

¿QUE ES LA “TEORIA CRITICA”?

Por R. BUBNER

(Original: *Was ist Kritische Theorie*, publicado en *Philosophische Rundschau* 16, Heft 3-4, p. 215-229 y 247-249, Tübingen 1969).

Traducción: MANFRED KERKHOFF

EL concepto de Teoría Crítica ha sido acuñado por Marx Horkheimer. Los textos que exponen los rasgos fundamentales de la Teoría fueron casi inaccesibles durante decenios, y han sido reeditados ahora. Las circunstancias de esta publicación son notables y merecen comunicarse, dado el decisivo problema pertinente que se manifiesta en forma paradigmática en el destino de esta filosofía. Los ensayos de Horkheimer, editados en la revista del Instituto de Investigaciones Sociales dirigido por él durante los años de exilio (los treinta), circulaban entretanto en forma de ediciones piratas o textos mimeografiados, influenciando persistentemente, junto con los escritos de H. Marcuse, los programas de la Nueva Izquierda.¹ Sobre todo, las actividades universitarias

¹ Comp. el prólogo del autor, su carta a la editorial y el epílogo del editor, en MAX HORKHEIMER, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* Hrsg. A. Schmidt, Frankfurt 1968, 2 vols. (376 y 358 p.)

políticas se legitiman por un concepto de ciencia socialmente orientado que se remonta, casi exclusivamente, a la Teoría Crítica. El autor, que había aplazado durante años la republicación de sus ensayos,² se decide a su edición en el momento en que su teoría surte efectos práctico-políticos; su intención es contrarrestar malentendidos y distanciarse de ciertas actividades que comienzan a realizarse en nombre de su Teoría Crítica. A esa intención se debe también la declaración, históricamente neutral, de que los textos son "documentación" y el encargo de la edición a Alfred Schmidt, quien, como siempre, aporta un estudio excelente sobre el texto por él editado. Queda, sin embargo, como algo incongruente el por qué se hicieron eliminaciones en algunos ensayos, a pesar de tratarse de una documentación.

Para una teoría cuya meta declarada es eliminar la separación de teoría y práctica, la retirada forzada, en el momento de su aplicación, a una posición de la historia de la filosofía es simplemente fatal. En vista de la desilusión e integridad con que están escritos los ensayos, parece ilícita toda actitud sabihonda de la posteridad, como también la inclinación de presentar a la Teoría, maliciosamente, las cuentas de su destino. Por otro lado, sería igualmente ilícito el gesto de Pilatos que, en una vuelta renovada de la reflexión, pusiera el destino de la Teoría a cargo de una ceguera general, interpretando el fracaso de las intenciones originales como una comprobación de su exactitud. Es necesario que una teoría se examine con aquellas medidas que ella misma aplica a otras teorías y a sí misma.

El impulso *crítico* que, conservando de manera transformada la antigua pretensión filosófica de verdadera racionalidad, se propone cumplir, por lo menos negativamente, con esa pretensión frente a todos los fenómenos ideológicos que ya no concuerdan con ella, no puede, bajo ninguna circunstancia, detenerse ante sí mismo, permitiendo para su propio caso una reducción al *status* inocente de una mera disciplina específica entre muchas otras. Pues es el contenido, precisamente, de la Teoría Crítica reprochar, a cada auto-interpretación tan aislada y limitada de la Teoría, un concepto acortado de racionalidad, una función ideológicamente enmascaradora y la obstaculización de la libertad humana. El

² Lo mismo que en el caso de la *Dialéctica de la Ilustración* de 1947 que ha sido para mucho tiempo un *desideratum* y finalmente fue reeditado en 1969. Su libro *Eclipse of Reason* (1947) fue traducido al alemán y completado en *Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967).

concepto crítico de Teoría puede convencer solamente cuando nunca separa la Crítica de la Teoría, y esto todavía menos en su propio caso. Pues no sólo se puede captar la petrificación en las teorías examinadas en función de crítica ideológica, sino que también el procedimiento infinito de la reflexión crítica sobre tales teorías dadas puede volverse dogmático. El proceso de reflexión puede independizarse tanto que las explicaciones teóricas pertinentes aparecen como meras notas al calce, de manera que resultan un blindaje contra las experiencias fácticamente hechas, y esto a pesar de que la Teoría Crítica reclama precisamente la *praxis*. Una *autocrítica* de la Teoría Crítica, eliminando el peligro del dogmatismo de la crítica pura como mera crítica, tendría que articularse materialmente en las afirmaciones teóricas de ésta; también las experiencias prácticas habrían de traducirse en afirmaciones teóricas, si es que quieren ser fructíferas para una teoría filosófica válida acerca de la dialéctica de *teoría y praxis*.

I

En sus ensayos, Horkheimer reanuda el motivo hegeliano de una *crítica*, formulada en nombre de la Razón, de las formas de pensamiento que han olvidado su propio carácter condicionado; pero él maneja esta crítica de tal modo que se dirige, también plausiblemente, contra la forma del sistema hegeliano mismo y contra formas petrificadas de la doctrina marxista de la historia. Se trata de una “dialéctica inconclusa”, cuyo movimiento, no satisfecho de sí mismo, refiere cada pensamiento a la situación histórica concreta en la cual se originó, tomando así en cuenta el horizonte de intereses que creó el pensamiento. La dialéctica, en cuanto inconclusa en este sentido, se llama también “materialismo” (Horkheimer, *op. cit.* p. 242 ss.) Este título no impide, sin embargo, que la dialéctica mencionada se encuentre en medio del dilema característico de una trascendencia de la teoría por su revocación, dilema que se planteó antes para los críticos de los *Junghegelianer*. Th. W. Adorno, cuya *Dialéctica negativa* (1966) constituye el intento de realizar la teoría esbozada por Horkheimer, y que deja ver, con toda la riqueza de su reflexión sutil, las dificultades fundamentales de un tratamiento pertinente del objeto, ha reconocido bien el dilema de la Teoría Crítica, al escribir: “Como dialéctica, la Teoría debe ser inmanente —como la de Marx—

aun si, al final, niega toda la esfera en la cual se mueve.” (p. 195). En efecto, hay que preguntar cuál sería la estructura de tal teoría, cómo corresponden sus pretensiones al cumplimiento de ellas y cuál posición se atribuye ella a sí misma, al hablar sobre la dialéctica de teoría y *praxis*.

Al materialismo formal de Feuerbach, que echaba de menos en la filosofía idealista el reconocimiento de la *esencia* sensorial-natural del hombre, Marx le había reprochado falta de concreción en el sentido de una *praxis* histórica. La Dialéctica Inconclusa, a pesar de contar entre sus impulsos las tesis de Marx sobre Feuerbach, parece que, a su vez, re-traduce el materialismo histórico-práctico a un fenómeno de la conciencia, concibiendo en el concepto central del “interés” solamente el reflejo de constelaciones materiales. En el interés que tengo y que me determina se expresa, para mí, mi involucración con una situación contingente del actuar y de la historia, mas no la situación misma; de manera que la explicación, correcta o falsa, de las circunstancias materiales desde un interés especial presenta un problema más. La Dialéctica Interminada se limita a descubrir a estos aspectos prácticos del interés (el cual interviene también en toda auto-interpretación), pero renuncia a una análoga determinación completa de lo que causa y obliga este interés, de suerte que, en realidad, no lleva a cabo una mediación.

Primero, el “materialismo entrenado en la Lógica de Hegel” (Horkheimer, *op. cit.* p. 138) investiga en qué medida, en cada pensamiento y sistema, en cada “espiritualidad dominante”, se manifiestan intereses muy determinados, ligados siempre a una situación vital histórica; investiga también si tales intereses histórica y socialmente determinados, como orígenes de cada pensamiento, han sido silenciados en la forma respectiva de pensamiento, es decir, si han sido ideológicamente enmascarados. A las filosofías vigentes, la Teoría Crítica les reprocha el no haber respetado su propio carácter histórico condicionado, y convierte a la inversa, la reflexión de su función social en criterio de la “verdad filosófica” (*op. cit.* p. 208 ss).

No obstante, la recuperación, para el pensamiento filosófico, de intereses originales no sirve solamente como testimonio de su renuncia al blindaje ideológico de ciertos intereses apremiantemente predominantes, sino, a la vez, de medida decisiva para aquel

interés que esta teoría merece como teoría. “Sobre el valor de una teoría no decide solamente el criterio formal de la verdad... (sino) su relación con las tareas emprendidas en el momento histórico determinado por fuerzas sociales progresivas.” (*op. cit.* p. 146). Toda teoría debe, no solamente conceder su conexión dada con la *praxis* real de una situación histórica (mediada por el concepto del interés), sino que también será juzgada según su valor para una *praxis* que se interprete como histórica y progresiva. Este concepto del interés no es, sin duda, idéntico al primero, y hay que preguntar ahora qué posibilidades de distinción existen.

Así, por ejemplo, la amplia perspectiva de la progresividad permite una delimitación de la Teoría Crítica frente a la *teoría pragmatista del conocimiento*³ en la cual también se determina la función del saber respecto de su utilidad práctica, pero sin que figure como fondo una doctrina de la historia que permita evaluar el significado de una teoría bajo puntos de vista más abarcadores; o por lo menos (la doctrina de la historia) desenmascara la coincidencia superficial—no referida a la sociedad— de los intereses vitales con la verdad conocida, reconociendo en ella la “ilusión armonística” del modelo pragmático del pensar. (*op. cit.* p. 253).

En la dimensión histórica vale, por ende, una correspondencia entre “*Conocimiento e Interés*”: los intereses que dirigen el conocimiento se ignoran normalmente y, no obstante, son fomentados silenciosamente por el carácter ideológico de la teoría. Durante su vinculación mutua, ninguno de los dos lados puede figurar como instancia crítica para el otro. Marx había escrito, en la *Sagrada Familia*, reanudando una distinción de Bruno Bauer que después redujo al absurdo, la famosa frase: “La idea, se ha desacreditado siempre que ha ido separada del interés”; y en seguida agregó: “Por otro lado, es fácil comprender que todo interés de masas históricamente triunfante, al entrar por primera vez en la escena mundial, sobrepasa mucho, en la “idea” o “representación”, sus verdaderos límites, confundiéndose a sí mismo con *el* interés humano en general.”⁴ Marx llama esto una “ilusión”. ¿Pero cómo puede evitarse?

³ Comp. JÜRGEN HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse* (1968), su crítica de Ch. S. Peirce.

⁴ K. MARX *Frühe Schriften* I, Darmstadt 1962, p. 761.

La reflexión simple sobre los intereses dados los modifica y filtra, controlando su influencia teórica; pero explicar cómo el conocimiento depende de intereses no equivale a instruirnos inmediatamente sobre los verdaderos intereses progresistas que corresponden a la necesidad histórica de la humanidad. La reflexión mencionada sólo acota la esfera ideológica, no la supera. Es verdad: en la conciencia ideológica se expresan intereses; los falsos, sin embargo, y de manera oculta. ¿Acaso se volverían correctos al entrar abiertamente en escena? ¿Acaso la reflexión que los excava basta para legitimarlos? Los intereses públicamente manifestados son diferentes de los que tienen razones para esconderse. El pretendido interés propio que yo solo tengo, es lo contrario del fin comprendido, propuesto y publicado. Este malentendido lo analiza Platón en el *Gorgias* de manera impresionante. Pero también muestra cuánto esfuerzo teórico se necesita para sólo visualizar los verdaderos fines propios, y cómo únicamente por un decidido esfuerzo del concepto se evita la confusión del interés inmediatamente sentido con el *agathón* auténtico al cual se dirige el interés. En fin, la reflexión sobre la dependencia del conocimiento respecto a los intereses no completa la crítica, a no ser que se tematice también la dependencia de los intereses respecto al conocimiento. Ello significa que se encuentra una posición teórica que permite la distinción entre los intereses falsos y los verdaderos, entre lo que realmente merece interés y lo que figura como interés aparente en los intereses opinados.

Naturalmente, la Teoría Crítica está convencida de esta diferencia de la manera más decidida y no la remite, en realidad, al simple acto de reflexión sobre intereses dados respectivamente. Al contrario, la "teoría económica de la historia" ejerce vigilancia sobre la correspondencia de pensamiento e interés, y a la luz de este saber superior surge ahora la posibilidad de decidir cuáles intereses son progresivos y se integran al pensamiento, y cuáles son reaccionarios, fijados en lo particular, de manera que se haga su desenmascaramiento crítico en el pensamiento acuñado por ellos.

A este tipo de crítica material de ideologías se dedica una serie de ensayos, donde Horkheimer, con vista aguda, prueba que la antropología de Max Scheler y su pregunta por la esencia del hombre constituye el intento de proporcionar al individuo burgués, en el mundo tal como es, aquel sentido que en vano busca en él (*Anmerkungen zur philosophischen*

Anthropologie). Igualmente, el irracionalismo de la Filosofía de la Vida y de la *Weltanschauung*, es relacionado con una situación social cuya sinrazón real es transfigurada por él, en su pensamiento, de manera que se hace manifiesta su función ideológica en la preparación del fascismo (*Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*). Otra contribución importante y muy profunda discute el concepto positivista de filosofía desarrollado en el Círculo de Viena para “demostrar el defecto de este tipo de pensamiento y su relación con la historia de la burguesía”. Se describe la reducción del conocimiento a una registración inmóvil y alienada de hechos observables; mientras que el prometido establecimiento de la relación con la *praxis* política de los estados totalitarios, como punto final de la sociedad burguesa, no pasa de ser una mera tesis que no puede comprobarse (*Der neueste Angriff auf die Metaphysik*).

El que se presupongan los pensamientos esenciales de la teoría económica de la historia concebida por Marx, sin que a la vez se expongan en el material, oculta el hecho de que la Teoría Crítica se mueve en dos niveles que, como tales y en su interrelación, son constitutivos para la posibilidad de la Crítica. Mediante el punto de vista del interés, la Teoría Crítica explora las teorías concretas que debe criticar, interpretando su respectivo carácter histórico determinado como complicación de intereses no esclarecida. A la vez, esta crítica es guiada por un saber que trasciende tal reflexión sobre casos particulares de determinación histórica debida a las situaciones, sin agotarse tampoco en la suma de todas las reflexiones históricamente posibles, sino que en general se articula como tesis: “La Teoría es sólo *un elemento* en el proceso histórico; su significado no se determina sino en el contexto de una situación histórica delimitada.” (*op. cit.* p. 136).

Es este saber universal el que le proporciona su sentido crítico a la reflexión particular sobre los factores histórico-sociales no racionalizados. La reflexión sola limita, a lo sumo, la validez de una teoría perteneciente a una situación concreta; en forma sumada lleva a una *skepsis* neutral frente al poder de las teorías en general, dado su carácter condicionado. Sólo el saber más elevado de la historia, integrado en la Teoría Crítica, hace posible una emancipadora interpretación de estas reflexiones y una referencia al verdadero interés progresista de los hombres. Y no obstante, la Teoría

Crítica vuelve a insertarse, según parece, en el sinnúmero de figuras de pensamiento concretamente ligadas a intereses; con ello, sin embargo, ella oculta el momento de la *Teoría super-ordinada*, que es el que posibilita la Crítica, y, paralelamente, borra la diferencia, antes destacada, en el concepto del interés.

De este modo quedan nombradas, en forma general, las estructuras inmanentes de la Teoría Crítica: falta ahora concretarlas en casos particulares.

II

El ensayo *Zum Problem der Wahrheit* (1935) toma posición frente a un problema filosófico fundamental que concierne a todo pensar teórico, explicando, a la vez, la auto-interpretación de la Teoría Crítica y los criterios a los cuales ella misma cree deber someterse. El ensayo confiesa expresamente que la limitación y corrección críticas de verdades particulares, el conocimiento del carácter condicionado de aspectos aislados de una cosa, es el rasgo esencial del método dialéctico desarrollado por Hegel (*op. cit.* p. 236, 246). Se reprocha, sin embargo, a este filósofo, a la manera de los Jóvenes Hegelianos, su ‘acomodación’ a lo establecido, en cuanto que la dialéctica vuelve a aislarse en la forma de un sistema idealista y, así independizada, omite la aplicación a sí misma.

“Hegel, al desconocer y olvidar las determinadas tendencias históricas expresadas en su propia obra, al tomarse a sí mismo, en su filosofar, por el espíritu absoluto”, no ve “el significado del interés condicionado por la época, el cual influye en las representaciones dialécticas particulares, por la dirección del pensamiento, por la selección del material, por el uso de palabras y nombres”; por eso, su atención no se fijó en que “necesariamente su parcialidad, consciente o inconsciente, frente a problemas de la vida debe mostrarse como elemento constitutivo de su filosofía”. (*op. cit.* p. 240).

Que el sistema de Hegel haya sido ciego frente a su época es una opinión que, a pesar de su venerable antigüedad, no puedo tomar por fundada; sobre la tesis de la parcialidad, de una u otra manera inevitable, frente a problemas actuales de la vida, la discusión no ha terminado todavía, a pesar de la relativa evidencia del

asunto. Tocante a la filosofía hegeliana en relación a su época,⁵ hay que decir que todo el esfuerzo de este filosofar está determinado por una desarrollada conciencia de la época. Ya los escritos de juventud, especialmente todos los trabajos críticos de la época de Jena, hasta la *Fenomenología del Espíritu*, no se entienden sino como una controversia con las tendencias de la época y su relevancia para la filosofía misma.

El tipo de pensamiento predominante en la formación de reflexiones de la Edad Moderna es tematizado teniendo a mano una transferencia inmediata a la filosofía que se produjo en los sistemas de Kant y Fichte. El escrito sobre la *Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling* hasta reduce el aparecer de la filosofía sistemática en general a una "necesidad" de la época; esa necesidad, presente en la escisión de la vida, debe, según Hegel, notarse y satisfacerse por la filosofía. La justificación de la filosofía es, pues, expresamente ligada a la tarea de superar la escisión que ha llegado a ser histórica. El que tal filosofía sea posible dependerá de su capacidad para exponerse a las tendencias de escisión, sin sucumbir a ellas. En fin, el patrón de medida que Hegel hace constitutivo para su concepto de filosofía consiste precisamente en la controversia exitosa con su tiempo: "La filosofía es su tiempo captado en pensamientos".⁶ *La Fenomenología del Espíritu*, en última instancia, tiene solamente la función sistemáticamente preparadora de familiarizar la filosofía con la suma de los fenómenos espirituales históricamente fijados y eficaces en esta fijación, para relacionarla explícitamente con su tiempo y asegurarla, por esta reflexión, contra toda dependencia inconsciente e influencia.

Hegel está, pues, muy lejos de filosofar para sí mismo en absolutez históricamente inconsciente. Sin embargo, su reflexión histórica es, de acuerdo con su declaración, una actividad de la filosofía, que naturalmente, tiene por resultado una comprensión teorética. No toma, por eso, de inmediato posición práctica ante los problemas de la vida, sino que tiene sus razones para la convicción de que toda toma de posición filosóficamente justificable y serena debe mediar necesariamente por aquella comprensión teórica máximamente alcanzable. La controversia esbozada con los fenómenos históricos dados a una filosofía que reflexiona críticamente sobre su propio origen tiene de hecho como primer fin la

⁵ Comp. mi interpretación detallada de ese aspecto en *Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie*, Hegel-Studien 5, 1969.

⁶ Prólogo a la *Filosofía del Derecho* (1821).

consecución de un terreno sólido para esta filosofía misma; asegurar, sin embargo, el esfuerzo propio por medio de una conciencia metódica de las interferencias de historia y pensamiento, significa revelar, a la vez, lo aparential de la opinión que una época histórica tiene de sí misma. El esfuerzo por una autonomía de lo teórico, en el sentido mencionado, destruye las ficciones en las interpretaciones que "la época" da acerca de sí misma y en las cuales se entiende, como tal. La necesidad de tal transformación destructiva, mediante la actividad conceptual, está implicada en la posibilidad de entender la época en aquellos pensamientos para cuya producción ella precisamente no servía.

Oponer abstractamente un concepto prefilosófico de los complejos sociales, culturales e históricos, que son unidos y preinterpretados bajo el nombre de la respectiva época, a una teoría filosófica, y buscar entonces las tomas de posición en ella, significa renunciar al nivel alcanzado o alcanzable del conocimiento material recogido en la teoría filosófica, para, en lugar de ello, confabular un razonamiento exterior entre dos lados preconcebidos, el tiempo y sus problemas por un lado, y la teoría filosófica por el otro. El *feuilleton* de los Jóvenes Hegelianos ya había probado que una relación con ese carácter externo permanece incualificable y, en sus resultados, vacía; no se puede escoger sino entre una actitud positiva y otra negativa frente a la época —lo que significa igualmente poco. La razón de ello está en la naturaleza de la especial relación que hay entre la filosofía y su tiempo: la filosofía no sabe decir inmediatamente nada sobre lo que la época toma por sus problemas y su realidad. En el nivel en que la época se sitúa y comprende a sí misma no tiene ningún sentido el que la filosofía tome posición concretamente, pues las posiciones que ésta podría adoptar destruirían la inmediatez con que aquélla impone sus contenidos.

Se sigue de ello que aun aquellas formas de crítica de ideologías que quieren probar a los pensamientos filosóficos su parcialidad frente a tendencias de la época, deben servirse de la comprensión genuinamente filosófica y crítica del tiempo, en vez de contraponer dos lados preexistentes; deben estar dispuestas a informarnos obre las condiciones de la relación establecida entre pensamiento y tiempo, a no ser que prefieran quedar expuestas a la reiterada sospecha de ideología respecto de su propia posición. Aquellas formas de crítica de ideologías deben poseer medios adecuados y pertinentes, no solamente para comprender en su peculiaridad el

objeto criticado, es decir, un pensamiento filosófico, sino también, y aún más, para poder llamar ilusión a la ilusión ideológica. Hegel, por su parte, localiza estas condiciones claramente en la esfera de la teoría filosófica que pretende ser verdadera; y es en absoluto imposible descubrir otro lugar para la crítica de ideologías, si es que se quiere evitar el malentendido —irrespetuosamente reprochado por Marx a Bauer y Stirner— de declarar verbalmente que la crítica teórica como tal es una *praxis*.⁷

Horkheimer, al determinar mediante la crítica de ideologías, la teoría como parte limitada del proceso histórico, invoca la teoría económica de la historia de Marx. Y no obstante, deja ver que, pese a toda imperturbable fidelidad a lo reconocido como verdadero, debe quedar abierto un espacio para el progreso teórico (*op. cit.* p. 235). Mientras que, en el prólogo a la republicación, él llama claramente insuficiente a la doctrina de Marx, los ensayos parecen hasta querer salvarla, por hacerla accesible a correcciones y por exponerla a una “confirmación”. Enfáticamente, Horkheimer rechaza tanto la liberalidad que tolera otras opiniones como toda *skopsis* vacilante ante la acción práctica; parece convencido de que los conocimientos dialécticos del contexto histórico-social en su totalidad “valen absolutamente” y que, por consiguiente, toda teoría opuesta es falsa (*op. cit.* p. 248).

Si Horkheimer se niega a hipostasiar como definitivo ningún punto de vista teórico, porque incluye en el juicio su *confirmación* práctico-histórica, no hemos de interpretar esto como una modestia filosófica en principio, aunque la continua delimitación de la dialéctica materialista frente al “concepto excéntrico de verdad” en Hegel podría suscitar tal impresión. El concepto de verdad, que es sometido a un proceso de confirmación en el sentido de realización histórica, me parece, cuando menos, tan exaltado como el de una comprensión teórica que por lo menos trata, mediante una autorreflexión histórica, de abolir su dependencia inmediata de la historia, en cuanto obre en ésta un desconcierto teórico. El concepto de verdad que vale si se confirma contiene historia real, y no solamente su eco reflexionante en el campo de la teoría.

Consecuentemente, este concepto no se abandona de ninguna manera al destino del curso fáctico de la historia para estar, al final, o confirmado o refutado, sino que interviene

⁷ Comp. BAUER en su carta a MARX (del 31 de enero de 1841): “La teoría es ahora la *praxis* más fuerte.” (MEGA I, 1, 2; 250).

en el campo de la *praxis*, predisponiendo e interpretando; sabiendo cuándo y cuáles pensamientos representan factores de poder que transforman el mundo, y cuándo y cuáles son inmaduramente anticipadores o atrasados y débiles, distingue la *praxis* correcta de la falsa y decide qué acontecimientos valen como confirmaciones y dónde la teoría, a pesar de un fracaso histórico, queda irrefutada (*op. cit.* 256).

Correcto es que un hecho histórico contingente no habla sin más ni más en favor o en contra de una teoría. Sin embargo, una teoría que eleva al rango de criterio su confirmación en la *praxis*, no puede sustraerse, al aplicar este criterio tan selectivamente, a la pregunta por las razones de esta selección. Tiene que indicar, por medio de los principios de selección en cuestión, si hay en ellos mismos momentos de teoría, en qué relación están éstos con los momentos teóricos expuestos a confirmación, y, finalmente, si aquellos, a su vez, deben sujetarse a una confirmación necesaria, y en caso afirmativo, a cuál.

Todas estas preguntas las provoca la Teoría Crítica de por sí,⁸ y no puede simplemente despreciarlas, con buena conciencia, como abstractas o ajenas a su esfera. Después de haber discutido la pregunta inicial por la estructura y auto-interpretación de la Teoría Crítica con el ejemplo de Hegel y del concepto de verdad, ilustraremos ahora esa pregunta con el ejemplo de Marx y el concepto de crítica. En la medida en que se hace más justicia a las intenciones auténticas de Horkheimer también los argumentos en contra de su Teoría ganan en precisión.

III

El más famoso ensayo de la colección, que sigue siendo directivo para la llamada Escuela de Francfort y que influye, sobre todo, en los trabajos metodológicos y gnoseológicos de J. Habermas, es sin duda *Traditionelle und kritische Theorie* (1937). Aquí es delineado el concepto vigente de teoría como sistema de proposiciones generales con un contenido determinado de conocimientos, interrelacionadas según reglas lógicas, y este modelo, precisado por la teoría actual de la ciencia, es referido a sus orígenes mo-

⁸ Comp. G. E. RUSCONI, *La teoría crítica della società*, Bologna 1968 p. 222.

ernos, por ejemplo al *Discurso del método* de Descartes. La forma que la teoría tuvo originalmente en las Ciencias Naturales, se ha convertido, con el tiempo, en modelo de las Ciencias Sociales; a esta teoría se le opone entonces el tipo de una actitud crítica que, con la meta del autoconocimiento humano, se dirige a la sociedad y está guiada, a su vez, por “el interés en estados razonables”, sirviendo la *crítica dialéctica de la economía política* de Marx. (*op. cit.* Ilp. 155, 270) de orientación para este tipo de teoría.

De hecho, Marx había descubierto muy temprano que el rendimiento de la crítica está en la comprensión de la cosa desde su génesis, es decir, en vez de en la reducción a determinaciones lógicas generales, en la captación de “la lógica peculiar del objeto peculiar”.⁹ Y precisamente eso es olvidado, según Marx, por aquella ciencia que temáticamente se acerca más a los problemas de la situación real de los hombres reales: la economía política. Se limita a describir las constelaciones existentes, tomándolas ahistóricamente por algo definitivo y procurando así su continuidad. La lógica peculiar del objeto peculiar no se muestra sino a la visión de la necesidad de su proceso y a la crítica del carácter condicionado de la forma específica presente.

La vuelta crítica con la cual Marx recibe las doctrinas de la economía de entonces, le proporciona, con el conocimiento de lo aparential en sus dogmas, inmediatamente un saber verdadero de los hechos que constituyen el mundo y la vida presentes del hombre. Pues queda evitado el peligro de tomar refugio en el mundo autosuficiente de los pensamientos filosóficos o de fijarse demasiado en las pretendidas leyes naturales de la economía burguesa: los contenidos concretos son realmente accesibles. Pues los sistemas económicos de Smith y Ricardo reflejan de hecho la realidad del capitalismo, sin que puedan tener conciencia de ello. El conocimiento de la verdad económica equivale aquí al conocimiento de lo falso como falso, en otras palabras: del fetichismo de la mercancía. En fin, la crítica de la economía política no se limita a la ocupación secundaria de examinar y censurar las tesis existentes, sino que reclama ser ciencia auténtica: en este sentido se entiende la obra principal de Marx.

⁹ *Frühe Schriften, op. cit.* p. 377.

A la Teoría Crítica nueva le falta la seguridad de sí misma característica de una ciencia que, como dice el prólogo de la versión final de la crítica de la economía política en el *Capital*, “revela” en absoluto “la ley económica del movimiento de la sociedad moderna”.¹⁰ Para la Teoría Crítica, la *Crítica de la economía política* desempeña más o menos el papel que la *Ciencia de la Lógica* de Hegel desempeñaba para Marx:¹¹ un modelo no puesto en duda; mas remontarse a él viene a ser algo mecánico ya que uno no se identifica sin reservas con él. El desalojamiento histórico entre tanto ocurrido, el problematizarse de una ciencia con el nombre *Crítica de la economía política*,¹² los cambios imprevisibles, pero ocurridos fácticamente en el sistema capitalista, y el retraso de la prometida realización práctica de las ideas filosóficas en una sociedad razonable de hombres libres —todo eso caracteriza necesariamente a la relación entre la *Teoría Crítica* y aquella doctrina paradigmática en cuya verdad hay que seguir insistiendo, si bien el estadio de su certeza inmediata ha desaparecido. De ello resulta un raro vacilar entre convicción dogmática y apertura hipotética.

En una situación semejante, Georg Lukacs se había salvado con un regreso a la dialéctica hegeliana de la conciencia, compensando la pérdida de la base materialista con una fe decidida en la historia.

En *Historia y conciencia de clase* (1925) se combina inmediatamente la irrupción de las tendencias auténticas de la historia con la llegada a la conciencia del proletariado, que figura, dentro del contexto social en su totalidad, como el punto de viraje en el cual coinciden la autoconciencia y el conocimiento de la totalidad; pues es aquí donde se agudizan las contradicciones ocultas del todo. Como nada menos que la conservación de la existencia de esta clase depende del desmascaramiento de la apariencia fetichista, en la cual se mantiene el estado falso de la sociedad, la *identificación consciente con el punto de vista de la clase*, como revelación de las

¹⁰ Comp. también carta a ENGELS, del 1º de febrero de 1858.

¹¹ Comp. cartas a Engels del 14 de enero de 1858 y del 11 de enero de 1868 y epílogo a la segunda edición del *Capital* (1878).

¹² Comp. J. RANCIÈRE *Le concept de critique et la critique de l'économie politique des Manuscrits de 44 au Capital*, en L. ALTHUSSER *Lire le Capital* I, París 1966; comp. *Kritik der politischen Ökonomie heute*, en “*Hundert Jahre Kapital*”, ed W. Euchner/A. Schmidt, Frankfurt 1968.

contradicciones, cumple con una tarea histórica que objetivamente libera.

La Teoría Crítica de Horkheimer ha perdido completamente esa pronunciada confianza en la conciencia de clase del proletariado, confianza que ya en Lukacs era, en realidad, una reacción a la omisión observada del papel histórico-revolucionario del proletariado (*op. cit.* p. 162, 190). Pero si la transición reflexiva del objeto al sujeto que en aquél se reconoce —transición que tendría efectos históricamente transformantes por referirse, en una clase determinada, a toda la sociedad— ya no puede trasladarse a un grupo exactamente localizable en el orden social vigente, entonces esta transición se aplaza finalmente a un futuro lejano.

Como se ha hecho imposible, bajo las condiciones existentes de una irracionalidad universalmente enmascarada de las constelaciones sociales, desenmascarar realmente la contradicción en que viven los hombres *de facto*, y ligar a ello una *praxis* en el sentido de transformación, la imagen del hombre liberado se convierte en mera esperanza representada solamente por “los sujetos de la actitud crítica” (*op. cit.* p. 156, 164, 189). Después que la auto-interpretación científica de una Crítica de la economía política ya no es restaurable, a no ser que se prefiera el estado pobre de la “ideología científica” oficial del Este y como también perdió su fuerza el intento de imponer la dialéctica de la conciencia a una sola clase —para así llevarla a una efectividad real e histórica— no queda sino la autoconciencia individualmente aislada, a cuya reflexión se ha retirado la dialéctica materialista. Aunque se acentúe la importancia del lado práctico como correctivo del teórico (*op. cit.* p. 160, 162) y se siga invocando el proceso de una confirmación histórica, el actuar fáctico queda *per definitionem* suspendido en la reflexión de la autoconciencia y su única presencia es de un indicio hacia lo futuro, es decir, hacia una esfera imaginada y no apremiada por las desfiguraciones presentes. (*op. cit.* p. 165, 169). La negativa inmanente a la reflexión como tal, es, tomada puramente en sí, en su uniformidad y continua repetición, sólo la sombra de la *praxis* auténtica.

Bajo estas presuposiciones, aparecen forzados los ataques vehementes de la Teoría Crítica contra la *Wissenssoziologie* de Man-

nheim en la cual se combina ideológicamente una tesis neutralizada de la dependencia óptica de todo pensar con una auto-interpretación como "inteligencia libremente flotante" (según el modelo de un erudito que abstrae de su puesto en la sociedad). Pues el sujeto que reflexiona críticamente supera al científico aislado, con sus categorías sociológicas formales, solamente por una categoría, igualmente formal, del interés, en la cual la "actividad histórico-concreta" se refleja solamente, sin cumplirse (*op. cit.* p. 170, 302). El índice "interés" representa aquí únicamente la pretensión de racionalidad universal en la Teoría dialéctica ya no realizable por la reflexión de los sujetos críticos.

Verdad es que no se trata de un interés cualquiera, sino del "interés de la razón en sí misma", en otras palabras: del deseo de los sujetos sociales de integrarse sin fuerza en una instancia universal, libre de contradicciones. No se proporciona sin embargo, una teoría de tal correlación posible, y tampoco contribuciones activas basadas en aquélla para realizar ésta. Aquí, la Teoría Crítica se limita a apelaciones *ad hominem*, hechas bajo el título del interés, y a citas de la gran tradición. El carácter apelativo de las frases, en las cuales se habla al elemental anhelo de felicidad de los hombres, es destacado, incluso conscientemente, frente a la forma corriente del discurso académico, exento de valoraciones, que probablemente sólo protegería el mal estado de cosas existentes. La reflexión de los sujetos críticos, que, en la forma de la apelación, se cree depositaria de la vida verdaderamente libre y del futuro histórico, siempre tiene razón, ella sola, frente a todas las instancias. Marx, que ya notó esta característica en los hermanos Bauer, habló por eso irónicamente de la "Sagrada Familia".

El peculiar recelo de teorías que caracteriza a la reflexión crítica se deriva, a su vez, de un teorema explícitamente reanudado: la tesis potenciada de la naturaleza ideológica de toda teoría filosófica. Esa tesis no es otra cosa que un momento teórico que, ya en Marx, se niega a sí mismo. Los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno, radicalizan esa tesis y, de hecho, parecen creer que casi todo contexto íntegro de pensamientos es, bajo las circunstancias histórico-sociales existentes, falso en el sentido de ideología. Esa tesis no choca contra su propio contenido únicamente porque, de manera estricta, evita formular y tematizar su contenido bajo las condiciones de una teoría. Por todas partes, los complejos completos de enunciados son sustituidos por la presentación del acto de reflexión de un sujeto crítico autoconsciente.

La Teoría Crítica afirma que ninguna teoría puede pretender ser verdadera, y consecuentemente se prohíbe a sí misma expresar proposiciones filosóficas en el sentido tradicional; hace visible su propia opinión solamente en tanto lleva a la consciencia la no-verdad de otros objetos.

Este proceso infinito de negación se desenvuelve sin tropiezos únicamente porque toda la región objetiva, con su variedad de hechos sociales, culturales, históricos, es marcada con el signo "ideología" y así preparada para la reflexión crítica. El acierto tautológico de la Crítica frente a todo lo que no es ella, dispensa *a limine* de una confrontación objetiva con los contenidos mismos, con lo que ellos son más acá de su función predeterminada de caer en las manos de la Crítica por ser fenómenos ideológicos. También es fácil, desde esa posición, reprocharle a cada insinuación de explicación teórica confusión ideológica, conceptos cosificados e intenciones disimulantes. La desarmonía pre-establecida entre un mundo de ideología universal y el sujeto crítico solitario es inatacable, pues, al aceptar la contradicción en su mismo título, se ha asegurado a sí misma contra ella. El proceso infinito de la actitud crítico-negativa se basa en una *coordinación constante* de lo no-verdadero y de la crítica-en-oposición. La constancia de la coordinación de los lados de la contradicción queda íntegra, mientras que se disuelve y distribuye toda la contradicción en los dos lados de la actividad de la reflexión crítica. Ocultamente, la reflexión contiene una pretensión de totalidad porque, si bien se distancia indicando contradicciones, no eliminadas, de la antigua pretensión de la razón filosófica de ser lo verdadero entero, ella sola experimenta conscientemente por lo menos todo el impacto de las contradicciones latentes y se enfrenta, mediante la crítica de ideologías, a la no-verdad universal.

Un progreso desde la constancia —ella misma mantenida libre de contradicciones— de la actitud crítica frente a las contradicciones, no se daría sino cuando esa constelación de la reflexión en sí misma se comprendiera a sí misma. Tal autocrítica de la Teoría Crítica, indicada por nosotros al principio, fomentaría primero la comprensión teórica y significaría la captación consciente de los diferentes momentos reunidos únicamente por y en la reflexión y que, como tales, pertenecen todos al campo de lo teórico, aunque disimulen esa pertenencia y sean llamados por la reflexión lo otro de ella. Captar la conexión, creada y renovada por la reflexión, entre los contenidos marcados como ideológicos y pre-referidos a la crítica,

y su rechazo crítico, equivaldría a determinar más completamente el punto de vista teórico frente a una reflexión dominada por su tendencia primaria de crítica y sumergida en la empresa de la crítica de ideologías. Aparte de eso, una determinación consecuente del punto de vista teórico posibilitaría una localización más precisa del campo de la *praxis*. La reflexión crítica, por el contrario, sólo se mueve indecisamente entre ambas, y entregada a sí misma sólo se conserva a sí misma.

IV

La Teoría Crítica obliga a tomar en serio, de nuevo, la interrelación de teoría y *praxis*, como objeto de deliberaciones filosóficas. Sus propias contribuciones a esa tarea pertenecen, sin embargo, a la tradición del movimiento de los Jóvenes Hegelianos y de su “Crítica pura”, habiendo heredado de ella, según parece, las debilidades decisivas. A los Jóvenes Hegelianos, el contexto de teoría y *praxis* les era accesible únicamente —y pudieron afirmar la identidad de ambos en el concepto de crítica únicamente— porque hipostasiaban una teoría determinada de la historia que de antemano aseguraba “la unidad del proceso histórico y del proceso puramente espiritual” (como se expresó Arnold Ruge).¹³ La recepción indiscutida y la exaltación del hegelianismo les hizo creer en la coincidencia de un pensar referido a su tiempo y destructivo frente a lo establecido, y de la transformación de la realidad.¹⁴

Marx evitó este tipo de crítica vuelta hacia la práctica, porque combinó la crítica de ideologías con una doctrina de la revolución, en el marco de una dialéctica materialista, interpretada como histórica. Esta conexión de teoría y *praxis* se basa también en una teoría abarcadora de la historia dominada por la idea del progreso, desde la cual se hace comprensible. Un saber preexistente acerca de “la tarea de la historia” permite interpretar “la tarea de la filosofía que está al servicio de la historia”¹⁵ de tal manera que la autoabolición de la filosofía ideológica no figura como una crítica sin consecuencias, sino que representa una contribución a la transformación de la realidad histórica, ideológicamente cautiva-

¹³ Comp. *Die verschiedenen Stellungen der freien Kritik zu der Zeit: das Verhältnis von Theorie und Praxis* (1841) Samtl. Werke Iv, 1847, 30.

¹⁴ Comp. A. v. CIESZKOWSKI *Prolegomena zur Historiosophie* 1838.

¹⁵ *Frühe Schriften, ob. cit.*, p. 489.

da en una filosofía. La mutua transversalidad ideológica de filosofía y situación histórica no se supera sino por la realización de los principios teóricos mediante una clase que, bajo las condiciones concretas de su vida, tuvo que renunciar a ellos del modo más radical: el proletariado revolucionario.

La Teoría Crítica presupone este proyecto, lo mismo que los Jóvenes Hegelianos presuponen la filosofía hegeliana de la historia, para poder dirigirse críticamente contra los fenómenos de la época y, en nombre del proyecto, ganar actividad histórica. La componente materialista se traduce, como hemos observado, a la reducción de la teoría a un punto de vista de la reflexión, mientras que la realización revolucionaria se sustituye por la resignación.

En esta situación, la invocada unidad de teoría y *praxis* se sublima convirtiéndose en una especie de *concepto especulativo*, en la síntesis de lo contradictorio, en cuya construcción y movimiento conceptual no se entra, sin embargo, porque una mediatización pura de parte de la teoría cubriría el fundamento real de la contradicción. De la prohibición de una mediatización de pensamientos resulta la obligación de la reflexión exterior, continuamente repetida, en sentido de Hegel. Si queremos seguir usando la fórmula de la unidad de teoría y *praxis*, tenemos que sustraernos a la seducción de imaginarnos dos determinaciones espirituales en relación recíproca; y ello no es posible sino cuando se toma por impensable lo que era preciso pensar, cuando lo vemos como lo contrario de lo real, o como lo futuro que no es posible captar bajo las circunstancias presentes.¹⁶

Ahora bien, el proceso continuo de reflexión que se engaña a sí mismo al retener, en favor de la verdad de lo intentado, su carácter de ser pensado, es para la realización de lo intentado —sólo en la cual la verdad se haría realidad— menos conveniente que la abstracción de reinos de pensamientos filosóficos. Aquella auto-ilusión respecto de una teoría meramente fascinada por la *praxis* no es menos ideológica que la unilateralidad del pensamiento puro que abstrae de la *praxis*, y no está en condiciones de dar instrucciones para la acción; éstas podían derivarse solamente del saber de la historia que tuvo Marx al atribuirle a la filosofía una función negativa.

El fracaso de la Teoría Crítica ante la *praxis*, de la cual continuamente habla, tiene originalmente que ver con su vago *status*

¹⁶ J. HAPERMAS *Theorie und Praxis*, Neuwied 1967, p. 316.

de teoría, que ella cree haber superado críticamente en dirección hacia la *praxis*. Existe un ejemplo clásico de tal caso, y de hecho valdría la pena reexaminar el rendimiento objetivo de la contestación que la filosofía dio entonces a este desafío. El hecho de la *sofística*,¹⁷ como discurso continuo sobre la *praxis* y como propósito públicamente declarado de una aplicación política del conocimiento, era sin duda el punto de partida de la dialéctica platónica. El hablar irreflexivo sobre la eficacia de doctrinas, como muestra el *Gorgias*, no sabe lo que dice y no hace lo que quiere. La pseudo-mediatización retórico-sofística de teoría y *praxis* es, en realidad, su completa no-mediatización: aquí se proclama la unidad de algo que ni siquiera se ha captado respecto a las diferencias propiamente dichas de los momentos pertinentes de la unidad.

La no-diferenciación del *Logos* y de aquello que en él está en juego exige una autodeterminación más precisa del conocimiento en vista de y en diferencia a su *agathón*. Esto es lo que Platón llama dialéctica, y en ella se combina la agudización de la pretensión teórica de conocimiento verdadero con la validez obligatoria que el *agathón* conocido recibe y mantiene para el individuo humano aún más allá de su ser-conocido. El conocimiento dialéctico es autoconocimiento en el sentido de que se reconoce lo insuficiente del mero conocer; de ellos surge constriñentemente el estar remitido a la acción. No es la fusión verbal de razón e interés, sino la conceptualidad que, distinguiéndose de sus propósitos, se explica a sí misma, la que está en condiciones de preparar una *praxis* libre y sensata, una *praxis* que se capte, sin engaño, como opuesta al *Logos* y no obstante dirigida y delimitada por él. La ética antigua de Platón y Aristóteles ha alcanzado —en su análisis del *Logos* con sus facultades retórico-encubridoras, erístico-negativas y teórico-esclarecedoras, en su doctrina de la *praxis* y en la pregunta por la traducción de conocimientos en acciones— una conciencia de la problemática, cuya exploración, más allá de la historia de la filosofía, no ha terminado todavía; tal exploración sería de gran utilidad para la aclaración de la relación entre teoría y *praxis*.

¹⁷ Kuno Fischer llamó a los Jóvenes Hegelianos los “sofistas modernos” comp. *Die Epigonen*, hrsg. Wigand, Leipzig 1848 Bd. V.