

Colección dirigida por:
Pedro Ruiz Torres, Sergio Sevilla y Jenaro Talens

Sergio Sevilla

Crítica, historia y política

FRÓNESIS
CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Sergio Sevilla
© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2000
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 33.457-2000
I.S.B.N.: 84-376-1854-1
Printed in Spain
Impreso en Anzos, S. L.
Fuenlabrada (Madrid)

Índice

Introducción	11
--------------------	----

PRIMERA PARTE ESTRATEGIAS PARA UNA TEORÍA CRÍTICA

1. La transformación materialista de la filosofía trascendental ..	19
2. La Teoría Crítica y los procesos de modernización	44
3. La construcción de la identidad personal: Th. W. Adorno .	63
4. El «compromiso ontológico» de la Teoría Crítica. Marx y la lógica de la emancipación	79
5. Teoría Crítica y racionalidad	101

SEGUNDA PARTE NOCIÓN DE HISTORIA

6. Razón e Ilustración: los tópicos de una crisis	123
7. Lo imaginario en la comprensión de la Historia	140
8. La comprensión de la Historia: del conocimiento a las prác- ticas	160
9. La experiencia en los márgenes de la razón	188

TERCERA PARTE NOCIÓN DE POLÍTICA

10. Política y argumentación racional	215
11. Tolerancia y modernidad	229
12. ¿Es pensar lo político una aporía?	249
13. La transformación del espacio de lo político	268

2. La Teoría Crítica y los procesos de modernización

I

Cuando se habla de «teoría crítica» y «modernidad», la propia amplitud de los conceptos puede hacer surgir nociones previas que dirijan la atención hacia temas genéricos, ya supuestos en el debate del que voy a ocuparme aquí. La primera idea que, tal vez, viene a la mente es el análisis realizado por Habermas sobre *El discurso filosófico de la modernidad*, especialmente su valoración sobre la postura de Adorno y Horkheimer acerca de la crítica de la modernidad. Evoquémoslo brevemente.

La intervención de Habermas de 1985 vuelve a poner de manifiesto la estrecha vinculación que existe entre la actitud que se adopta hacia la modernidad filosófica y la actitud teórica con la que se realiza el diagnóstico de nuestra época. Se trata de una conexión clásica, que ya Hegel había establecido en la *Fenomenología del Espíritu* (1807) cuando, antes de establecer su propia doctrina del saber absoluto, realiza un análisis de la modernidad como espacio de emergencia del sujeto que se aliena para crear la acumulación de riqueza y el estado, y que expresa su conciencia de sí en la contraposición entre el más allá y el más acá, que acaba llegando al concepto en el pensamiento kantiano; con esta estrategia, de hecho Hegel plantea su propia filosofía como superación de la modernidad.

En el pensamiento europeo de entreguerras fue Heidegger quien consideró cancelado el proyecto de superar la modernidad conservándola, y vinculó su suerte a un periodo histórico acabado de la com-

preensión del sentido del ser como ente. No es accidental que provocara la valoración de la modernidad que Husserl lleva a cabo en *La crisis de las ciencias europeas*, que apareció como obra póstuma en 1954, apenas diez años después del libro (*Dialéctica de la Ilustración*) en que Adorno y Horkheimer analizan la modernidad como racionalización, y elaboran la posición ante ella de la teoría crítica. Traer a la memoria esas fechas no es una curiosidad historiográfica, sino un modo de recordar la estrecha vinculación existente entre los análisis de la modernidad ilustrada y la voluntad de afrontar, desde la defensa de los valores de la racionalidad, la crisis de identidad de lo que Husserl llamó «la humanidad europea».

El hecho de que Habermas replantee la polémica sobre la modernidad, justamente tras la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*, muestra hasta qué punto el diagnóstico de la sociedad actual y la actitud ante los valores de la modernidad son inseparables. Precisamente por ello, es en ese análisis donde se expresan de modo más radical las diferencias entre su propia versión de la teoría crítica y la que formulara la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Con ello entramos pues en una caracterización de las diferencias fundamentales entre ambos.

Habermas acusa a *Dialéctica de la Ilustración* de que «no hace justicia al contenido racional de la modernidad cultural que quedó fijado en los ideales burgueses (aunque también instrumentalizado con ellos)»¹. Habermas considera que Adorno y Horkheimer infraestiman el potencial racional de las ciencias empíricas al entenderlas sólo como «razón instrumental» puesta al servicio de la dominación sobre la naturaleza, y sobre la propia humanidad; considera también que infravaloran la fuerza de la racionalidad práctica inscrita en «los fundamentos universalistas del derecho y la moral que han encontrado *también* encarnación (por distorsionada e imperfecta que sea) en las instituciones de los estados constitucionales modernos, en los modos de formación democrática de la voluntad colectiva, en los patrones individualistas de la identidad personal»². En suma, Adorno y Horkheimer habrían basado su crítica de la modernización, como administración sin resquicios de nuestra experiencia del mundo, en una noción empobrecida de la racionalidad, que no hace justicia ni a la ciencia ni a la de-

¹ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, págs. 142-143.

² *Op. cit.*, pág. 143.

mocracia, poniendo de ese modo en peligro la propia racionalidad de la crítica.

Éstos son, esquemáticamente expuestos, los rasgos fundamentales de la polémica sobre la modernidad, que resultan, a la vez, bien expresivos de las diferencias básicas entre las dos formulaciones generacionalmente distintas de la Escuela de Frankfurt.

Pero no convertiré en objeto de esta reflexión ni el tema de la modernidad, considerado en bloque, ni las diferencias generacionales de la Escuela de Frankfurt. No haré lo segundo porque no se trata de caer en falsos dilemas, sino de aprender de sus análisis sociales para que la teoría crítica pueda seguir iluminando la situación social presente. No se trata, en la actualidad, de optar entre los análisis de una u otra generación, sino de aprender de ambas para proseguir la tarea. No se trata tampoco de considerar todos los temas implicados en la discusión de la modernidad. Me limitaré a aludir las posiciones básicas, para centrar la exposición en el análisis de algunos fenómenos importantes de modernización que nos permitan enfocar más concretamente el tema.

II

Entender la posición de la Escuela de Frankfurt respecto a lo moderno exige explorar nuestra valoración de los ideales de la racionalidad total a la luz de «Auschwitz». La cesura histórica que para Adorno inaugura nuestro tiempo —el tiempo «después de Auschwitz»— obliga a entender este toponímico como categoría o constelación, que expresa intelectualmente los rasgos dominantes de la forma de vida de la sociedad contemporánea, incluyendo la forma en que todavía puede y debe pensarse a sí misma; pero esto último sólo es posible, si tomamos conciencia de un doble fenómeno: a) El modo en que los nazis pudieron poner a disposición de fines políticos la más alta tecnología, la organización burocrática de la vida y las formas de exterminio masivo racionalizado, señala un modo de empleo de la racionalización social esencialmente perverso, que no está ausente, si bien se presenta bajo formas atenuadas, en las sociedades post-liberales ni, por supuesto, en las sociedades del gulag. b) Ese uso social de la racionalización que, lejos de emancipar, esclaviza, nos obliga a replantearnos el optimismo ilustrado que vio en la razón la instancia unívoca de la libertad humana. Si entendemos estos dos elementos de análisis como el punto de partida de la postmodernidad o, al contrario, como una autocrítica de la propia modernidad, que sigue recurriendo al análisis racional, esto

es, a la sociología crítica, para corregir sus propios riesgos de producir monstruos, es lo que decide, en última instancia, que entendamos el nuestro como un tiempo de modernidad crítica o de abandono de la modernidad convertida en tradición. Entre estos dos límites se desplaza el entendimiento del problema de lo moderno entre la primera y la segunda generación de la escuela de Frankfurt.

La modernidad, tal como la concibió el pensamiento ilustrado, era un fenómeno complejo en el que destaca la confianza en el desarrollo de la razón científica, como ruptura con las cosmovisiones religiosas y metafísicas, cuyo avance debía dar respuesta tanto a los interrogantes teóricos del hombre sobre el mundo, cuanto a las necesidades prácticas de organizar una vida social autónoma y sin conflictos insolubles. Hay, por tanto, que distinguir entre modernidad y modernización, entre racionalidad y racionalización.

La modernidad, como fenómeno de ruptura social en el que emerge la figura de un sujeto, autoconsciente y, a la vez, extrañado de sí, cuya acción cristaliza en la estructura novedosa del estado nación y de la acumulación de riqueza con una potencia propia de configurar sobre bases nuevas los vínculos sociales, esto es, la modernidad como recreación de la vida social sobre las bases de la dialéctica entre el mercado y el estado, había sido teorizada por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* como un fenómeno de complejidad creciente y fragmentación de la consciencia, que había sido expresada teóricamente por la ilustración francesa, con especial agudeza por Diderot y los enciclopedistas, y llevada a sus consecuencias últimas en la filosofía crítica de la razón de Kant; agnosticismo y formalismo son los rasgos últimos de la consciencia de sí de una sociedad de la dispersión y la alienación, a través de las cuales se construye el sujeto.

En la medida, sin embargo, en que la ilustración se convirtió, fuera del paradigma hegeliano, en un programa de dominio científico tecnológico de la naturaleza, en una confianza en el crecimiento económico indefinido, y en un proyecto de solución científica a los problemas de la vida social y política, la modernidad se convirtió en un vasto designio de modernización; la racionalidad no era sólo el tema de la filosofía, sino una fuerza creciente de racionalización de la organización de la sociedad, y de la forma de vida de los hombres. Por eso la actividad filosófica de la crítica de la razón se convirtió, en la obra de Marx y sus seguidores, o en la Escuela de Frankfurt, en una crítica de los modos de llevar a cabo la racionalización en las instituciones de la sociedad contemporánea. Filosofía y crítica de la sociedad eran una misma tarea puesto que la racionalización es el criterio de funcionamiento de

las sociedades modernizadas. De este enorme proceso de racionalización formaba parte constitutiva la idea de que modernizar la vida social es hacerla más libre, más autónoma, más emancipada. El proceso de racionalización se justifica a sí mismo como un proceso de emancipación humana. Por eso conviene distinguir con Castoriadis dos momentos en el proceso de racionalización, el dominio tecnológico de la naturaleza y el proyecto de autonomía humana. Históricamente han ido juntos en la modernidad; hoy se hace necesario pensarlos por separado.

Algunos pensadores, como Gadamer, sitúan el comienzo del siglo XX, tras la primera guerra mundial, en el fin de esa ilusión de la coincidencia entre racionalización y emancipación humana. La sensación generalizada de «pérdida de sentido» de la vida individual y social que Max Weber constata como propia de las sociedades desencantadas, los fenómenos de pobreza, desigualdad y opresión social que persisten conviviendo con una ciencia económica sofisticada, en la que se apoya una dirección política cada vez más especializada y tecnificada, y, finalmente, los efectos colaterales destructivos de la tecnificación, e incluso los servicios que prestó en los años treinta y cuarenta a políticas de destrucción masiva, racionalmente planificadas, rompieron toda confianza ingenua en la racionalización como emancipación, esto es, en el núcleo, tácito o expreso, del proyecto ilustrado. La mirada desconfiada a la razón produjo la emergencia de apelaciones a la tradición premoderna y de nuevos irracionalismos; pero produjo también la conciencia de la necesidad de una reconsideración crítica de la racionalización social por la propia razón, como único elemento capaz de curar sus propios males; éste es el contexto en que hemos de entender la crítica de la Escuela de Frankfurt a la modernidad. Es el contexto que, según A. Wellmer, comparten Heidegger, Adorno y Wittgenstein, y que él caracteriza como una cierta experiencia de «muerte de la razón»³.

Adorno y Horkheimer analizaron el carácter constitutivamente contradictorio de los procesos de racionalización en *Dialéctica de la Ilustración*, pero me ocuparé en primer lugar de la posición teóricamente elaborada por Adorno en *Dialéctica negativa*, ya en la década de los sesenta. La propia estructura de esa obra señala los temas de los que ha de ocuparse una crítica de la razón realizada a la altura de este momento histórico.

³ A. Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, trad. de J. L. Arántegui, Madrid, Visor, 1993, pág. 51.

Tras una introducción sobre la índole lingüística de la filosofía, como pensar dialéctico de las contradicciones y expresión de la experiencia del sufrimiento bajo una racionalización conceptual que excluye lo particular de la propia experiencia, Adorno procede a una crítica del pensamiento ontológico de Heidegger como ideología contraria a la modernidad y a la racionalidad; y elabora, en la segunda parte, su puesta al día de la dialéctica hegeliana que, desprovista de la reducción total de la experiencia al concepto, y de su propio carácter afirmativo, que es su peculiar contribución a la ideología como mera resignación ante lo dado, se convierte en una teoría de la razón y sus límites, desde la cual analiza tres modelos: la libertad, la relación entre razón e historia, y los rasgos centrales de nuestro tiempo presente que se caracteriza como una época no posterior a la modernidad sino, de un modo más preciso, posterior a Auschwitz, esto es, posterior a los efectos autodestructivos de la racionalización.

¿Qué aspecto tiene nuestra actualidad histórica pensada como un tiempo «después de Auschwitz»? Tomemos la caracterización textual que hace Adorno del punto de partida de esa situación en que nos encontramos: «Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino. Una tal sensibilidad se basa realmente en hechos que condenan al ridículo la construcción de un sentido de la inmanencia tal y como es irradiado por una trascendencia establecida afirmativamente»⁴.

Encontrar un sentido al proceso de una sociedad tan seriamente dañada responde a la voluntad de ocultarse a sí mismo esa destrucción con la excusa de que es necesario seguir viviendo; lo que sucede, en realidad, es que la vida que, para proseguir, se miente a sí misma, está renunciando a la exploración de las verdaderas posibilidades de vida que encierra su experiencia propia. Ninguna reflexión viva puede refugiarse en la metafísica de lo atemporal, sin renunciar a su propio suelo nutricional: la realidad histórica en la que vive. Nuestra realidad histórica son las sociedades complejas, que han llevado la modernización, la racionalización del poder y el dominio tecnológico hasta el punto de que sea posible administrar el mundo, tanto al servicio del instinto de autoconservación, como al servicio de la planificación «racional» del exterminio. En esta situación histórica, lo racional es ejercer la crítica

⁴ Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. de J. M. Ripalda, Madrid, Taurus, 1975, pág. 361.

de las racionalizaciones que, lejos de aproximarnos a una vida más plena, amenazan con aniquilar la misma experiencia con sentido; una vez más, la razón debe ejercer la crítica de sí misma —aunque en una situación bien distinta de aquélla en que la ejerció Kant—; se trata de criticar no su programa, sino su efectiva realización en el sistema social, la conversión de todo vínculo social en una realidad manipulable en términos de un cálculo de medios al servicio de fines no cuestionados. La razón instrumental ha de ser criticada en su tendencia implacable a regir toda vida social y personal, porque introduce una apariencia de legitimidad allí donde produce sólo un daño a la vida. No podemos usar la razón para dar un sentido al trágico destino de las víctimas, porque esa razón comete una injusticia y consiste en una mera charlatanería, es decir, se convierte en justificación de sus propios excesos contra la vida. En este punto resuena el argumento nietzscheano de la *Genealogía de la moral* al que Adorno concedía tanta virtualidad crítica como a los análisis marxianos de la cosificación social generalizada.

La renuncia a la justificación de lo existente que la metafísica encierra obliga a renovar los mecanismos sobre los que se apoya, sobre todo en aquellos modos de socialización de los individuos y los grupos que favorecen su falsa conciencia de la situación en que viven, y alimentan sus impulsos de conformidad. Los llamados estudios sobre la personalidad autoritaria de Adorno y Horkheimer, o sobre los medios de comunicación de masas son una contribución al estudio de la conciencia que se conforma a una sociedad que se ha vuelto inhabitable; o, por decirlo con el subtítulo de Adorno a *Minima moralia*, son «Reflexiones desde la vida dañada». Estas reflexiones pueden ser fragmentarias, centradas sólo en determinadas perspectivas consideradas como puntos de observación privilegiados. Pero esa parcialidad no pierde nunca de vista que de quien se habla, en última instancia, es de la totalidad de la sociedad modernizada, que excluye la auténtica experiencia tanto como el placer y el espíritu; como aforísticamente afirma *Minima moralia*: «Bajo la presión de la sociedad, sólo la ingeniosa combinación de trabajo y felicidad puede aún dejar abierto el camino a la auténtica experiencia. Ésta cada vez se soporta menos ... cuando trabajo y esparcimiento se asemejan cada vez más en su estructura, más estrictamente se los separa mediante invisibles líneas de demarcación. De ambos han sido por igual excluidos el placer y el espíritu. En uno como en otro imperan la gravedad animal y la pseudoactividad»⁵. El

⁵ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, trad. de J. Chamorro, Madrid, Taurus, 1987, pág. 130.

análisis crítico atraviesa el conjunto de esferas de la vida social y la personalidad individual por ella configurada. Veamos ahora los elementos de la conciencia individual, administrada por la dinámica del sistema social, tal como se presentan en los análisis sobre fenómenos psico-sociales de las sociedades actuales.

Hay una doble posibilidad para quien quiera exponer los análisis sociales críticos de la primera generación de Frankfurt; se puede intentar una caracterización de conjunto, que intenta ordenar la temática que Adorno y Horkheimer, u otros autores coetáneos, llevaron a cabo. Habermas lo ha hecho en *Teoría de la acción comunicativa*, agrupando los temas de esa crítica en seis grandes apartados: a) la crítica de las formas de integración de las sociedades postliberales; b) la crítica de la socialización en la familia y del desarrollo del yo; c) la crítica de los medios de comunicación de masas y de la cultura de masas; d) análisis psicológico-social de la protesta paralizada y acallada; e) crítica de la teoría del arte; y f) crítica del positivismo y del cientifismo⁶. Ello permite una visión sinóptica de los trabajos crítico-empíricos sobre los fenómenos de cosificación.

Más adecuada a nuestro tema me parece otra posibilidad alternativa: tomar una noción central en la autocomprensión de la modernidad, y también en la institucionalización de la modernización, para seguir analíticamente los ingredientes teóricos que el análisis del sociólogo crítico utiliza, y los efectos sobre nuestra sociedad que de su crítica cabe esperar. Es casi imposible elegir un tema representativo del análisis de la modernidad, separándolo de la constelación de la que forma parte; puestos a hacerlo, por razones expositivas, optaré por el tema de la formación de la identidad del sujeto, y el modo en que la socialización pone en riesgo su autonomía racional. Tomaré como modelo de esa crítica de la modernización el trabajo de Adorno sobre «Tabúes relativos a la profesión de enseñar»⁷, de 1965 que, además de ejemplificar su modo de ejercer la crítica sociológica en el período de su última gran obra, *Dialéctica negativa*, se refiere a un concepto y un conjunto de prácticas tan características de la modernización como la educación.

Conviene resaltar, en el punto de partida, la posición intelectual de Adorno como heredero de la modernidad filosófica; pero un heredero

⁶ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987, II, págs. 534 y ss. En adelante se abreviará como *T.A.C.*

⁷ Th. W. Adorno, «Tabúes relativos a la profesión de enseñar». Publicado en castellano en el libro *Consignas*, trad. de R. Bilbao, rev. por M. A. Aráoz, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

que critica tanto sus realizaciones históricas como sus propias contradicciones programáticas iniciales. Nuestra primera tarea ha de consistir en despejar equívocos al respecto, puesto que el propio Habermas ha visto aporías en la posición de Adorno y Horkheimer respecto a los procesos de modernización y a la propia teoría de la racionalidad. En este trabajo, como en otros equivalentes a los que recurriré, Adorno usa los valores de la modernidad para cuestionar no sólo su realización efectiva, sino su propio programa. En torno a la noción de «educación» realiza, por ejemplo una afirmación tan hegeliana como la que asegura que los niños «recorren ontogenéticamente el proceso filogenético que liberó a los hombres poco a poco de la fuerza física»⁸. Apela con ello a la tesis central en la que Hegel apoya, al comienzo de la *Fenomenología*, su teoría de la «formación» (*Bildung*) del saber y del individuo, en clara apropiación de la teoría educativa expuesta por Rousseau en el *Emilio*. La gran tradición ilustrada, que conecta la lógica de la formación del saber en el individuo con la lógica evolutiva de la especie, aparece como tradición propia, como conjunto de ideales y valores que muestran su virtualidad al medirse con los problemas de la realidad presente; lo mismo sucede en su trabajo «Glosa sobre la personalidad» cuando se mide el nivel de destrucción de la personalidad individual en las sociedades cosificadoras actuales por el rasero de la noción kantiana de «personalidad», en constelación con Humboldt y Goethe⁹. La actitud de Adorno hacia los clásicos de la modernidad coincide con la que practica en «Aspectos» con Hegel, cuando rechaza «la desvergonzada pretensión [de los autores actuales hacia los clásicos] de señalar soberanamente al difunto su puesto y, de este modo, colocarse en cierto sentido por encima de él»; y, por contraposición, propone que nos planteemos, para medir la vigencia del clásico, «la pregunta inversa, la de qué significa el presente ante Hegel»¹⁰. Eso mismo hace Adorno con el programa de la modernidad: al contrastarlo con el presente se pone de manifiesto las limitaciones de ambos polos; nuestro tiempo se muestra como aquél en que la realidad racionalizada produce sufrimiento, en vez de emancipación; el pensamiento clásico de la modernidad aparece cuestionado en su coherencia programática y en su promesa de felicidad; las ideas que expresan el proyecto de la modernidad, convertidas en tradición efectiva y, en parte, realizadas actúan

⁸ Th. W. Adorno, *Consignas*, pág. 67.

⁹ Th. W. Adorno, *Consignas*, págs. 49 y ss.

¹⁰ Th. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, trad. de V. Sánchez de Zabala, Madrid, Taurus, 1970, pág. 15.

como instancia crítica de sus propios efectos, y son, a la vez, criticadas desde el presente.

Pero no es la tradición de la modernidad el único elemento de la crítica. A la peculiar conjugación de Marx y Nietzsche, que opera en *Dialéctica de la Ilustración*, y que está ya expresada en carta a Benjamin de 1938, Adorno añade —por usar la expresión de P. Ricoeur— la tercera «filosofía de la sospecha», la teoría freudiana del inconsciente. Al analizar la profesión de enseñar, Adorno no hace una encuesta de lo que piensan los docentes, sino un análisis de «las motivaciones subjetivas de la aversión contra la docencia, y, por cierto, esencialmente las inconscientes. Las denomino tabúes: representaciones inconscientes o preconscientes de los candidatos a esta profesión, pero también de los demás, sobre todo de los propios alumnos, las cuales condenan a esta profesión a algo así como una inhibición psíquica que la expone a dificultades de las que muy raras veces se tiene idea clara»¹¹. Desde esa noción psicoanalítica de «tabú», el análisis crítico se sitúa en un punto de cruce estratégico que le permite abarcar tres momentos de la racionalización: el momento individual, el momento social e histórico, y el momento económico; la dominación que el *individuo* —aquí el docente— ejerce sobre sí mismo, que crea un campo de tensión entre sus ideales pedagógicos civilizatorios y su propia interiorización inconsciente de la infravaloración social de su tarea; a ella se añade la que introduce el alumno con su expectativa de un adulto integral que responda a su ideal de yo, expectativa que se enfrenta al carácter inevitablemente especializado y limitado del trabajo del docente. Un segundo momento conflictivo, al que el análisis de los tabúes da acceso, pertenece al ámbito de la *mentalidad colectiva*, en cuya formación el docente aspira a obtener *status* e influencia ideológica, y que lo valora de modo ambivalente por carecer de la fuerza física y del poder social efectivo. En la imagen inconsciente que nos hacemos del moderno docente resuenan, según Adorno, los ecos de los tiempos en que el preceptor era un siervo, o un clérigo carente del poder armado de los señores feudales, o un simple empleado distinguido como preceptor de la nobleza y la alta burguesía. La interacción constitutiva de lo individual y lo social puede esclarecerse por el análisis de un tabú preconsciente, procedente de otros momentos pasados que mantienen su fuerza inconsciente. De ese modo el análisis social y el psicoanálisis funcionan de forma complementaria. Adorno evoca al respecto «la anécdota

¹¹ Th. W. Adorno, *Consignas*, pág. 65.

del condotiero Georg von Frundsberg, que en la Dieta Imperial de Worm palmeó en la espalda de Lutero y le dijo: "Monjecillo, monjecillo, vas por peligroso camino"; una conducta en que se mezclan el respeto por la independencia del espíritu y el fácil desprecio por quien no porta armas y en cualquier momento puede ser liquidado por los esbirros. El resentimiento hace que algunos analfabetos tengan por inferior a la gente instruida tan pronto ésta los enfrenta con alguna autoridad sin ocupar ... un elevado rango social, ni ejercer poder social alguno. El maestro es heredero del monje; el odio o la ambivalencia que despertaba la profesión de éste pasan a él después de que el monje hubo perdido en gran medida su función»¹². Los tabúes son así interiorizaciones inconscientes de la propia historia, y su solución supone una apropiación activa de ella.

Un tercer aspecto del problema, al que el análisis del tabú da acceso, es la conexión entre la valoración social de la profesión de enseñar y la *reducción de toda valoración a la «racionalidad» restringida del mercado económico*. «En Estados Unidos —dice Adorno—, donde tales procesos son mucho más pronunciados que en Alemania, hace ya mucho que el profesor, lenta, pero pienso que inconteniblemente, ha pasado a ser un vendedor de conocimientos, al que se compadece porque no es capaz de hacer valer éstos de mejor manera en su propio interés material»¹³. Como señala Adorno, «semejante racionalidad de propósitos reduce el espíritu a su valor de cambio, y esto es tan problemático como todo progreso dentro de lo existente»¹⁴. El análisis de los tabúes inconscientes, individuales y sociales, se da la mano, en este modo de ejercer la crítica, con el análisis social con categorías marxistas de la coimplicación de los procesos económicos con los procesos de racionalización cosificados del espíritu.

Todo este análisis crítico de la modernización como progreso limitado y problemático, cosificador y cargado del carácter dialéctico de los procesos de ilustración, culmina en la conciencia del carácter contradictorio del proceso educativo como tal, y de su institucionalización social. Adorno ha preparado la antítesis final entre educación y barbarie, mediante una serie de pasos previos, entre los que destaca la contradicción profunda entre la tarea de «integración civilizatoria» que constituye la finalidad expresa y reconocida de la educación, y el hecho de que, según Adorno, bajo las condiciones sociales imperantes, la educación no puede cumplir su tarea más que «con el potencial de la

¹² Th. W. Adorno, *Consignas*, pág. 68.

¹³ Th. W. Adorno, *Consignas*, págs. 69-70.

¹⁴ Th. W. Adorno, *Consignas*, *loc. cit.*

fuerza física». Entiéndase bien los términos en que Adorno plantea el complejo contradictorio que forman educación y violencia. El uso de la fuerza, como método educativo premoderno, exhibía a las claras que la educación trataba de reproducir unas relaciones sociales jerarquizadas y desigualitarias; lo paradójico es que la modernización pedagógica ha eliminado la violencia física en la transmisión educativa sin eliminar la transmisión de la desigualdad, propia de la sociedad que reproduce, y del poder en que se asienta que, en última instancia, es violencia tácita. A pesar de los treinta años que separan el texto de Adorno del momento actual, que han desplazado, pero no eliminado, la presencia de la fuerza física en las instituciones educativas, la tesis que Adorno presenta todavía enmarca conceptualmente el debate en el presente: «Para la íntima constitución de ese complejo pareceme esencial este hecho: en la medida en que se presenta como liberal burguesa, una sociedad que, por basarse en el poder, necesita de la fuerza física no quiere responsabilizarse de ella»¹⁵. En una época en que la violencia se está desplazando a las relaciones entre alumnos, habría que repensar el vínculo existente entre socialización y responsabilidad de la violencia. Pero queda claro, en todo caso, que la educación como socialización incorpora el momento de violencia inscrito en la estructura de la sociedad a la que da acceso. No hay creación de identidad racional si no se afronta ese problema.

El análisis de Adorno del fenómeno educativo como lugar importante de la transmisión de la modernización social culmina en el momento en que el teórico crítico se plantea la pregunta «¿Qué hacer?». Es especialmente relevante la elaboración de esta pregunta, casi a modo de conclusión del análisis, si se piensa con cuánta frecuencia se ha reprochado a la teoría crítica de Frankfurt que funcionara como un mero «marxismo de cátedra», desentendido de las necesidades prácticas de los participantes sociales. De hecho Adorno previene contra un practicismo ramplón, que no entiende la teoría ya como un modo de intervención, afirmando: «No pocas veces esta pregunta (por el ¿qué hacer?) conspira contra el curso consecuente del conocimiento, únicamente siguiendo el cual es posible cambiar algo»¹⁶. Para él, la intervención de los participantes en la acción social comienza ya con «el curso consecuente del conocimiento» de la situación, que puede exigir, como en este caso, el conocimiento de los tabúes inconscientes que

¹⁵ Th. W. Adorno, *Consignas*, pág. 71.

¹⁶ Th. W. Adorno, *Consignas*, pág. 74.

paralizan la acción; incluso el psicoanálisis, como pensamiento de la sospecha, se usa con propósitos cognitivo-transformadores y no con función deconstructiva. Pero Adorno no intenta eludir la pregunta práctica que plantea la necesidad de intervención activa, a la que no se responde con cualquier tipo de teoría; es necesario que la teoría forme parte de la intervención de los participantes sociales; y ahí se ve también claramente que en su crítica de la modernización no hay abandono postmoderno del compromiso con la racionalidad. De hecho, su respuesta resulta ser un eco de aquel *dictum* según el cual los males de la ilustración se curan con más ilustración; y es la siguiente: «Por de pronto, pues, se requiere ilustración sobre el complejo total que he descrito, y, por cierto, ilustración de los propios maestros, de los padres y, en la medida de lo posible, también de los alumnos, con quienes los maestros deberían franquearse en torno a estas cuestiones cargadas de tabúes»¹⁷. ¿En qué consiste el proceder ilustrado de la crítica? La explicitación de los motivos inconscientes de la acción y de sus condicionantes sociales objetivos, en confrontación con los ideales universalistas proclamados, es el primer momento, o momento teórico, de esa ilustración sobre el «complejo total» de problemas que el teórico social crítico ha analizado. El segundo momento enfatiza que lo elucidado son problemas que aparecen *en posición de participante*; de ellos ha partido el teórico y su elaboración es, ante todo, una contribución a la intervención de los participantes. Todo ello contiene una posición precisa acerca de los puntos de partida y el destino final de la teoría crítica de los fenómenos de modernización alienada. Pero también contiene una caracterización especial del tipo de uso que los agentes sociales pueden hacer de la teoría, si ésta ha de tener relevancia efectiva. Adorno apela a la ilustración, pero advierte que «no podemos sobrevalorar el alcance de semejante ilustración»¹⁸, si nos limitamos a hacer de ella un uso meramente intelectual o, podríamos decir, intelectualista, como si la teoría fuera independiente de la acción social significativa. Los participantes han de realizar un uso determinado de la elaboración teórica: «Los motivos de que estamos hablando ... son a menudo inconscientes, y la mera enunciación de hechos inconscientes es ociosa, como se sabe, en la medida en que los individuos en que se presentan esos hechos no los esclarezcan en su propia experiencia espontáneamente, en que el esclarecimiento sólo acontezca desde fuera»¹⁹. El modelo psicoanalítico sirve de ejemplo para reformular el inte-

¹⁷ Th. W. Adorno, *Consignas*, pág. 77.

¹⁸ Th. W. Adorno, *Consignas*, pág. 77.

¹⁹ Th. W. Adorno, *Consignas*, pág. 77.

rés emancipatorio de la teoría social y su función en la preparación de una conciencia activa. Un saber social que parte de la situación del participante y tiene como propósito la modificación de su capacidad de intervención es una alternativa a la ciencia social ejercida en posición de lo que Horkheimer llamó en 1937 «Teoría tradicional».

Idéntico método crítico aparece en otros estudios como los dedicados al análisis de «Prejuicio y carácter», a comienzos de los años cincuenta, que inciden también sobre el análisis de la personalidad autoritaria y la vinculación que existe entre la «debilidad del propio yo» y el «reconocimiento de cualquier orden existente»²⁰. En ellos se hace una ordenación crítica del material empírico que recurre a estrategias y nociones similares a las usadas en el trabajo sobre la educación. El sujeto supuestamente normal y el sujeto adaptado al orden social aparecen como realidades «profundamente dañadas», y que «carecen de la capacidad de realizar experiencias vividas»; y también aquí Adorno y Horkheimer abren la perspectiva de los efectos transformadores de la teoría crítica al afirmar: «Para cambiarlas en serio, no basta, por consiguiente, ilustrarlas o inculcarles otras convicciones, sino que se trata de formar o restablecer en ellos, mediante profundos procesos educativos, la capacidad de alcanzar una relación espontánea y viva con respecto a las personas y a las cosas»²¹. Es en la transformación del tipo de investigación social que se realiza y en su efecto sobre la capacidad de experiencia del agente, en lo que consiste el potencial de la teoría crítica; los autores explicitan lo característico de su planteamiento como una indagación que asume «la acción recíproca entre investigación y práctica» y que «los estudios de los que aquí hemos tratado suscitan la autodeterminación», valor este último que comparten la filosofía de la modernidad y el tipo de crítica a la modernidad que la primera generación de la Escuela de Frankfurt lleva a cabo.

III

Tras esta breve muestra, sobre todo metodológica, de lo que aportó la primera generación de filósofos de Frankfurt al estudio de los problemas de las sociedades modernizadas, quisiera continuar el análisis con las aportaciones de la generación más reciente. Para mantener la

²⁰ Th. W. Adorno & M. Horkheimer, «Prejuicio y carácter», traducido en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, trad. de J. Godó, Barcelona, Península, 1976, pág. 174.

²¹ Th. W. Adorno & M. Horkheimer, *op. cit.*, pág. 175.

continuidad con el tema de la formación/deformación del sujeto en el proceso de socialización reglado, y permitir así que se hagan visibles las similitudes y diferencias entre la primera generación y la segunda de la Escuela de Frankfurt, expondré la reformulación del proceso de socialización que, según Habermas, se deriva del cambio de paradigma que representa *Teoría de la acción comunicativa*. Según este nuevo punto de partida, en la teoría de la socialización de Adorno, Horkheimer y Löwenthal, la vinculación directa de marxismo y psicoanálisis habría producido una imagen distorsionada, puramente negativa, del proceso de formación de la identidad racional de los sujetos; dicho en sus propios términos, «la teoría del complejo de Edipo interpretado sociológicamente constituirá el punto angular para explicar cómo los imperativos funcionales del sistema social podrán implantarse en las estructuras del super-ego constituido por el carácter social dominante. ... De ahí que se malentendieran los grandes cambios acaecidos en la familia burguesa y en especial se malinterpretara el resultado de la pérdida de relevancia de la autoridad paterna»²². Según Habermas, las teorías de la primera generación, al conectar directamente el análisis marxista de la cosificación con la formulación de tabúes inconscientes, por medio de la teoría psicoanalítica del complejo de Edipo, habrían incurrido en una subestimación del potencial comunicativo liberador que posee la interacción familiar y, en consecuencia, habrían producido un diagnóstico totalmente negativo de la racionalización de los individuos en el proceso de socialización en que se constituye su identidad. El proceso de racionalización del sujeto se habría convertido en el proceso de su puesta a disposición de fuerzas sociales impersonales y cosificadoras. Por un lado, el análisis marxista de la sociedad habría enfatizado la forma en que las coacciones del sistema económico, a través de la desigualdad jerárquica de los distintos *status* sociales y profesionales, y de la creación de estereotipos de rol de género, predeterminan las pautas sociales a las que han de adaptarse los individuos en su proceso de socialización; por otro lado, el análisis freudiano de la personalidad habría facilitado la explicación del modo en que esos imperativos de los subsistemas sociales penetran hasta el núcleo más íntimo de la conciencia individual y configuran una identidad racionalizada, en el sentido de configurada desde fuera por una razón instrumental, que quiebra el proyecto de un individuo autónomo, poniéndolo a entera disposición de la racionalidad sistémica.

²² J. Habermas, *T.A.C.*, II, pág. 547.

El cambio de perspectiva que propone Habermas no depende tanto de este o aquel cambio en la valoración del marxismo o de la teoría psicoanalítica, cuanto de la introducción de un concepto de racionalidad más amplio que, a su vez, permitiría interpretar de forma más matizada los potenciales opresivos, pero también liberadores de los procesos de comunicación y, en consecuencia, del proceso de formación de una identidad racional del sujeto. Tras el giro lingüístico de la teoría crítica, y la vinculación constitutiva de los actos de habla a sus pretensiones de validez, se habría hecho posible teorizar una razón comunicativa capaz de poner coto a los excesos manipulativos de la racionalización instrumental sistémica. Esta teoría filosófica de la razón, acompañada de un nuevo paradigma sociológico que complementa el funcionalismo y la teoría de sistemas con la sociología de la acción, y el concepto de «sistema» con el concepto de «mundo de la vida», permitiría un acceso crítico a los fenómenos de la cosificación social, en que el teórico estaría mejor armado para su crítica y, simultáneamente, el participante encontraría en el potencial comunicativo del hablar, una posibilidad de limitar los efectos devastadores de la racionalización sistémica. En esto consistiría —brevemente expuesto— el potencial del nuevo punto de partida de la teoría crítica en el análisis del proceso de modernización.

En el proceso de formación de identidades racionales, Habermas intenta mostrar la forma concreta en que el nuevo paradigma nos permite comprender mejor lo que sucede en la interacción entre el individuo, la familia y el entorno social. El nuevo «medio» teórico del análisis permite romper con una visión inmediateista del vínculo que existe entre la racionalidad sistémica y las pulsiones psíquicas del individuo. Como nos dice Habermas, «si, por el contrario, en el cambio estructural de la pequeña familia burguesa se ve operar también la lógica propia de la racionalización del mundo de la vida, si se tiene en cuenta que en la igualitarización de las pautas de relación, en las formas individuadas de comercio y trato y en las prácticas pedagógicas liberalizadas queda *también* liberado un fragmento del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno, entonces el cambio experimentado por las condiciones socializadoras de las familias de clase media aparece también a una luz *distinta*»²³. El elemento central del cambio de análisis viene dado por la posibilidad misma de identificar un tipo de racionalización, el del mundo de la vida, cuyo desempeño

²³ J. Habermas, *T.A.C.*, II, págs. 547-548.

depende de las condiciones de validez de toda comunicación igualitaria, libre de constricciones, capaz de contrarrestar la tendencia a la colonización del sujeto por la racionalización expansiva propia de los subsistemas del dinero y el poder. Como vieron Adorno y Horkheimer, estos subsistemas tienden a penetrar en la esfera de la personalidad, cosificándola; lo que éstos no pudieron ver, a causa de lo limitado de su concepto de la racionalidad, fue la contra-presencia de una racionalidad no cosificadora en las «formas individuadas de trato», en «las prácticas pedagógicas liberalizadas» y, en general, en las formas de comunicación libres de otra constricción que la que impone el mejor argumento. Desde la perspectiva de Habermas, el proceso de racionalización puede preservar ámbitos de autonomía en las esferas de la cultura, la acción social y la personalidad que contrapesan la tensión que también introducen en esas esferas las formas de racionalidad sistémica.

Los procesos de modernización, junto a su potencia para producir aquello que Adorno valoró como una «vida dañada», tendrían también un potencial de razón comunicativa que actuaría en defensa de la preservación de la autonomía. Esta posibilidad, en principio disponible al participante, en el ámbito del mundo de la vida, se mostraría, según Habermas, en la propia transformación que ha experimentado la problemática familiar detectada por la psicología social, e implicaría direcciones de cambio para la teoría de la sociedad, y para la propia teoría de la personalidad.

En el ámbito empírico Habermas señala la transformación que indican «la decreciente importancia de la problemática edípica y la creciente importancia de la crisis de la adolescencia», que constatan los estudios de psicología social como tendencia persistente en las últimas décadas. Ello sería indicio de una tendencia psicosocial al desplazamiento de fronteras entre lo sistémico y lo comunicativo: «Los mundos de la vida familiares miran de frente los imperativos del sistema económico y del sistema administrativo, que les advienen desde fuera, en lugar de verse mediatizados *a tergo*»²⁴. En lugar de la interiorización inmediata, a nivel pulsional, de las exigencias de la racionalización, que Adorno habría supuesto, la nueva situación indica, según Habermas, la presencia mediadora de la acción comunicativa familiar, que preserva una racionalidad propia del mundo de la vida e impide que el sujeto quede atrapado directamente en la racionalización económica y

²⁴ J. Habermas, *T.A.C.*, II, pág. 548.

político-administrativa. Constituye un espacio amenazado, pero todavía no invadido, que se trata de potenciar desde el nuevo paradigma crítico.

En el nivel estrictamente teórico, este paradigma promueve nuevas direcciones de investigación para los saberes empíricos; no se trata sólo del nuevo paradigma sociológico antes esbozado; también sugiere transformaciones profundas en las teorías de la personalidad. En este ámbito Habermas llega a afirmar: «La teoría de la acción comunicativa ofrece un marco en que reformular el modelo estructural del Yo, Ello y Super-ego. La teoría de las pulsiones, que concibe la relación del yo con la naturaleza externa en categorías de la filosofía de la conciencia, esto es, según el modelo de las relaciones entre un sujeto y un objeto, puede sustituirse entonces por una teoría de la socialización que vincula a Freud con Mead, que ponga las estructuras de la intersubjetividad en el puesto que les corresponde y que sustituya las hipótesis relativas a los destinos pulsionales por hipótesis relativas a la historia de la interacción y de la formación de la identidad»²⁵. Y acaba añadiendo a toda esta reordenación del lugar del psicoanálisis en el estudio de la socialización, una vinculación con la tradición de la psicología genética de Piaget y Kohlberg, con la intención de «establecer una conexión entre la ortogénesis y la patogénesis» en los procesos de construcción de una identidad personal racional. Examinar la coherencia y la viabilidad de este vasto proyecto de conexión de paradigmas distintos entre sí excede con mucho los límites de mi análisis y de mi competencia; pero resulta patente que el objetivo central de Habermas es establecer una posición, a la vez normativa y fundada en las ciencias empíricas, que permita ejercer la crítica teórica de las patologías que producen, en el proceso de construcción de un sujeto autónomo, los progresos de la racionalización sistémica.

La reformulación del psicoanálisis hace pensar en lo que *Conocimiento e interés* había llamado «interés emancipatorio» de conocimiento; y, por tanto, tiene pleno sentido interno la pregunta ¿en qué medida una teoría social crítica así reformulada está guiada por un interés emancipatorio? Ciertamente la teoría de la sociedad que Habermas propone ejercita la «crítica» en el sentido cuasi-kantiano de la palabra, es decir, señala los límites dentro de los cuales es válida la racionalidad de los sistemas; y lo hace desde la formulación de una racionalidad comunicativa, distinta de aquélla, en cuanto guiada por otro interés cons-

²⁵ J. Habermas, *T.A.C.*, II, pág. 550.

titutivo, y propia de la interacción social del mundo de la vida. Ello da pie a algunas consideraciones, en parte críticas, necesarias para el ulterior desarrollo de la propia teoría crítica.

Si la patología que en el mundo de la vida provoca la colonización de la razón sistémica es el síntoma principal de que la racionalización ha transgredido sus límites, cabe suponer que una teoría sociológica tradicional de los ámbitos sistémicos de la sociedad es válida porque los dos subsistemas principales, esto es, el estado y el mercado, están dotados de una racionalidad propia, que la sociología crítica no pone en cuestión. Ésta es una posición congruente con la reformulación que hace Habermas de la teoría de Marx; no es el momento ni siquiera de esbozarla, pero sí hay que recordar que Habermas declara abandonada, junto con toda dialéctica, la posibilidad de una crítica de la economía política en términos de crítica interna a la racionalidad del mercado, que conllevara una hipotética «superación» de ésta. Mayor es todavía la vinculación con el sistema político-administrativo democrático, cuya racionalidad interna es válida en su propia esfera de regulación institucional, y cuya sustancia normativa contiene una superior capacidad de responder a cuestiones práctico-morales. «Estado» y «mercado» no son criticados en su índole racional más que en la medida en que traspasan la «piedra de toque» del mundo de la vida, produciendo en él eventuales patologías. Al adoptar la crítica ese fuerte matiz kantiano, se hace borrosa la cuestión por la dimensión positivamente emancipatoria de la teoría crítica, así como la pregunta por el sujeto social interesado en preservar de toda colonización el ámbito racionalizado del mundo de la vida; a la pregunta que el texto analizado de Adorno formulaba, por ejemplo, «¿qué hacer?», tras la crítica, Habermas responde con una apelación universalista de compromiso inevitable con la racionalidad comunicativa, cuyo destinatario no tiene un perfil de actor social concreto. El núcleo de mi objeción puede, por tanto, formularse así: la renuncia a la «filosofía del sujeto», y la consiguiente realización del giro lingüístico por la teoría crítica, no tiene por qué implicar la renuncia a saber que las acciones socialmente significativas siempre son llevadas a cabo por un sujeto social, con la potencia necesaria para estar a la altura de su tarea. La preservación de una racionalidad, que mantenga dentro de límites la lógica expansiva de los sistemas, requiere nuevos análisis sociales empíricos y teóricos que no sólo no renuncien a todo sujeto social, sino que incluso se propongan contribuir a su construcción. Una nueva elucidación del interés emancipatorio de la teoría crítica de la sociedad, y una nueva reflexión sobre la naturaleza de los agentes sociales de una racionalización correspondiente, son todavía tareas abiertas para la teoría crítica.