teórica reclamada por la teoría tra-

²⁴ *Ibíd.*, p. 64.

²⁵ *Ibíd.*, p. 66.

²⁶ *Ibíd.*, p. 41.

²⁷ *Ibíd.*, p. 79.

²⁸ *Ibíd.*, pp. 79-80.

dicional es ficticia. En contraposición a ello, afronta reflexivamente la cuestión de su función en el seno de la totalidad de la praxis social. A la teoría crítica la define por tanto una labor de autorreflexión acerca de su modo de afrontar su asunto de estudio y acerca de su función social. Manteniendo la convicción de que «no hay teoría de la sociedad (...) que no contenga intereses políticos», trata de hacer explícito de manera reflexiva el interés que la impulsa. Este interés aparece caracterizado en «Teoría tradicional y teoría crítica» con diferentes formulaciones: «la teoría crítica no tiene de su parte otra instancia específica que el interés (...) en la supresión de la injusticia social»²⁹ o bien «la teoría crítica persigue de forma plenamente consciente, en la formación de sus categorías y en todas las fases de su desarrollo, el interés en la organización racional de la actividad humana, interés cuya aclaración y legitimación también le compete a ella»³⁰.

A la teoría crítica por tanto la impulsa un *interés en la emancipación, un interés emancipador*. El papel epistemológico de dicho interés para la labor de la teoría crítica es decisivo. Esto aparece paradigmáticamente en un pasaje concreto de «Teoría tradicional y teoría crítica», cuando sostiene que la posibilidad de y la tendencia a «una organización social racional y que corresponda a la universalidad» son inmanentes a la organización y desarrollo del trabajo en la sociedad vigente. Pero tal posibilidad y tendencia no están presentes en la conciencia de muchos individuos ni en la esfera pública, pues «hace falta un determinado interés para percibir y conocer estas tendencias»³¹. Esto es clave: las posibilidades de una sociedad más justa son alumbrables ya a partir de las condiciones presentes en la sociedad dada, pero como tales posibilidades sólo son alumbrables en virtud de un interés específico: el interés por la realización de una organización social que acabe con la explotación y la dominación. Para tal interés, determinadas condiciones o determinados factores constituyen instancias que apuntan, tienden, hacen posible, una organización social más justa, mientras que para un interés opuesto (interesado en el mantenimiento del sistema vigente) las mismas condiciones y factores tendrían un carácter diferente, por ejemplo, el estatuto de posibles causas de crisis del sistema. También en otro pasaje afirma Horkheimer que sólo el interés en la realización de la autonomía permite reconocer en el proceso histórico las tendencias y fuerzas efectivas

²⁹ *Ibíd.*, pp. 76-77.

³⁰ *Ibíd.*, p. 80.

³¹ *Ibíd.*, p. 47.

que apuntan en tal dirección³². El interés al que se refiere Horkheimer no es un interés constitutivo de la razón humana, sino un interés fraguado históricamente en el marco de los conflictos surgidos a lo largo de la historia en el interior de las sociedades escindidas. Es un interés constituido históricamente en el marco de la experiencia histórica de uno de los colectivos en pugna en el escenario social y vinculado por tanto a su posición social: el colectivo de los que sufren las injusticias generadas por la estructura social. Horkheimer asocia la teoría crítica con un «interés en el cambio, un interés que se produce necesariamente ante la injusticia dominante»³³.

De esta manera, los intereses externos al conocimiento y a la búsqueda pura de la verdad no sólo no tienen por qué contaminar y separar de su camino al proceso de conocimiento riguroso, sino que pueden poseer un papel epistemológico decisivo: el interés por la emancipación (un interés de carácter político-moral surgido históricamente) es lo que hace factible iluminar, percibir, conocer, las posibilidades de una sociedad mejor contenidas en el seno de la existente, lo cual permite sustentar la crítica de la sociedad vigente en cuanto efectúa una amputación y una frustración sistemáticas de tales posibilidades. Sólo tal interés tiene acceso a la realidad de la posibilidad y a su fuerza desfundamentadora de lo meramente existente, que de otro modo quedaría en el limbo de lo meramente irreal y fantasmal³⁴.

No hay que olvidar que estas importantes reflexiones metodológicas se realizaron en el marco de un programa de investigación sobre la sociedad contemporánea que invocaba una colaboración entre diversas disciplinas y que Horkheimer en su discurso de toma de posesión del cargo de director del Instituto de Investigación Social en 1931 denominó materialismo interdisciplinar. Efectivamente, Horkheimer propuso una «investigación social orientada filosóficamente», que implicaba «una compenetración y un desarrollo dialécticos

³² *Ibíd.*, p. 58.

³³ *Ibíd.*, p. 75. La atribución de un interés emancipatorio a la teoría crítica fue teorizada por Habermas a final de los años sesenta en una importante obra: *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid, 1989.

³⁴ Sobre la concepción de la teoría crítica de Horkheimer durante los años treinta, ver SCHMIDT, A.: «Die ursprüngliche Konzeption der Kritischen Theorie im frühen und mittleren Werk Max Horkheimers», en HONNETH, A. / WELLMER, A. (eds.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Walter de Gruyter, Berlín, 1986, pp. 89-112 y ABROMEIT, J.: *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

continuos de teoría filosófica y praxis de las ciencias particulares»³⁵. El programa de una teoría crítica de la sociedad exigía el trabajo en común de filosofía y ciencias y disciplinas particulares de cara a elaborar un diagnóstico crítico de la sociedad vigente, impulsado por un interés explícito en la abolición de aquellas relaciones sociales que mantienen a los individuos en una situación de indignidad, opresión y minorización.

Habría que hacer referencia también al procedimiento de crítica cultivado de manera paradigmática por los miembros de la Escuela de Fráncfort. Se trata del procedimiento de la crítica inmanente, que habría tenido centralidad, sobre todo, en la filosofía, la sociología y la crítica de arte de Adorno: efectivamente, para Rolf Tiedemann la crítica inmanente «es un concepto central de la filosofía adorniana, en cierto modo es su centro metodológico»³⁶. La crítica inmanente es un procedimiento de crítica que no contrapone a su objeto un criterio normativo externo al mismo, sino que a su figura histórica opone elementos, considerados normativos, presentes ya en el objeto sometido a crítica. La crítica inmanente llevaría a cabo de esta forma una exposición de las contradicciones internas a la realidad cuestionada, es decir, las contradicciones históricas que la realidad presenta con elementos definitorios de sí misma. El proceder de la crítica inmanente vendría definido por lo que Hegel denominó negación determinada. En contraste con la negación abstracta, que conduce a una anulación completa de lo negado, la negación determinada de una realidad lleva al surgimiento de una nueva figura a partir de las contradicciones de tal realidad³⁷. Puede sostenerse que en la obra de Horkheimer, Adorno y Marcuse se produjo una reflexión continuada sobre la posibilidad y la productividad (o, en su caso, la imposibilidad e improductividad) política de tal forma de crítica en las condiciones transformadas del capitalismo desarrollado.

Un ámbito en el que fue productivamente aplicado tal proceder analítico inmanente por parte de estos pensadores fue el de la cultura y la producción artística. Ya desde su tesis doctoral Benjamin sustentó teóricamente a partir de F. Schlegel el proceder de la crítica

³⁵ HORKHEIMER, M.: «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», en Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 3. Fischer, Fráncfort del Meno, 1988, pp. 29 y 35.

³⁶ ADORNO, Th.W.: *Ontologie und Dialektik*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2008, p. 348.

³⁷ Ver HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*. Abada, Madrid, 2010, p. 151.

literaria como crítica inmanente de las obras³⁸. En las décadas posteriores extendió este proceder interpretativo inmanente al conjunto de las producciones culturales de una época y trató de plasmarlo en una investigación sobre los Pasajes del París del siglo XIX que pretendía dar cuenta de la protohistoria de la modernidad³⁹. El trabajo teórico de Benjamin fue una fuente de inspiración constante para Adorno durante toda su vida, también como objeto de discusión para tratar de determinar la especificidad de su propia posición en los ámbitos de la crítica literaria y musical, del análisis y valoración de la cultura de masas y del desciframiento de las obras de arte⁴⁰.

No podemos detenernos aquí en la historia de los desarrollos teóricos de estos pensadores desde los años 30 hasta los años 60 y 70. Pero hay que hacer referencia a que la publicación en 1947 de *Dialéctica de la Ilustración* por Horkheimer y Adorno⁴¹ fue recibida por parte de relevantes intérpretes dos décadas más tarde como un significativo desplazamiento del proyecto teórico de estos pensadores respecto a lo plasmado por Horkheimer en la década de los 30. Pues esta obra fue leída como un diagnóstico no sólo de la sociedad moderna capitalista, sino de la civilización occidental en su conjunto a partir del concepto de *razón* plasmado en ella. La razón que se ha impuesto y realizado en la civilización occidental y, de manera extrema, en la modernidad es una razón consistente en la capacidad de manipulación, control, transformación y dominación de la naturaleza externa e interna al individuo: es una razón fusionada con la dominación. Racional sería así la intervención en el medio natural que consigue realizar los propios fines del agente (sean estos los que sean). Es tal razón instrumental la que ha orientado y orienta el proceso de desarrollo científico, técnico, económico, de la sociedad moderna hasta alcanzar una situación catastrófica en la que se ensamblan la dominación imparable de la naturaleza externa y la dominación de la naturaleza interna de los sujetos por sistemas políticos totalitarios o en vías de devenir totalitarios a pesar de su cáscara democrática.

³⁸ BENJAMIN, W.: «El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán», en Id.: *Obras*. Abada, Madrid, 2006, Libro I, vol. 1, pp. 7-122. Ver, sobre esto, CANER-LIESE, R.: *El primer romanticismo alemán. Friedrich Schlegel i Novalis*. Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2018, pp. 124-128.

³⁹ Ver, sobre todo, el volumen ya referido de BENJAMIN, W.: *Das Passagen-Werk*, op. cit.

⁴⁰ Ver ADORNO, Th.W.: *Sobre Walter Benjamin*. Cátedra, Madrid, 1995.

⁴¹ Ver HORKHEIMER, M. / ADORNO, Th.W.: *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 1994.

Indiquemos aquí solo que el planteamiento de este libro, así leído, ha sido el punto de partida para la crítica de Horkheimer y Adorno por parte de pensadores de su círculo en los años sesenta: sobre todo, J. Habermas y A. Wellmer⁴².

2. La Escuela de Fráncfort, hoy

Cabrían dos maneras de afrontar la cuestión «la Escuela de Fráncfort, hoy». Una sería analizar qué ha dado de sí esta corriente de pensamiento en las décadas posteriores al fallecimiento de sus miembros originales hasta nuestros días. Es decir, se podría investigar si ha habido un esfuerzo por continuar su programa de trabajo teórico por parte de determinados discípulos suyos, si su planteamiento teórico ha sufrido en este proceso un desarrollo y ampliación, una crítica y reformulación o, más bien, un abandono. La otra manera de confrontarse con esta cuestión es afrontar su significado desde el punto de vista actual, es decir, analizar cómo cabe leer hoy el planteamiento de Horkheimer, Adorno y Marcuse y cómo puede valorarse la posible actualidad de sus enfoques e ideas para nosotros⁴³.

2.1. Después de la Escuela de Fráncfort

Respecto a la historia posterior de la Escuela de Fráncfort hay que tener en cuenta la situación de cada uno de sus miembros en la década de los sesenta y setenta. De entre ellos, fueron Horkheimer y Adorno los que tuvieron un papel relevante en el Instituto de Investigación Social y en la Universidad de Fráncfort durante las décadas de los cincuenta y sesenta. Marcuse había permanecido en los EE.UU. (contra su voluntad, tal como muestra su correspondencia, sobre todo con Adorno, en estos años, en los que intenta en vano volver a Alemania obteniendo una plaza como profesor universitario)⁴⁴. La pro-

⁴² Ver, sobre todo, HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. 1. Taurus, Madrid, 1989, y WELLMER, A.: «Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración», en GIDDENS, A. et al.: *Habermas y la modernidad*. Cátedra, Madrid, 2001, pp. 65-110.

⁴³ Sobre estos dos modos posibles de afrontar desde hoy el significado de la Escuela de Fráncfort, ver WELLMER, A.: «Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute», en HONNETH, A. / WELLMER, A. (eds.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Walter de Gruyter, Berlín, 1986, pp. 25-27.

⁴⁴ La correspondencia entre Marcuse y Adorno está en su mayor parte inédita. Parte de ella puede consultarse en el legado de H. Marcuse conservado en el Archivzentrum de la Universitätsbibliothek Frankfurt am Main.

ducción teórica de Horkheimer había ido decayendo tras su regreso a Alemania tras la guerra y sus posicionamientos políticos, de manera paralela, se habían ido reorientando hacia una actitud que se traduciría en planteamientos concordantes con posiciones conservadoras (aquí habría que referir, por ejemplo, su oposición a que Habermas se habilitara con Adorno en el Instituto de Investigación Social por su excesivo –para Horkheimer– carácter izquierdista⁴⁵ o su discurso, en 1967 en la Amerikahaus de Fráncfort acerca de que en la guerra de Vietnam uno de los bandos estaba luchando por la libertad, refiriéndose con ello al ejército norteamericano⁴⁶). En este contexto, la figura relevante fue sin lugar a dudas Adorno, en cuanto director del Instituto y como Catedrático de Filosofía y Sociología en la Universidad de Fráncfort. Fue su prematura muerte en el verano de 1969 (con 66 años) lo que en buena medida dinamitó la posibilidad de que se consolidara en el Instituto de Investigación social y en la Universidad de Fráncfort un grupo de investigadores capaz de llevar adelante de manera productiva un programa de investigación vinculable de algún modo al trabajo teórico desarrollado por Adorno (y por Horkheimer en los años 30)⁴⁷. En todo caso, no hay que perder de vista el contexto político y académico de Frankfurt de estos años, con un estudiantado que, influido precisamente por Adorno, Horkheimer y Marcuse, se había radicalizado hasta tomar una posición beligerante frente a ellos (sobre todo frente a Adorno, como la figura institu-

⁴⁵ Ver MÜLLER-DOOHM, S.: *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*. Herder, Barcelona, 2003, pp. 562-566. Habermas se habilitó con W. Abendroth en Marburgo, en 1961, y volvió a Fráncfort en 1964 (después de haber sido profesor en Heidelberg de 1961 a 1963) como titular de la cátedra de Filosofía y Sociología que había dejado vacante Horkheimer tras su jubilación.

⁴⁶ Cf. DEMIROVIĆ, A.: *Der nonkonformistische Intellektuelle*, op. cit., pp. 899-900.

⁴⁷ De alguna manera, Adorno tenía la esperanza de que el tipo de trabajo teórico que Horkheimer y él realizaban tuviera una continuidad tras su desaparición. Esto lo pone de manifiesto una carta dirigida a Marcuse en la que Adorno le recomienda que lea del *Festchrift* que se le ha dedicado por su cumpleaños las aportaciones de Karl Heinz Haag y de Habermas: según Adorno, ambas son extraordinarias y en ellas se encuentra el consuelo de que, a pesar de todo, «desde un punto de vista teórico la cosa continúe, aunque nosotros vayamos a morir algún día» (Carta de Th.W. Adorno a H. Marcuse el 24/09/1963, en el Archivzentrum de la Universitätsbibliothek Frankfurt am Main). El volumen al que se refiere Adorno fue editado por Horkheimer con el título *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*. Europäische Verlagsanstalt, Fráncfort del Meno, 1963.

cional y académica más visible del grupo)⁴⁸ y con una autoridad universitaria que quería escindir la sociología del Departamento de Filosofía creando para ella un departamento propio, lo cual suponía un golpe directo a las pretensiones académicas y teóricas de alguien como Adorno, que disponía de una cátedra de Filosofía y Sociología. Tal escisión se consumó después de su muerte, lo cual hay que contabilizar entre las razones que motivaron a Habermas a abandonar Fráncfort y aceptar la oferta de dirigir el Instituto Max Planck en Starnberg⁴⁹. La muerte de Adorno precipitó los acontecimientos. Por un lado, el Instituto de Investigación Social perdió rápidamente ímpetu y relevancia. En parte porque, con la implementación de la reforma universitaria y la creación de un Departamento de Sociología, dejó de ser un centro de formación de sociólogos, tal como había sido desde 1954. Con ello, volvió a ser *sólo* un instituto de investigación⁵⁰. Por otro lado, del círculo de colaboradores más relevantes de Adorno y Horkheimer sólo permaneció en Fráncfort Alfred Schmidt (Oskar Negt marchó a Hannover, Habermas, como se ha indicado, a Starnberg. Colaboradores de Adorno como Hermann Schweppenhäuser y Rolf Tiedemann sí permanecieron en Fráncfort después de la muerte de Adorno, pero dedicados sobre todo a la labor editorial de publicación de la obra de Benjamin y del propio Adorno). Es significativo que en una carta a Habermas de abril de 1971 sostuviera Marcuse: «Entiendo sus razones para marchar de Fráncfort y, a pesar de ello, me apena. De alguna manera es un acto simbólico, que pertenece a “el final de la Escuela de Fráncfort”. ¿Qué ha sido de Negt y Schmidt? ¿Quién le va a suceder a usted en la cátedra?»⁵¹. Todo ello, en el marco de una deriva política en la República Federal Alemana que combinó la radicalización de algunos grupos de estudiantes hasta la vía violenta y una sobrereacción del Estado, de efectos claramente restrictivos sobre el ejercicio de las libertades de los ciudadanos en la esfera pública y en el ámbito político.

⁴⁸ Sobre esto, ver la monumental documentación contenida en KRAUSHAAR, W. (ed.): *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946-1995*. Roger & Bernhard, Hamburgo, 1998, 3 vols.

⁴⁹ Ver sobre esto DEMIROVIĆ, A.: *Der nonkonformistische Intellektuelle*, op. cit., pp. 853-854.

⁵⁰ DEMIROVIĆ, A.: *Forschungsarbeiten. Mitteilungen des Instituts für Sozialforschung* 10 (1999), pp. 47-48.

⁵¹ Citado por DEMIROVIĆ, A.: *Der nonkonformistische Intellektuelle*, op. cit., pp. 853-854.

De entre los colaboradores de Adorno durante los años 50 y 60, el que ha tenido una trayectoria intelectual más visible y reconocida ha sido sin duda Habermas⁵². Hay que valorar el hecho de que Habermas nunca se haya postulado como miembro de la Escuela de Fráncfort o de una supuesta segunda generación de dicha Escuela. Sí es cierto que se ha ubicado a sí mismo en el marco de lo que denomina, siguiendo a Horkheimer y Adorno, teoría crítica de la sociedad, pero no como una etiqueta escolástica, sino como lo que podríamos denominar programa de investigación y es en esta dirección en la que ha desarrollado su labor teórica en las décadas posteriores a la muerte de Adorno. Demirović ha expuesto cómo en una carta de marzo de 1970 Habermas «se posicionó en contra de considerar «etiquetas recientemente puestas en circulación como “Escuela de Fráncfort” o “Teoría Crítica” como si se tratara de una institución «que tuviera que sostenerse a través del reclutamiento de miembros ortodoxos». Esto probaría un tipo de espíritu escolástico que del pensamiento de Adorno sólo retendría sus gestos vacíos⁵³. A mitad de los años 80 sostuvo Habermas que «caracterizaciones como “Teoría Crítica” o “Escuela de Fráncfort” sugieren la unidad de un vínculo escolar que, con excepción de los pocos años en Nueva York, nunca ha tenido lugar». En las discusiones intelectuales que se producen en la actualidad, piensa Habermas, ejercen su influjo impulsos procedentes de la teoría crítica, pero en direcciones tan distintas y a menudo contrapuestas que no puede hablarse en ningún caso de «identidad de una escuela». Por eso es mejor despedirse de la ficción de «un vínculo escolar unitario» y confrontarse con «los problemas mismos para comprobar cuán lejos se llega con la explotación revisionista, carente de contemplaciones, del potencial de inspiración de una tradición de investigación ramificada como ésta»⁵⁴. Recordemos que Habermas, después de su estancia en Starnberg, fue profesor de nuevo en la Universidad de Fráncfort de 1983 a 1994, lo que hay que contabilizar para comprender la continuidad de su visualización como pensador vinculado a dicha ciudad y, para muchos, con la Escuela de Fráncfort.

⁵² Sobre la vida y obra de Habermas, ver MCCARTHY, Th.: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos, Madrid, 1992; VELASCO, J.C.: *Habermas*. Alianza, Madrid, 2013 y MÜLLER-DOOHM, S.: *Jürgen Habermas. Eine Biographie*. Suhrkamp, Berlín, 2014.

⁵³ Ver DEMIROVIĆ, A.: *Der nonkonformistische Intellektuelle*, op. cit., p. 854.

⁵⁴ HABERMAS, J.: «Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule», en HONNETH, A. / WELLMER, A. (eds.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Walter de Gruyter, Berlín, 1986, pp. 8-12.

Lo que hace sobresalir la producción teórica de Habermas es que se desarrolla no sólo en el ámbito de la filosofía sino, explícitamente, en el de la teoría de la sociedad. Su obra culminante, *Teoría de la acción comunicativa*, contiene una teoría comunicativa e intersubjetiva de la racionalidad, que quería responder a las presuntas aporías de la concepción de la racionalidad de *Dialéctica de la Ilustración*, y una ambiciosa teoría de la sociedad, que pretendía posibilitar una crítica, normativamente sustentada, de las patologías de las sociedades actuales. El modo en que la patología central de la sociedad contemporánea es concebida por Habermas en términos de una concepción reformulada del concepto marxiano de cosificación (como colonización del mundo de la vida por los subsistemas económico y administrativo estatal) muestra que la pretensión de Habermas es formular su teoría social en relación explícita con la Escuela de Fráncfort. Ahora bien, no tanto como *continuación* de la misma, sino en *discusión* con ella. Efectivamente, ya en los años sesenta, Habermas parece mantener una teoría de la sociedad que incluye la referencia a subsistemas de acción racional con respecto a fines, asumiendo así ideas procedentes de la teoría social de M. Weber⁵⁵. Con la irrupción de la influencia de la teoría de sistemas de Parsons y Luhmann a comienzos de los años 70, esta concepción se desarrolló hasta desembocar en una teoría de la sociedad en dos niveles, mundo de la vida y sistemas. Mundo de la vida y sistemas corresponderían a los dos modos de aproximación a la realidad social por parte del investigador social: como participante implicado en un determinado contexto de interacción comunicativo y como observador externo. Desde la perspectiva metodológica que caracteriza al investigador implicado la realidad social aparece como un mundo de la vida, es decir, como una trama de interacciones sociales que tiene como sustento toda una serie de evidencias compartidas (continuamente refundadas a partir de la comunicación intersubjetiva). De este modo, el investigador en actitud participante no sería capaz de experimentar en la realidad social coacciones externas que distorsionen el contexto de interacción comunicativo, pues lo que se le presenta como realidad social es una comunidad de interlocutores que se reproduce a través

⁵⁵ Ver HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como «ideología»*. Tecnos, Madrid, 1990, pp. 70-71. Sobre esto ver HONNETH, A.: *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2009. Esta cuestión ha sido planteada también recientemente por Francisco Javier García Garriga en su tesis doctoral titulada «Crítica de la categoría de consenso a partir de Rawls y Habermas» (Universidad de Barcelona, 2019).

de la acción orientada al entendimiento, es decir, la acción comunicativa. El observador externo, en cambio, sí estaría en condiciones de poner de manifiesto coacciones (sistémicas) que se imponen a espaldas de los agentes y socavan las condiciones que hacen posible un diálogo orientado al entendimiento. Sería el observador externo, pues, el que sería capaz de un diagnóstico crítico de un contexto de interacción distorsionado (y ello, en abierta contradicción con el planteamiento defendido por Horkheimer en su artículo «Teoría tradicional y teoría crítica», tal como se ha expuesto arriba, para el que tal actitud de observador externo caracterizaba el modo de proceder de la teoría tradicional)⁵⁶.

Bajo la categoría de sistemas Habermas incluyó la economía de mercado capitalista y la administración burocrático-estatal. Concibió los sistemas como institucionalización, en forma de un ámbito de acción libre de valores, de la acción instrumental (el trabajo) y la acción estratégica (la acción dirigida a modificar el comportamiento de los demás). El mercado económico y la administración estatal se diferencian y desconectan del mundo de la vida en los albores de la modernidad, ante el aumento de complejidad de la sociedad moderna emergente. Paradójicamente, la condición de tal diferenciación sistémica fue la racionalización del mundo de la vida, que consistió en la instauración del lenguaje como medio de entendimiento y de coordinación de la acción (frente al peso de la tradición y de las formas de autoridad no justificadas racionalmente) y dio lugar a una diferenciación de los componentes estructurales del mundo de la vida, es decir, la cultura, la sociedad y la personalidad. La consecuencia de tal proceso es que en el mundo de la vida racionalizado cabe un afrontamiento por separado de cuestiones relativas a la cultura, a la sociedad y a la personalidad mediante la acción comunicativa, lo cual quiere decir de un modo autónomo, desvinculado de posiciones particularistas heredadas de la tradición y de la religión. La racionalización del mundo de la vida implicó un ablandamiento del peso de la tradición, el cual hizo posible la extensión en el ámbito social de la acción racional respecto a fines. Pero, con ello, la sociedad moderna emergente alcanzó tal grado de complejidad que la acción orientada al entendimiento ya no fue capaz de coordinar la acción socio-económica de los agentes. En este contexto, surgió y se diferenció un

⁵⁶ Sobre esto, me permito referir aquí mi artículo «Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 44 (2011), pp. 139-159.

mecanismo de coordinación de la acción que sí posibilitó la reproducción material en condiciones de gran complejidad: el mercado. En él queda institucionalizada la acción instrumental y coordinada mediante el medio de regulación sistémica (que Habermas califica también como medio de comunicación deslingüistizado) que es el dinero. La diferenciación de la economía de mercado como subsistema autorregulado impulsó la reestructuración de la administración estatal tradicional en términos sistémicos, a través de un proceso de racionalización que dio lugar a su diferenciación como sistema regulado por el principio de comunicación deslingüistizado del poder. Esta diferenciación de los subsistemas en la modernidad ha sido para Habermas *necesaria* para la posibilitación de la reproducción material del tipo de sociedad compleja que es la sociedad moderna y no resulta reversible, es decir, no cabe pensar en una reestructuración democrática del ámbito de la economía que anule su carácter de subsistema autorregulado por el medio dinero, pues ello pondría abiertamente en peligro la reproducción material de una sociedad compleja como la moderna. Ahora bien, parece en principio que, por su propia dinámica, los sistemas tienden a sobrepasar los límites que les corresponden y a *colonizar* el mundo de la vida, sustituyendo en dimensiones crecientes de la vida social la acción orientada al entendimiento (que es el medio a través del cual se efectúa la reproducción social) por los medios de comunicación deslingüistizados que son el dinero y el poder. Hay que hacer referencia en todo caso a las indicaciones de Habermas acerca del «patrón selectivo» de modernización que han seguido las sociedades capitalistas desarrolladas: la modernización efectivamente acontecida habría seguido un «patrón capitalista», que es el que habría desencadenado que «las estructuras simbólicas del mundo de la vida» queden «deformadas», es decir, «cosificadas bajo los imperativos de los subsistemas diferenciados y autonomizados a través de los medios dinero y poder»⁵⁷. En cualquier caso, sea la causa de la colonización la dinámica propia de la diferenciación sistémica o el patrón selectivo capitalista que tal proceso ha seguido de hecho en la modernidad, con tal colonización se pone en peligro, piensa Habermas, la reproducción social, fundamento de la vida social en su conjunto, al socavar el medio a través del cual se realiza: la regulación de la acción social a través de la acción orientada al entendimiento (o acción comunicativa).

⁵⁷ HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, Madrid, 1989, vol. II, pp. 465 y 402.

Con este planteamiento, que Habermas no ha rechazado en esencia a pesar de sus matizaciones posteriores⁵⁸, éste se sitúa mucho más lejos de Marx y de su proyecto de una teoría crítica del capitalismo⁵⁹ que los miembros de la Escuela de Fráncfort. Además de promover un cambio de paradigma filosófico (de la filosofía del sujeto, en la que permanecerían presos los representantes de la Escuela de Fráncfort, a la filosofía de la intersubjetividad)⁶⁰, Habermas se ubicaría en el ámbito de la filosofía social en un paradigma abiertamente post-marxista. Esto marca una distancia muy amplia con los miembros de la Escuela que, en el caso de Adorno y Marcuse (en el caso de Horkheimer, hasta la Segunda Guerra Mundial), mantuvieron hasta el final el proyecto de actualizar (y, en absoluto, de renegar de) el programa marxiano de una teoría crítica de la sociedad. Las fuertes discusiones que ha generado la teoría de la sociedad de Habermas⁶¹ muestran que su concepción de la sociedad en dos niveles es difícilmente apropiable por un posicionamiento que pretenda articular una teoría crítica de la sociedad con un alcance crítico de algún modo comparable al empeño teórico realizado por el primer Horkheimer, Adorno y Marcuse.

Un discípulo de Habermas, Axel Honneth, que en las últimas décadas ha alcanzado una importante visibilidad teórica e institucional (ha sido director del Instituto de Investigación Social de 2001 a 2018 y ha sido titular de la Cátedra de Filosofía Social de 1995 a 2015, Cátedra de la que habían sido titulares en su momento, con

⁵⁸ Por ejemplo, la realizada en su obra *Facticidad y validez* (1992), en la que se revisa la idea de que la administración estatal tenga carácter sistémico en la sociedad moderna, pero conservando la calificación de sistema para la economía de mercado capitalista. Ver HABERMAS, J.: *Facticidad y validez*. Trotta, Madrid, 1998, p. 433.

⁵⁹ En su monografía, publicada en 1938, titulada *Karl Marx*, Karl Korsch calificó ya la empresa teórica de éste como una teoría crítica del capitalismo. Ver KORSCH, K.: *Karl Marx*. Folio, Madrid, 2004. Para una versión actualizada de esta caracterización de la empresa de Marx, ver RUIZ SANJUÁN, C.: *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Siglo XXI, Madrid, 2019.

⁶⁰ Sobre esto ver, fundamentalmente, HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid, 1989.

⁶¹ Véase MCCARTHY, TH.: «Complejidad y democracia: las seducciones de la teoría de sistemas», en Id.: *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Tecnos, Madrid, 1992, pp. 165-192; HONNETH, A.: *Crítica del poder*, op. cit.; JÜTTEN, T.: «The Colonization Thesis: Habermas on Reification», en *International Journal of Philosophical Studies* 19/5 (2011), pp. 701-727 y STAHL, T.: «Habermas and the Project of Immanent Critique», en *Constellations* 20/4 (2013), pp. 533-552.

la denominación de Cátedra de Filosofía y Sociología, Horkheimer, Habermas y Schmidt), ha recibido por parte de algunos intérpretes el estatuto de miembro más relevante de la presunta tercera generación de la Escuela de Fráncfort⁶². Nuestro escepticismo acerca de la tesis que sostiene la existencia de «generaciones» dentro de la Escuela de Fráncfort no debe conducir a minusvalorar la aportación teórica ni la labor institucional de Honneth en Fráncfort. Lo que nos interesa es valorar en qué medida puede hablarse de una continuidad de su proyecto teórico con los temas y enfoques de los miembros de la Escuela de Fráncfort. En su tesis doctoral, publicada en 1985, Honneth realizó una discusión con Horkheimer, Adorno, M. Foucault y Habermas que pretendía mostrar que sus concepciones de la sociedad eran deficitarias en tanto que no atendían a la relevancia social y teórica de las *luchas sociales*⁶³. De un modo teóricamente ambicioso, su trabajo de habilitación, editado en 1992, llenó de contenido tal noción de lucha social en términos de lucha por el reconocimiento, a la cual Honneth atribuyó una centralidad no sólo social sino *moral*⁶⁴. El concepto de lucha por el reconocimiento permitiría poner de manifiesto la gramática moral de los conflictos sociales, lo cual implicaría sostener que la motivación esencial de las luchas sociales no son los intereses materiales, económicos, sino expectativas de tipo moral. *La lucha por el reconocimiento* ha constituido una indudable aportación a la filosofía social y a la filosofía moral y política contemporáneas, tal como muestra su influencia posterior.

En su marco desarrolló Honneth a final de los años 90 una teorización de la sociedad, muy influida por la filosofía del derecho de Hegel⁶⁵, en términos de orden de reconocimiento diferenciado en tres esferas de acción social: la primera es la constituida por las relaciones familiares y personales (tal esfera de acción estaría regulada por el principio normativo del amor), la segunda remite al ámbito del derecho y de la interacción de los ciudadanos con los mismos

⁶² Ver ANDERSON, J.: «The «Third Generation» of the Frankfurt School», en *Intellectual History Newsletter* 22 (2000). No dispongo aquí del espacio para ubicar y caracterizar los planteamientos de una serie de pensadores relacionados con Habermas que suelen ser visualizados como vinculados a la teoría crítica, como es el caso de Albrecht Wellmer, Christoph Menke o Reinhard Forst.

⁶³ Cf. HONNETH, A.: *Crítica del poder*, op. cit.

⁶⁴ HONNETH, A.: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica, Barcelona, 1997.

⁶⁵ Ver sus trabajos sobre Hegel publicados en HONNETH, A.: *Patologías de la libertad*. Las cuarenta, Buenos Aires, 2016.

derechos (cuyo principio normativo es la igualdad), y la tercera es el ámbito de la economía de mercado (regulado por el principio normativo del logro o rendimiento [*Leistung*])⁶⁶. La tesis de Honneth es que la sociedad moderna constituye un orden de reconocimiento, en cuyas esferas de acción están institucionalizados los principios normativos (ya referidos) que regulan y definen las tres formas de reconocimiento fundamentales desde un punto de vista antropológico: el reconocimiento de las necesidades individuales en el marco de las relaciones afectivas, el reconocimiento jurídico y la valoración de las aportaciones que, en forma de trabajo, realizamos a la sociedad⁶⁷. La convicción de Honneth es que en la sociedad moderna está institucionalizada, en los tres ámbitos de acción diferenciados en ella, la promesa de un reconocimiento que haga posible la autorrealización de sus miembros (y sería el primer orden de reconocimiento en la historia que haría esto posible).

En la teoría de la sociedad formulada en su importante obra *El derecho de la libertad* (2011) Honneth reformula este planteamiento a partir de una renovada confrontación con la filosofía del derecho de Hegel⁶⁸. Con Hegel, sostiene que la sociedad moderna promete la realización, en ámbitos decisivos de la vida social, de un tipo de libertad que no es meramente la libertad negativa (la libertad que resulta de la no interferencia de otro individuo o del Estado), ni la libertad reflexiva (la libertad que se sustenta en la reflexividad moral individual), sino la *libertad social*. Esta libertad se plasmaría en instituciones en cuyo seno los individuos se relacionarían con los demás mediante relaciones de reconocimiento mutuo, bajo la consideración de que el cumplimiento de los fines de los demás constituye la condición de posibilidad del cumplimiento de los propios fines. En el concepto de libertad social, por tanto, Honneth integra su teorización previa sobre el reconocimiento moral. La libertad social sería el tipo de libertad cuya realización es prometida por la sociedad moderna en los ámbitos ya mencionados de las relaciones familiares y personales, de la interacción de los ciudadanos con los mismos derechos de participación social y política y de la actividad

⁶⁶ Ver FRASER, N. / HONNETH, A.: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Morata, Madrid, 2006.

⁶⁷ Ver HONNETH, A.: «Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 5 (1992), pp. 78-92.

⁶⁸ HONNETH, A.: *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Katz, Buenos Aires, 2014.

económica en condiciones definidas por el mercado⁶⁹. Ahora bien, el análisis de la sociedad contemporánea ofrecido por Honneth en dicha obra muestra en cada uno de estos ámbitos el desfase entre lo prometido institucionalmente por cada una de estas esferas modernas de acción y la realidad fáctica generada por las transformaciones sociales, económicas y políticas de las últimas décadas, que resultan iluminadas de manera crítica precisamente a partir de la remisión a los principios normativos institucionalizados en tales esferas de acción. En este contexto, Honneth indica en *El derecho de la libertad*, sobre todo en el ámbito de la economía, las reformas que habría que introducir para posibilitar la realización efectiva de la libertad social en este ámbito.

Las críticas recibidas por Honneth a causa de la tesis supuesta en esta obra de que la libertad social, concebida en sus términos (como reconocimiento mutuo en el marco de relaciones sociales experimentadas como colaborativas), es realizable, a través de determinadas reformas, dentro de la economía de mercado capitalista le han hecho reformular su planteamiento en sus textos posteriores⁷⁰. En su obra *La idea del socialismo* (2015) ha revisado su posición hasta sostener que la promesa de libertad social ostentada por el mercado sólo puede ser realizada en condiciones post-capitalistas. En concordancia con ello, reivindica ahora un socialismo de mercado que debería realizar en términos universalistas la promesa de libertad social inherente a la sociedad moderna⁷¹.

Sin querer hacer desmerecer las aportaciones teóricas de Honneth (aunque sosteniendo, naturalmente, la necesidad de discutirlos), resulta evidente que su declarado postmarxismo⁷² lo coloca a gran distancia de las pretensiones críticas de Horkheimer, Adorno y Marcuse. En el caso de Honneth hay que hablar no sólo de una visión de

⁶⁹ Sobre la concepción de la libertad social de Honneth ver SALONIA, M.: «Libertad social y emancipación», en ROMERO, J.M. / ZAMORA, J.A. (eds.): *Crítica immanente de la sociedad*. Anthropos, Barcelona, 2020, pp. 51-68.

⁷⁰ Ver, por ejemplo, los siguientes artículos publicados en *Critical Horizons* 16 (2015): JÜTTEN, T.: «Is the market a sphere of social freedom?», FREYENHAGEN, F.: «Honneth and social pathologies: a critique», SCHAUB, J.: «Misdevelopments, pathologies, and normative revolutions: normative reconstruction as method of critical theory» y MCNEILL, D.N.: «Social freedom and self-actualization: «Normative reconstruction» as theory of justice».

⁷¹ Ver HONNETH, A.: *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Katz, Buenos Aires, 2017, pp. 114 y 150. Ver también HONNETH, A.: «Rejoinder», en *Critical Horizons* 16/2 (2015), pp. 208 y 224.

⁷² HONNETH, A.: *La idea del socialismo*, op. cit., p. 110.

la obra de Marx como históricamente superada, sino de un conocimiento más bien limitado de dicha obra, centrado sobre todo en sus escritos de juventud, descuidando sus investigaciones económicas, en particular *El capital*. De esta manera, su intento de concebir su noción de reconocimiento y de libertad social como sustento de una idea renovada de socialismo presenta importantes déficits a la hora de determinar las transformaciones socio-económicas que resultarían necesarias para la realización del socialismo de mercado propuesto por él⁷³.

Precisamente, en la dirección de retomar el diálogo con Marx (y con Hegel, aunque no tanto el Hegel de la filosofía del derecho, sino el de la Fenomenología) apuntan las aportaciones teóricas de Rahel Jaeggi, discípula de Honneth y profesora en la Universidad Humboldt de Berlín. Nociones como alienación, crítica de la ideología, crítica del capitalismo y crítica inmanente de las formas de vida constituyen los ejes de la reflexión de Jaeggi hasta el momento. Vamos a tratar estos ejes de su reflexión con algo de detenimiento. En su tesis doctoral, Jaeggi ha recuperado la noción de alienación como concepto que sigue siendo apropiado, a pesar del olvido en el que ha caído en el ámbito de la filosofía social de las últimas décadas, para caracterizar aspectos decisivos de la forma de vida actual. Este término recogería fenómenos actuales como la sensación de impotencia social y la pérdida de una relación significativa respecto a uno mismo y respecto al mundo, considerados ambos como extraños. De este modo, trata de hacer fructífero este concepto para referir un estado de ánimo individual y colectivo, según el cual no nos sentimos configuradores autónomos de nuestra existencia sino entregados a la dinámica de determinadas relaciones coactivas que se nos imponen⁷⁴.

Jaeggi realiza además una decisiva reivindicación de la *crítica de la ideología*⁷⁵. Defiende un tipo de crítica de la ideología que no sostiene sólo que en la realidad social no se cumplen determinados valores e ideales institucionalizados (como puede ser el caso de la justicia o la libertad), sino que su plasmación efectiva da lugar a una trama de coacciones que representan la antítesis de lo prometido por

⁷³ Me permito referir aquí mi texto «El socialismo como crítica inmanente del capitalismo. Una discusión con Axel Honneth», en ROMERO, J.M. / ZAMORA, J.A. (eds.): *Crítica inmanente de la sociedad*. Anthropos, Barcelona, 2020, pp. 85-106.

⁷⁴ Ver JAECCI, R.: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2005.

⁷⁵ JAECCI, R.: «Was ist Ideologiekritik?», en JAECCI, R. / WESCHE, T. (eds.): *Was ist Kritik?* Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2009, pp. 266-295.

tales valores⁷⁶. Por ello, la crítica de la ideología constituye un modo de doble crítica: crítica de los valores e ideales institucionalizados, dado que legitiman una institución en virtud de unos principios normativos que carecen de realización efectiva, y crítica de las relaciones sociales que determinan que la plasmación real de los valores se realice como inversión de su promesa normativa.

Esta pensadora reivindica expresamente la legitimidad de la crítica del capitalismo⁷⁷. Jaeggi distingue entre una forma de crítica del capitalismo de tipo funcional (que sostiene que el capitalismo como sistema económico no funciona, es decir, está sometido a la amenaza continua de la crisis), moral (que apunta, mediante la categoría de explotación, al carácter injusto del capitalismo) y ética (que muestra que la vida alienada generada por el capitalismo imposibilita la autorrealización de los sujetos). Jaeggi apuesta por anudar estas tres formas de crítica en una crítica de la forma de vida capitalista que ponga de manifiesto, fundamentalmente, el modo en que frustra la realización de nuevos procesos de aprendizaje colectivos, necesarios para resolver los problemas acuciantes a los que está enfrentada la humanidad en su conjunto.

Por último, es significativa la distinción establecida por Jaeggi en su importante obra *Kritik von Lebensformen* entre crítica interna y crítica inmanente⁷⁸. La crítica interna adoptaría como normativos los valores e ideales de la sociedad vigente y enjuiciaría a partir de ellos las situaciones en las que no se cumplen. Realizaría tal cuestionamiento bajo la suposición de que tales valores e ideales son realizables dentro del marco institucional de la sociedad vigente. En consecuencia, la crítica interna no aspira a una transformación en profundidad de la sociedad, pues no la considera necesaria, y se contenta con indicar reformas que harían factible la realización adecuada de los valores e ideales generalmente aceptados. Tales reformas conducirían significativamente a un afianzamiento del orden social vigente, no a su cuestionamiento. En contraste con tal concepción de la crítica, Jaeggi reivindica la crítica inmanente, que aspira a explicitar las contradicciones de una forma de vida o formación social. Una de las contradicciones fundamentales que pondría de manifiesto tal

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 274.

⁷⁷ Ver JAEGGI, R.: «Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik», en JAEGGI, R. / LOICK, D. (eds.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Suhrkamp, Berlín, 2013, pp. 321-349. Este texto se ofrece en traducción española en el presente número de *Diálogo Filosófico*.

⁷⁸ Ver JAEGGI, R.: *Kritik von Lebensformen*. Suhrkamp, Berlín, 2013, pp. 257-309.

crítica es la contradicción entre lo que la sociedad pretende ser y lo que efectivamente posibilita realizar. Según Jaeggi, tal contradicción sería irresoluble dentro de la forma de vida vigente y sólo podría ser solventada en una nueva configuración de la vida social.

Estos ejes de reflexión abren las distancias entre Jaeggi y las teorías de la sociedad de Habermas y de Honneth y remiten a la necesidad de sustentar metódicamente una teoría crítica del capitalismo en cuanto forma de vida. Esta fundamentación metódica ha sido desarrollada por Jaeggi en su obra *Kritik von Lebensformen* en una propuesta teórica ciertamente abstracta, que se entendió a sí misma como una teoría crítica de la crítica⁷⁹. Resulta evidente que esta labor sólo puede constituir un momento, una etapa, del trabajo teórico orientado a la teorización crítica de la sociedad y no su fin. Parece que el alcance y valor de la aportación de Jaeggi al programa de la Escuela de Fráncfort de una actualización del proyecto marxiano de una teoría crítica del capitalismo se jugará en el modo en que sepa salir de tal plano de abstracción metodológica y alcance una confrontación teórico-política con las realidades definidoras del régimen social vigente⁸⁰.

2.2. La Escuela de Fráncfort, (considerada desde) hoy

En este último apartado vamos a tratar sintéticamente en qué nos puede seguir apelando lo que fue la Escuela de Fráncfort, qué temas y problemas formulados por los miembros de dicha Escuela pueden continuar apareciendo como vinculantes o inspiradores para nosotros hoy:

a) Las aportaciones de Horkheimer en torno a los fundamentos metodológicos y normativos de la teoría crítica siguen constituyendo un marco fructífero para la reflexión actual sobre la relación entre conocimiento e interés, entre teoría y crítica, tal como muestran, por ejemplo, los trabajos de Robin Celikates y Emmanuel Renault⁸¹. Las

⁷⁹ Ver JAEGGI, R.: *Kritik von Lebensformen*, ed. cit., p. 447. Sobre el planteamiento de Jaeggi, ver SALONIA, M.: «Rahel Jaeggi y la crítica inmanente», en NICOLÁS, J.A. / WAHNON, S. / ROMERO, J.M. (eds.): *Crítica y hermenéutica*. Comares, Granada, 2020, pp. 245-258.

⁸⁰ Respecto a esta cuestión, ver FRASER, N. / JAEGGI, R.: *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*. Morata, Madrid, 2019.

⁸¹ Ver CELIKATES, R.: *Kritik als soziale Praxis*. Campus, Fráncfort del Meno, 2009 y RENAULT, E.: «El Capital como modelo para la Teoría Crítica», en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* 8-9 (2017), pp. 461-474.

reflexiones de Horkheimer sobre la teoría crítica pueden ser consideradas como una contribución a la labor de fundamentación de las ciencias sociales y humanas en un contexto, como sigue siendo el nuestro, en el que continúa la hegemonía de la concepción positivista del conocimiento, también en las ciencias sociales y en las propias humanidades.

b) Resulta todavía paradigmático el modo en que la Escuela de Fráncfort concibió el proyecto de análisis crítico de la sociedad capitalista contemporánea como una labor que debía realizarse como un programa de investigación interdisciplinar, que incluyera y ensamblara la teorización y la investigación social empírica. La dificultad, sobre todo institucional, con la que se presenta la realización de esta empresa no debería conducir a renunciar prematuramente a ella. Asumiendo que el diagnóstico de los problemas o patologías de la sociedad actual debería articularse partiendo de un trabajo que integre teoría e investigaciones empíricas, diversos sociólogos y teóricos sociales actuales han realizado significativas aportaciones en esta dirección en el ámbito de la filosofía y la teoría social. Entre ellos, destaca la influyente investigación de Harmut Rosa sobre el fenómeno de la aceleración social como signatura propia y definitoria de la modernidad⁸².

c) La confrontación con los trabajos de Horkheimer, Adorno y Marcuse nos sigue abocando a la tarea, en la que ellos perseveraron, de actualizar el proyecto marxiano de una teoría crítica del capitalismo. Entiendo que esta tarea es asumida por ejemplo por Jaeggi y Timo Jütten, este último muy crítico de la concepción del capitalismo de Habermas y de Honneth. Y no sólo por ellos: varios de los teóricos del valor, como Moishe Postone y Michael Heinrich, han recibido una productiva inspiración de las ideas de la Escuela de Fráncfort, sobre todo de Adorno⁸³. Lo que tenemos que aprender todavía de las

⁸² Ver ROSA, H.: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2005; *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz, Buenos Aires, 2016, y *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Katz, Buenos Aires, 2019. En nuestro país encontramos un intento de efectuar un análisis social crítico teóricamente sustentado, por ejemplo, en los trabajos de Benno Herzog. Ver su *Invisibilisation of Suffering. The Moral Grammar of Disrespect*. Palgrave Macmillan, Londres, 2020.

⁸³ Ver JAEGGI, R.: «Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory», en BARGU, G. / BOTTICI, Ch. (eds.): *Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2017, pp. 209-224 y JÜTTEN, T.: «Habermas and Markets», en *Constellations* 20/4 (2013), pp. 587-613. Ver

aportaciones de los miembros de la Escuela de Fráncfort es que para comprender críticamente la sociedad vigente Marx sigue siendo un interlocutor necesario (lo cual nunca significó para estos pensadores seguirlo de manera ortodoxa) y la noción de capitalismo continúa siendo la categoría explicativa clave.

d) Los trabajos de la Escuela de Fráncfort siguen confrontándonos con la cuestión de las virtualidades teóricas y políticas en nuestros días del procedimiento de la crítica inmanente. En esta labor de re-apropiación y discusión del sustento normativo y del alcance crítico de este procedimiento teórico cabe incardinar, además del esfuerzo plasmado en la obra de Honneth *El derecho de la libertad*, las recientes aportaciones de Jaeggi y Titus Stahl⁸⁴. Los trabajos de los miembros de la Escuela de Fráncfort pueden actuar a este respecto como impulso para articular una teorización de la sociedad actual que, atendiendo a la complejidad de sus dimensiones, apunte a su (pretensión propia de) racionalidad y efectúe, a partir de ella, un cuestionamiento de su irracionalidad efectiva, de su injustificable definición restrictiva de lo histórica y políticamente posible.

e) Sigue apareciendo como un ámbito de investigación fructífero el análisis concreto, inmanente, materialista, de las producciones culturales y artísticas en la estela de lo realizado en su momento de manera diferencial por Benjamin y Adorno. Los trabajos cinematográficos y teóricos de Alexander Kluge⁸⁵ ya desde los años 60 y las aportaciones posteriores de autores como Fredric Jameson y Susan

también POSTONE, M.: *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Marcial Pons, Madrid, 2006 y HEINRICH, M.: *Crítica de la economía política. Una introducción a «El capital» de Marx*. Escolar y Mayo, Madrid, 2008. Entre nosotros, José Antonio Zamora ha realizado aportaciones a esta corriente de crítica del fetichismo económico que recibe inspiración de las ideas de Benjamin y Adorno. Ver, por ejemplo, su aportación «Totalidad capitalista y Teoría Crítica de la Sociedad: Intento de actualización», en INSAUSTI, X. / NOGUEROLAS, M. / VERGARA, J. (eds.): *Nuevos diálogos de pensamiento crítico*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2015, pp. 59-82.

⁸⁴ Ver JAEGGI, R.: *Kritik von Lebensformen*, ed. cit. y STAHL, T.: *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialen Praktiken*. Campus, Fráncfort del Meno, 2013. Entre nosotros, pueden verse los trabajos compilados en ROMERO, J.M. (ed.): *Immanente Kritik heute*. Transcript, Bielefeld, 2014 y ROMERO, J.M. / ZAMORA, J.A. (eds.): *Crítica inmanente de la sociedad*. Anthropos, Barcelona, 2020.

⁸⁵ Ver, por ejemplo, los trabajos publicados por KLÜGE, A. / NEGT, O.: *Öffentlichkeit und Erfahrung*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1972 y *Geschichte und Eigensinn*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1993.

Buck-Morss⁸⁶ muestran la vigencia del proyecto de interpretación dialéctica de las producciones artístico-culturales del presente que aspira a explicitar en las mismas un contenido de verdad (un contenido político utópico) que tenga efectos prácticos (en una dirección crítica, emancipadora) en la vida social.

3. *A modo de conclusión*

En virtud de lo expuesto en el presente artículo se comprueba que la etiqueta «Escuela de Fráncfort» presenta algunos déficits en su pretensión de caracterizar al grupo de pensadores que realizaron su labor en el marco del Instituto de Investigación Social de Fráncfort. Pues refiere primeramente a Horkheimer y a Adorno, y con ello en principio cumpliría con su pretensión. Pero, para ser justos, debería incluir también a Marcuse, el cual sin embargo *nunca* llevó a cabo su trabajo teórico ni docente en Fráncfort. Su pertenencia al Instituto de Investigación Social se produjo en el exilio, desde 1933 a 1941, primero en Suiza y luego en los EE.UU. Pero, además, con la noción de Escuela de Fráncfort se pretendía incluir a Habermas durante los años 60. Así lo entendió expresamente Adorno y lo dio por bueno, no así el propio Habermas, que consideró que tal noción no podía incluirle a él, persona de una generación, experiencia histórica y condicionamientos completamente diferentes a los miembros de la presunta Escuela. En todo caso, con la muerte de Adorno, Horkheimer y Marcuse resulta claro que se produjo lo que Marcuse ya en 1971 denominó el «final de la Escuela de Fráncfort». Lo cual no ha impedido que toda una serie de autores hasta nuestros días hayan encontrado en la obra de aquellos pensadores fuente de inspiración y de motivación, temas y cuestiones, tesis y categorías, que han resultado fructíferos para su trabajo intelectual posterior⁸⁷. Para valorar los efectos posteriores de la obra de los miembros de la Escuela de

⁸⁶ Ver JAMESON, F.: *Teoría de la postmodernidad*. Trotta, Madrid, 1996 y *Signatures of the Visible*. Routledge, Nueva York, 1992 y BUCK-MORSS, S.: *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y en el Oeste*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2004.

⁸⁷ Ver, por ejemplo, LEYVA, G. (ed.): *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Anthropos, Barcelona, 2005; WOLIN, R.: *The Frankfurt School Revisited*. Routledge, Nueva York / Londres, 2006; WINTER, R. / ZIMA, P.V. (eds.): *Kritische Theorie heute*. Transcript, Bielefeld, 2007, y KOZLAREK, O. (ed.): *Vielfalt und Einheit der Kritischen Theorie. Kulturwissenschaftliche Perspektiven*. Springer, Wiesbaden, 2020.

Fráncfort quizá resulta más provechoso atender a la centralidad y relevancia de la noción de teoría crítica. Posiblemente, las reflexiones de Horkheimer, Marcuse y Adorno sobre dicha noción y el modo en que la misma orientó el trabajo teórico e investigador de los miembros del Instituto de Investigación Social de los años 30 a 60 sí permiten definir lo que podríamos llamar un determinado programa de investigación o incluso una problemática teórica, en cuyo marco han encontrado (y continuamos encontrando) elementos para un trabajo teórico-crítico renovado varias generaciones de investigadores en los ámbitos de la teoría del conocimiento de las ciencias sociales, de la filosofía social y la teoría de la sociedad, de la estética y de la teoría de la cultura en los últimos cincuenta años⁸⁸.

Recibido el 17 de febrero de 2020

Aprobado el 7 de septiembre de 2020

José Manuel Romero Cuevas
Universidad de Alcalá de Henares (Madrid)
josemanuel.romero@uah.es

⁸⁸ En nuestro país esto se ha plasmado en la fundación, hace una década, de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica y en la edición, desde entonces, de *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*.