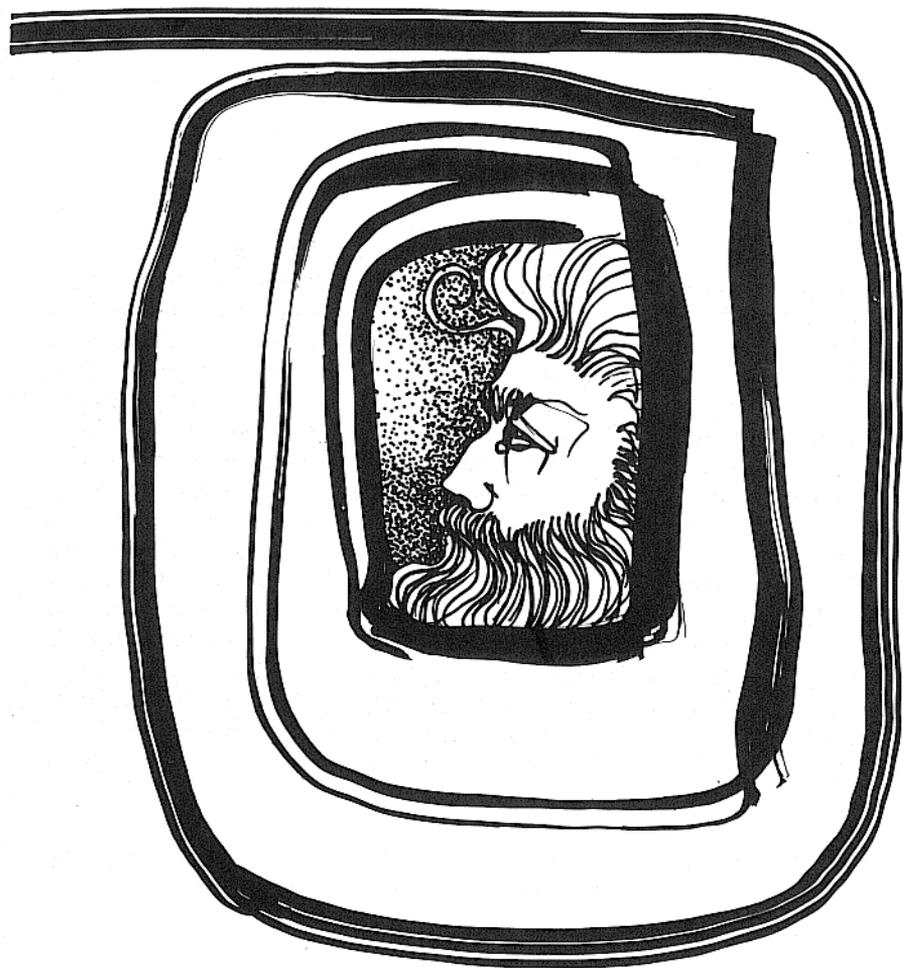


JURGEN HABERMAS Y LA ESCUELA DE FRANKFORT*

*Ulysses Santamaría***



Es imposible afirmar en la actualidad que la Escuela de Frankfort sea desconocida, ni siquiera poco conocida. Existe un extenso programa de traducciones en todo el mundo. Inclusive se han publicado varias monografías sobre dicha Escuela. Es cierto que aún queda mucho trabajo por hacer y algunos nuevos investigadores se dedican a llenar este vacío. Lamentaremos, con mucha razón, que la audiencia de la Escuela de Frankfort haya permanecido tan restringida: desde un cierto punto de vista se podría casi decir que hace el papel de "pólvora mojada", ya que dentro del debate intelectual no ocupa el lugar que, según creemos, le corresponde. Esto se puede explicar, sin lugar a dudas: publicaciones (traducciones y monografías) que aparecen "en desorden", están extendidas en el tiempo; y aún más, hay una diferencia histórica bastante considerable entre las fechas de aparición de textos; algunos se remontan a los años treinta. De ello se desprende una impresión difusa de que todo esto nos llega un poco tarde; algunos irán incluso más lejos: para ellos, la Escuela de Frankfort está simplemente "superada". En este balance negativo, conviene discernir entre la parte polémica presente en todo debate de ideas y la llamada frecuente a un arbitraje, como quien dice, pronunciado por la Historia. Es una vieja fórmula

* Traducción del francés al español por María Eugenia Peñalva. (Revisión W. Serra).

** Destacado en la Maison des Sciences de L'Homme, París.

utilizada para eliminar a los intelectuales incómodos que crean problemas respecto al pensamiento de costumbre y a los conformismos en vigor. Pero, si se ha podido decir que la Escuela de Frankfort pertenece al pasado, es también simplemente en el sentido cronológico: se trataba de la primera generación de pensadores que se convino en poner bajo esta etiqueta.

La Escuela de Frankfort nació en 1924 cuando Carl Grünberg fundó, en la Universidad de Frankfort, el Instituto de Ciencias Sociales. Los hombres que la constituían y los que se fueron agregando progresivamente, provenientes de medios liberales, compartían un interés por el marxismo, tal como se planteaba en las obras de Korsch (*Marxismo y Filosofía*, 1920), de Lukács (*Historia y Conciencia de clase*, 1923), interés vinculado a otras preocupaciones filosóficas y ligado a la situación concreta de Alemania. Los más conocidos habían hecho o hacían una tesis de filosofía: Max Horkheimer (1895-1973, Kant), Th. W. Adorno (1903-1969, Husserl), F. Loewendhal (1900, von Baader), Marcuse (1898, Hegel), Fr. Pollock (1894, la teoría monetaria de Marx). El grupo estaba muy unido, pero las fronteras del Instituto parecían bastante confusas, ya que muchos que no pertenecían explícitamente a este grupo (E. Bloch, W. Benjamín...) dependían de él y lo influenciaban también. En 1931, Horkheimer toma la dirección del Instituto y de la Revista. En 1933, el Instituto abandona Alemania; sostenido por Inglaterra y Francia, se instala una parte en Ginebra, después en París donde se imprime la revista hasta 1940. Cuando estalla la guerra, todo se traslada a Estados Unidos. En 1949 regresan a Alemania. Hasta el final, estos hombres ocuparon un lugar importante en la vida intelectual alemana, tomando partido violentamente en los debates culturales y políticos y siendo, a su vez, fuertemente atacados por ello.¹

Desde este punto de vista, una personalidad intelectual tan notable como la de J. Habermas es muy problemática. Mucho más joven que todos los que acabamos de citar, es nuestro contemporáneo y su producción teórica está lejos de acabarse. Por otra parte, respecto a sus predecesores, J. Habermas se ha beneficiado, de alguna manera, de un tratamiento de favor por su buena acogida en el extranjero; sus obras principales han sido traducidas con prontitud. De todos modos, no se puede ver en él a un simple epígono, al ejecutor testamentario de una tradición intelectual que continuaría solamente de forma repetitiva. Pero es imposible también de hacer a un lado la diferencia cronológica que los separa de los fundadores del "Instituto de Investigación Social" (Institut für Sozialforschung) de Frankfort. En este problema de periodización, algunos prefieren no hacer figurar a J. Habermas en el seno de la Escuela de Frankfort (en el sentido exacto de la palabra): es la

¹ Una excelente historia de la escuela existe en inglés: Martin Jay, 1973. *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of the Social Research 1927-1950*, Boston-Toronto, Little Brown and Company.

opinión de Martin Jay, conforme a su perspectiva de historiador de la vida intelectual.²

Otros preferirán hacer un lugar, pequeño o grande, echándole una mano con la cronología: es el punto de vista que prevalece en Alemania. Finalmente, otros tratarán a J. Habermas como algo aparte.³

Nos parece más satisfactorio "regular" la periodización de la Escuela de Frankfort y distinguir varias "generaciones". En esta óptica, J. Habermas pertenece a la segunda generación: se podría incluso decir que es él solo el que la constituye (por poco que se descuide el hecho de que Th. W. Adorno esté en realidad a horcajadas entre las dos primeras generaciones de la Escuela, tanto por su edad como por la cronología de su producción teórica); después habrá una tercera generación. Lo más oportuno y lo menos arbitrario nos parece que es tomar en cuenta la fecha de 1971 como fecha límite para marcar el final de la Escuela de Frankfort: en 1971, efectivamente, J. Habermas renuncia a su puesto de director en la Universidad de Frankfort para aceptar la codirección del Instituto de Investigaciones de Starnberg,⁴ cerca de Munich.

Con J. Habermas, se trata de una segunda generación de la Escuela de Frankfort en términos cronológicos, pero lo es también en el sentido "intelectual"; hay a la vez una continuidad real de una filiación teórica y una influencia manifiesta de lo que llamaríamos gustosamente la "tonalidad" de la Teoría Crítica. Tal es el sentido de nuestro título, el cual se puede aclarar de la siguiente manera: hay un cambio de sentido de la Teoría Crítica en la medida en que, con J. Habermas, lo que era negativo para la primera generación de la Escuela de Frankfort, se vuelve positivo y de muchas maneras.

En Alemán, la expresión misma de Teoría Crítica ha tomado la valorización de nombre propio; se puede decir que es casi sinónimo de la Escuela de Frankfort, designando a la vez una "estación", una categoría de la historia de la filosofía alemana contemporánea y una etapa del pensamiento sociológico. Subrayaremos aquí, que entre filosofía y sociología, hay convergencia e incluso coincidencia: es un punto esencial, para J. Habermas como para Adorno o Horkheimer.

Sin "someterse" a esta etiqueta -sin convenirle ni siquiera el mismo título que un Horkheimer, que había sido el inventor y el promotor,⁵ sin hacer tan frecuentes referencias como Marcuse por ejemplo- J. Habermas se alinea

² *The Dialectical Imagination* (1973): traducción francesa publicada en la editorial Payot. Es algo parecido a la posición tomada por J.M. Vincent en la *Teoría Crítica de la Escuela de Frankfort* (Galilée) y por Y. Zima en la *Escuela de Frankfort* (Ediciones Universitarias).

³ Es el propósito del libro de Garbis Kortian: *Metacrítica*, publicado en las Ediciones de Minuit.

⁴ Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen in der wissenschaftlich-technischen Welt y no Instituto de futurología y de polemología, como se tenía costumbre de llamar. J. Habermas regresará próximamente a la Universidad después del cierre del Instituto.

⁵ *Teoría tradicionalista y Teoría crítica*, trad. Cl. Maillard y S. Muller, París, Gallimard, 1974.

gustosamente bajo esta bandera de la "Teoría Crítica" incluso si esto puede modificarle el espíritu e influenciarlo en este sentido.

Así, se identifica con ella y acepta hacer de ella el punto de partida de su propio programa teórico, al menos al nivel de un Manifiesto didáctico como su Discurso inaugural en la Universidad de Frankfurt.⁶ Al menos parece querer realizar este juramento: Para J. Habermas la teoría tradicional permanece prisionera de los espejismos de eternidad de un Ser en sí; ella desemboca en un idealismo contemplativo que parece remontarlo a un platonismo, al pensamiento antiguo todavía influenciado de mitología religiosa; mientras que, a los ojos de Horkheimer, aquella pecaba de un excesivo cartesianismo, realizando una falaz dicotomía entre el sujeto (teórico) y el objeto (social). Tanto para uno como para otro, la teoría crítica se opone a la teoría tradicional; ella desbarata en efecto la ilusión objetivista del saber: vuelve a arraigar a las ciencias en el seno de la práctica social de la cual emanan y las vuelve a situar en el cuadro institucional que las produce con sus puntos oscuros y sus limitaciones disciplinarias; al mismo tiempo ella reinvierte el trabajo crítico de la reflexión filosófica.

Sin embargo, existe algo más que una pura y simple divergencia de genealogías filosóficas entre estos dos autores. Existe una diferencia más profunda, pero también más difusa. Se podría incluso hablar literalmente de oposición. De manera general, efectivamente, la Teoría Crítica era esencialmente negativa para la primera generación de la Escuela de Frankfurt; hasta tal punto que para Adorno ésta no era más que una "Dialéctica negativa"; para J. Habermas ella va a cambiar de sentido.

Horkheimer y sus amigos han podido dar la impresión por un tiempo y conforme a su fidelidad de entonces al marxismo, de situar sus esperanzas en la misión histórica y revolucionaria del proletariado, pero muy pronto se desencantaron y, con la subida del nazismo, se volvieron hacia un pesimismo radical. Se podría incluso hablar de una teleología negativa en el sentido de que toda confianza en un "sentido de la historia" es rechazado, toda esperanza en un porvenir mejor (o menos trágico) que daría por término la práctica de los hombres y la evolución de las sociedades. Hay en todo ello, para estos pensadores judíos como un eco a la prohibición de las imágenes.

No hay más que ver la obstinación constante y la circunspección desencantada con que Horkheimer se niega a toda representación utópica del porvenir que sea una alternativa positiva concreta a la negatividad del estado de cosas existente (das Bestehende), condenado. En cuanto a Adorno, no ha

⁶ "Conocimiento e interés" en *La Técnica y la ciencia como "ideología"*, Gallimard, 1973. Pronunciando este Discurso en 1965, J. Habermas anota explícitamente la existencia de una diferencia de aproximadamente una generación (nach fast einem Menschenalter).

cesado de mostrar "después de Auschwitz", que el trabajo de lo negativo está en todo: los aforismos de los "Minima Moralia" hacen eco a la escritura discursiva de la Dialéctica negativa. Si está obsesionado por la idea de una reconciliación, es sobre la forma nostálgica de carencia y sobre el registro trágico de duelo, con este rótulo de tan débil resplandor no hace sino resaltar aún más la negrura pesimista de su propósito. Se ha dicho suficientemente que en este sentido, al menos, se asemejaba también al vivo pesimismo de Walter Bejamín. No hay ninguno, incluido Marcuse mismo, que no se haya hecho pasar al menos un tiempo, por el profeta de un negativismo político "radical" y que no haya lanzado el slogan del "gran rechazo", impulsando de alguna manera al Hombre moderno occidental a salir del ghetto dorado de la alienación "unidimensional" y a tomar el laberinto inextricable no violento pero desesperado de la marginalidad...

Esta negatividad práctica (en el sentido estricto que toma la filosofía "práctica" en alemán) tiene también su igual sobre el plano teórico: la primera generación de la Escuela de Frankfort se niega a las promesas de seguridad de una Teoría presentada como la teoría verdadera, sobre la cual uno pueda fiarse -como podría ser, por ejemplo, el corpus marxista. Invocado sin cesar, Marx lo es siempre con una distancia crítica; hay una tendencia en no ver en él más que el denunciador de un revés escondido de las cosas y un antiprofeta de la negatividad crítica (sin duda hay que dejar aparte a Erich Fromm, menos iconoclasta y más sereno sobre el plano teórico, quizás más fielmente marxista; él estuvo muy pronto fuera de la Escuela de Frankfort propiamente dicha, después de haber sido, al principio, miembro muy importante). Y ocurre lo mismo cuando se habla de Hegel y Freud, por no citar más que a ellos.

No queda más que un potencial crítico que ya no es posible de "vincular" a ningún sujeto de la Historia, puesto que el proletariado ha fracasado en su misión. Así la teoría crítica de la Escuela de Frankfort erige la crítica en instancia que no se reclama más que a ella misma y no cesa de perseguir su trabajo negativo, hasta llegar incluso a criticar sus propios supuestos. Esta tiende a retractarse, a concentrarse en un punto de incandescencia negativo, por así decirlo, que tiende a exponerlo a los anatemas de un proceso en idealismo. Como si la Teoría Crítica se hubiese vuelto ella misma esta "teoría pura" que denunciaba en la teoría tradicional; teoría puramente crítica, pero quizás, a lo mejor, crítica puramente teórica...

La negatividad está en todas partes y, con ella, el peligro de lo que se ha llamado "la recuperación". Así, pues, será necesario prohibirse ser perceptor, estar de acuerdo. A defecto de aportar remedios al Mal, al menos se vigilará el no dejarse manejar como cómplices.

De aquí surge el slogan, tomado por toda la primera generación de la Escuela de Frankfort: *¡nicht mitmachen!* (que estaríamos tentados a traducir como: ¡no meterse en el ajo!). La teoría crítica se prohíbe esperar que una filosofía política pueda orientar la práctica. Pero, inversamente, tampoco

sabría ser el epifenómeno intelectual o “teórico” de una práctica sociopolítica, incluso de un período histórico y de la corriente que lo atraviesa. Desesperando del mesianismo proletario, da menos confianza todavía al Partido. En este sentido los contactos existentes con Brecht y aún más, con Lukacs señalan a éstos últimos como “malos ejemplos”, a no seguir (una figura marginal como Benjamín apenas puede ser tomada como excepción).

Salidos del ghetto desde hace una o dos generaciones, estos judíos asimilados, y convertidos en intelectuales, como la República de Weimar les hacía casi un Destino, ¿no se habrán encerrado en otro ghetto, de vidrio y papel, la Universidad? ¿No es sólo esta torre de marfil la única “base social” que les queda? Y todo esto, sobre el modo negativo de una falsa conciencia en la cual ellos mismos habían desmascarado las caretas... Así, Adorno llegó a lamentar lo que queda de un individualismo burgués elitista, repudiado y prometido a la liquidación. En sentido opuesto, Marcuse parece querer comprometernos a la gracia inquietante de una libido en la cual está permitido temer que el carácter subversivo no desemboque, a fin de cuentas, mas que sobre los extravíos del nihilismo: ¡Eros es (y) Thanatos! Tercera salida, tercer callejón sin salida: ¿En la noche de su vida, no estuvo tentado Horkheimer, por la religiosidad de una clase de Nirvana, en suma reducido por la Nada? Negativa, ¿ésta Teoría crítica es todavía dialéctica? Es, retomando la fórmula del Fausto de Goethe, “¡El espíritu que siempre niega!”

Heredero de toda negatividad, J. Habermas va a cambiar el sentido o, por seguir la metáfora algebraica de donde extrae fuerzas nuestro título, él la “multiplica por -1...” lo negativo se ha vuelto positivo -en un doble sentido: no solamente no se encuentra el mismo pesimismo práctico, sino que aún se puede hablar de positividad (¡si no de positivismo!) teórica o “científica”. Hombre de la segunda generación de la Escuela de Frankfort es también un pensador en Alemania Occidental de después de la guerra. Todo esto tiene relación, nos parece, con la ausencia de lo patético que caracteriza sus trabajos, en contra de los pensadores de la primera generación.

Estos habían sido sensibles a lo trágico en la Historia y, entre ellos, un Benjamín lo había expresado con una agudeza punzante, en su obra sobre las formulaciones sorprendentes y también en su vida... Vemos bien, que esto no está de ninguna manera en el “tono” del discurso de J. Habermas. Si, al final de la Técnica y la ciencia como “ideología”, por ejemplo, él constaba que “el hambre reina sobre las dos terceras partes del globo” y si, como sus predecesores, él ve que esto podría ser de otra manera, la lección que saca de esta escandalosa contradicción, no es, como para ellos, la de una fatalidad negativa y, por así decirlo, diabólica de la Historia encarnada en el capitalismo avanzado (Spatkapitalismus), sino la idea de que debemos hacer la autocrítica de la ideología mecanicista que condujo a privilegiar lo cuantitativo en desprecio del factor humano. En uno de sus últimos libros⁷ se

⁷ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Suhrkamp Wissenschaft 154). Una traducción parcial de esta colección publicada en 1976 aparecerá próximamente en la ED. Fayard.

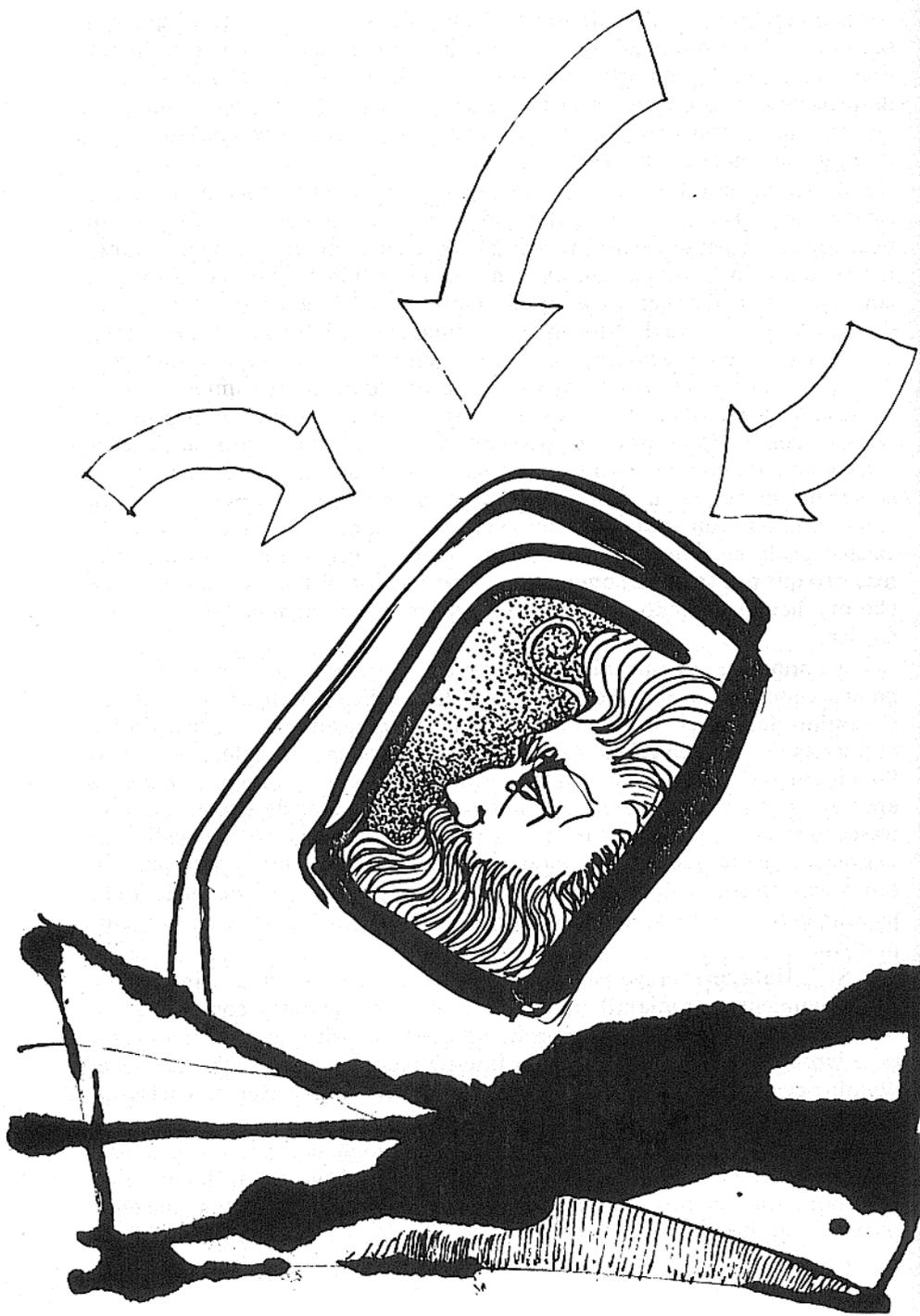
consagra incluso a analizar lo que él llama "dialéctica del progreso" que -sin sucumbir a las ingenuidades de un optimismo fácil y ciego ni ignorar lo que un tal "progreso" comporta en sufrimientos vividos- saca adelante esta idea de progreso en la evolución histórica de las sociedades, precisamente, y la "reconstruye" conceptualmente en una perspectiva funcionalista y en términos de análisis sistemático.

Es sin lugar a dudas, a Adorno a quien corresponde el mérito de haber elevado el sufrimiento (Leiden) al rango de una categoría filosófica; y su nostalgia, desesperada, pero irreductible, de una reconciliación (Versöhnung) marcó también la dimensión existencial, de lo trágico y de la pasión. Al contrario, J. Habermas va a "desdramatizar" y "desapasionar" la Teoría Crítica. No se trata ya de "sufrimiento" (aunque la palabra no esté ausente en sus trabajos, como lo acabamos de ver por ejemplo); es más bien bajo la forma de una "comunicación deformada" o de un "diálogo reprimido" que se expresa la negatividad de la Historia: Hay fórmulas que se convierten en refranes con J. Habermas. No solamente la sensibilidad trágica tiende a ser evacuada; todo no está perdido: nos quedan las "huellas" y parece ser que sea suficiente levantar las inhibiciones y de desbloquear (entschränken) la comunicación. Sin duda J. Habermas no ignora esta dimensión de la existencia, la cual no le es indiferente, pero su propósito no es tal en el discurso que nos sostiene como autor e investigador (Wissenschaftler); es por ello que hemos hablado de un cambio de signo en la tonalidad de la Teoría Crítica.

Tampoco se encontrará en J. Habermas, este espíritu de renuncia que parecía obsesionar a Horkheimer, al final de su vida, y le obligaba a encontrar el camino de una cierta religiosidad, si no a pedir auxilio a la fe... En los antípodas de tal negatividad última, J. Habermas parece incluso cerrado a toda inquietud fundamental. En los perfiles filosóficos y políticos, se dedica a apartar de los autores contemporáneos, de quienes él da cuenta de toda trascendencia metafísica, toda escapatoria mística, toda mediación existencial -en lo que algunos verán sin embargo, lo propio de la dimensión filosófica- con la voluntad crítica, un poco reductora, de devolver todo pensamiento al seno de una inmanencia, a la esfera histórica de lo socio-político.

Si J. Habermas creyó pasajera y en el potencial crítico e innovador del movimiento estudiantil (al final de los años sesenta) como Herbert Marcuse -que ha sido incluso considerado como teórico de esta "revolución estudiantil" y de la Nueva Izquierda Intelectual que aquella hizo nacer en el mundo occidental -es sin poner en ello nada que se parezca al énfasis del Gran rechazo Marcusiano.

La negatividad del pesimismo político propio de la primera generación de la Escuela de Frankfurt da paso a un cierto optimismo con J. Habermas; y la menor paradoja, no es que este "cambio de signo" se sitúe justamente en la relativa continuidad temática de una filiación intelectual. Como sus



predecesores, J. Habermas pierde la esperanza en el proletariado como Sujeto de la Historia, pero transporta sus esperanzas "emancipatorias" sobre el movimiento estudiantil. Cuando este último lo decepcionó -hasta el punto que los excesos de la protesta estudiantil terminaron por obligarle a dejar Frankfort por Starnber -se interesó por los movimientos "alternativos", feministas, regionalistas... (Sin "psicologizar" excesivamente, sin ignorar la parte de la edad y sin sobreestimar el impacto del pesimismo crítico, se observará que TH. W. Adorno había sido objeto de esta misma agresividad estudiantil y no está permitido, desgraciadamente, pensar que ya murió...) Sobre todo, la ausencia de un Sujeto colectivo determinado, investido de la misión de realizar la Historia, no toma el sentido con J. Habermas de una lección negativa de pesimismo político. ¡Al contrario! la lucha de clases es, por así decirlo, desplazada y vuelta a situar en el cuadro más general de una Antropología Social que desemboca sobre la perspectiva de un humanismo universalista. A fin de cuentas, una vez hecha esta constatación de carencia de proletariado, le toca a la Humanidad hacer la Historia.

De hecho, J. Habermas reasume la responsabilidad de la exigencia de discusión crítica, que reviste en la reivindicación política de la burguesía ascendente un carácter decididamente subversivo -y merecería ser llamado radical- democrático. En suma, y por decirlo de manera contundente, sería suficiente tomar en serio y al pie de la letra el programa "liberal" de las Luces (Aufklärung) y de la democracia burguesa (frühbürgerlich). Tal es, en efecto, la lección positiva que se deduce, en el fondo, de su Tesis de habilitación;⁸ aquí convierte la "arqueología" y la historia crítica de la opinión pública (Offentlichkeit) en categoría política de la sociedad burguesa. Es cierto que del siglo XVIII al siglo XX, la función crítica de esta ficción burguesa se encontró abandonada en provecho de una función "demostrativa" y manipuladora, cuyo único objetivo era asegurar la lealtad de las masas despolitizadas y haciéndose proveedora de legitimaciones ideológicas. Pero para J. Habermas el diálogo democrático es la única vía posible y deseable, a fin de asegurar la mediación política entre nuestro poder técnico y nuestro querer práctico, y para escapar así a la ilusión tecnocrática (o "decisionista"). Si la realidad actual de nuestras grandes "democracias de masas" se desacredita así, y si, a este título, puede hacer crítica de ello, no queda, sin embargo, otra alternativa institucional para la democracia -tan es verdad que la de una dictadura del proletariado no es ni aconsejable ni, por así decirlo, posible. En suma, de una generación a la otra de la Escuela de Frankfort, la tragedia de la Historia (si no la epopeya de la revolución) da paso al drama burgués de la democracia- con la "tonalidad" de lo que no puede aparecernos como la constatación de un "mejorismo social-democrático": tal observación no debe ser percibida necesariamente como una crítica...

⁸ Strukturwandel der Offentlichkeit, Payot, el espacio público.

Hay un cambio de signo de la Teoría Crítica en la medida en que J. Habermas le confiere un valor que se podría decir doblemente positivo: positividad de un optimismo práctico, por lo tanto, pero también "positividad" en el sentido estricto. Existen en efecto para J. Habermas un proyecto de cientificidad. A medida que él prosigue sus trabajos, aparece cada vez más claro que éstos son otras tantas contribuciones a una antropología filosófica.

Pero no se trata sin duda, de una antropología metafísica, que podría ser una "ontología fundamental" con resabios más o menos heideggeriano;⁹ este internacionalismo tiene en realidad en alemán el sentido enfático que le hace el juego de la teología; no es tampoco a partir del núcleo de la filosofía "dogmática" de inspiración religiosa, por ejemplo, que se organizaría una síntesis totalizante de las ciencias humanas. La ambición de J. Habermas es de orden "científico", en el sentido amplio que tiene en alemán la palabra *Wissenschaft*: también está ella en las antípodas de un positivismo, tal como se perfila en el horizonte de lo que, en su lección inaugural en el Colegio de Francia, Cl. Levi-Strauss llama "antropología", (un puro y simple anglicismo, ahí en donde nos valdría más hablar de "etnología"), imaginando que esta ciencia humana se pudo despertar como la Bella durmiente del bosque, al término de un largo sueño ideológico, entre las ciencias naturales - ¡incluso si fija este plazo el día del juicio final! Asimismo, J. Habermas está muy lejos de la idea de "ruputra epistemológica" instituyendo las ciencias humanas en ciencias "duras", como la corriente Althusseriana contribuyó a acreditar la ilusión en Francia y fuera de ella. Está más cercano de un Sartre, y su Antropología se podría identificar como científica y filosófica. Ella sintetiza los diferentes aportes de las ciencias sociales y la reflexión filosófica, que a la vez el horizonte de su totalidad dinámica y el punto de huida de un cuestionario continuo en que reside la Teoría Crítica.

Para J. Habermas, no hay, efectivamente, ninguna solución de continuidad entre filosofía y sociología. Es incluso un corolario explícito y fundamental de la "Lógica de las ciencias sociales" que desarrolla en el ámbito de su "programa epistemológico." En cuanto al resto, hay una problemática de conjunto que él tematiza bajo el título global de conocimiento e interés y que constituye un cierre importante de sus trabajos.¹⁰ Como primera aproximación, y esquematizando mucho, se podría retener esencialmente la idea de una tipología de las ciencias exactas. Encontramos en concreto la famosa dicotomía neokantiana, ilustrada por Dilthey, que oponía la "explicación" causalista, a la obra en las ciencias naturales y el "comprender",

⁹ Efectivamente, la palabra misma de "antropología" no es nada o, poco empleada por J. Habermas. El artículo que trata de ello temáticamente en *Kultur und Kritik* es efectivamente un texto puramente didáctico, destinado al Fischer-Lexikon.

¹⁰ *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, (edición Suhrkamp (481), que hace el balance bibliográfico de la cuestión.

que hace lo mismo de lo que él llama los Geisteswissenschaften (que tradujimos por "ciencias morales", la traducción literal de "ciencias del espíritu" tiene el sentido contrario). Es verdad que ahora esta distinción tipológica se confunde con la tradición intelectual y universitaria. A lo que hace eco lo que llamamos en sentido amplio la palabra "ciencia" en alemán (Wissenschaft), que se permite subordinar las ciencias humanas sin ninguna reserva o segundas intenciones (y para Heidegger, incluso la teología en una Wissenschaft); mientras que en francés (y en inglés), tradicionalmente, la palabra se usa en sentido restringido de modelo epistemológico estricto, definido por la doble referencia al método experimental y a la formalización lógico-matemática, aunque tiende a tomar a veces el sentido amplio del alemán, así como testimonia expresiones tales como "ciencia de la literatura" o "ciencias políticas", incluso la oposición entre "ciencia" e ideología tal como lo tematiza la corriente althusseriana cuando se trata de historia o de economía... Sin comprometernos aun más en este debate, digamos solamente que J. Habermas subraya la especificidad de las ciencias humanas que se caracterizan especialmente por una dimensión histórica y hermenéutica, y por una dimensión crítica, en oposición a las ciencias exactas.

En este espíritu, no es de extrañar que las ciencias humanas y, en concreto, las ciencias sociales comportan una dimensión filosófica, que es la misma de la reflexión crítica. Para J. Habermas, los términos de filosofía social (Sozialwissenschaft) son sinónimos; como Adorno, él fue profesor de filosofía y de sociología, en la Universidad de Frankfurt. Pero, tendencialmente, hay en esto un cambio de signo: la primera generación de la Teoría Crítica usaba más bien el término Sozialforschung (literalmente: investigación social, y la verdad, convendría ponerlo en plural). Connotando quizá más netamente la voluntad crítica de una investigación que desenmascara los falsos parecidos de las realidades empíricas de la sociedad; mientras que prefiriendo el de Sozialwissenschaft, J. Habermas recoge lo que se acaba de decir de su programa epistemológico y subraya la exigencia teórica de sistematicidad "científica". Fundamentalmente, todas las ciencias sociales sectoriales remiten a la filosofía social, es decir una teoría global de la sociedad en su conjunto; y es aún un proyecto filosófico el pensar en la Totalidad. Hay en esto, una aporía insoslayable, pues el sociólogo pertenece a la sociedad que él estudia. Teoría del conocimiento y teoría de la sociedad se presuponen una a la otra, como J. Habermas lo indica ya en el prefacio de Conocimiento e interés. Y en el juego de esta dialéctica sujeto-objeto pueden sepultarse todas las interferencias de la ideología.

También en la querrela del positivismo en el seno de la sociología alemana (occidental), J. Habermas se compromete claramente en favor de Adorno y contra K.R. Popper y H. Albert.¹¹ El positivismo es, en efecto, una

¹¹ Traducción colectiva aparecida en Ed. Complexes (Bruselas), bajo el título: De Viena a Frankfurt.

figura particularmente engañosa de la ideología. Es, bajo los auspicios de una arqueología crítica del positivismo moderno, que está ubicado como Conocimiento e Interés. Pero hay aquí todavía un cambio de sentido que se manifiesta en las diferentes maneras de enfatizar. Adorno pone las sutilezas de su dialéctica al servicio de una protesta del positivismo que es ante todo de inspiración ideológica, política; J. Habermas tiende, al contrario, a argumentar en los términos más o menos formalistas de una construcción discursiva. En *Teoría y Práctica*,¹² reprocha en particular a K.R. Popper el carácter "decisional" de sus presuposiciones metateóricas que, si le creemos, están faltas de fundamentos. La Teoría Crítica según J. Habermas, es decir el marxismo del cual él se reclama, es una teoría doblemente "reflexiva", en el sentido en que ella teoriza sus propios fundamentos (y en el sentido en que anticipa sus propias condiciones de aplicación social). Esta positividad arquitectónica o constructiva se ve que responde a una preocupación de coherencia científica que, al mismo tiempo, pone a J. Habermas al abrigo del proceso de idealismo al cual su negatividad exponía la Teoría Crítica de la primera generación.

La referencia al marxismo toma sentido de este cambio de signo de la Teoría Crítica. Para J. Habermas, el marxismo es tanto el denunciador del intolerable desorden establecido por el capitalismo -lo que era para la primera generación, contemporánea de la barbarie nazi- que no proveía un cuadro metodológico interdisciplinario, el más adecuado para integrar los aportes de las diferentes ciencias humanas y echar las bases de una teoría de la evolución social. Es la tarea que emprende, programáticamente, el libro consagrado a la "reconstrucción del materialismo histórico." Saca del marxismo los lineamientos del materialismo integral que, a la vez, exorciza los demonios de las legitimaciones engañosas que nos obnubilan la religión, metafísica e ideología, que restablece el continuum de la racionalidad traspasando tanto la filosofía, como reflexión crítica, como las ciencias humanas al fin libres y que, finalmente se constituye como teoría reflexiva.

Este materialismo íntegro (que, a semejanza de una fórmula de Sartre, tiene vocación de proponer una filosofía para nuestro tiempo) desemboca en lo que se podría llamar una verdadera "bulimia interdisciplinaria". Así J. Habermas reintegra toda la literatura contemporánea en ciencias humanas; parece no querer dejar nada fuera y "digiere" enfoques tan diferentes como el psicoanálisis freudiano, la psicología cognoscitiva y la epistemología genética de la Escuela de Piaget con sus múltiples prolongaciones, la lingüística chomskiana, la teoría de los speech acts y la lingüística de la enunciación, la sociología de la acción en el espíritu de T. Parsons y el funcionalismo sociológico, la teoría de la comunicación y la psicología social de G.H. Mead, incluso de E. Goffman, lo que se coloca bajo el título de "etnometodología",

¹²- Traducción G. Raullet, en Ed. Payot; cf. la nueva "Introducción" redactada por J. Habermas para la reedición de 1971 y el capítulo 8.

ciertos aportes de paleontología y de antropología física... Ciertamente, no es una simple y pura "síntesis empírica" de todo lo que se hace en las ciencias humanas -¡como si fuese suficiente el leer todos los libros y resumirlos!- lo que nos propone J. Habermas: no es tan ingenuo (y, de una manera general, su escritura reflexionada maduramente y muy trabajada está en las antípodas de tal ingenuidad; hasta el punto de que se puede ver lo que llamamos un "discurso defensivo", que no es posible, de ninguna manera, coger en falta). Esta sería una empresa cuya amplitud sobrepasa ampliamente las fuerzas de todo investigador, aunque éste sea un gran lector y aunque tenga una aptitud de "digerir" los trabajos de los otros aún mayor que la que demuestra J. Habermas (al cual se debe por otra parte un gran número de informes). El proyecto de J. Habermas, es el de articular selectivamente, las unas a las otras, las teorías de las ciencias humanas, permitiendo definir progresivamente el programa general de una Antropología. Efectivamente, el trabajo es inmenso. También J. Habermas mantiene el discurso programático de un trabajo teórico en curso y provisional. Sobre todo, no hace más que tomar el riesgo calculado de trabajar explícitamente y conscientemente en una síntesis que, por otra parte, existe de manera intuitiva e implícita tras la reflexión de cada investigador, por así decirlo, en una penumbra de la ciencia. Como a menudo, la debilidad de la gestión de Habermas es al mismo tiempo su fuerza, en la medida en que no se sabría criticarla más que presuponiéndola.

Esta antropología interdisciplinaria conduce a J. Habermas a tomar lo que nosotros llamamos el "largo camino de la filosofía a través de las ciencias humanas." De repente, la interdisciplinarietà tiende ella misma a cambiar de signo: para la primera generación del Instituto de Investigación(es) Social(es), era también un punto esencial, pero la desobstaculización crítica apuntaba a negar las barreras que aislaban las disciplinas, para reemplazarlas en la perspectiva de una totalización dialéctica y para aclarar puntos ciegos artificialmente creados por la división del trabajo científico. Para J. Habermas se trata también de acorralar la ideología y en particular el positivismo en el seto de las ciencias sociales; pero esta tarea de profilaxis negativa y crítica desemboca en su caso, en el proyecto positivo de una síntesis ecléctica.

Más profundamente aún, el trabajo negativo de la Teoría Crítica, da lugar a una lógica necesariamente circular (a una especie de positividad en segundo grado): su programa epistemológico y científico acaba definiendo una antropología del conocimiento que, inversamente, define la organización. Es un aspecto fundamental del "materialismo íntegro" articular así conocimientos e interés. Así, las ciencias exactas remiten al interés técnico o instrumental del trabajo, mientras que las ciencias humanas prolongan el interés "práctico" y crítico de una interacción "comunicacional". El último trabajo de J. Habermas, del cual los dos volúmenes más importantes acaban de aparecer, se consagra a definir una teoría de la actividad comunicacional.

Con esta doble prioridad adjudicada, en las ciencias del hombre y en la historia de las sociedades, a la comunicacionalidad y al conocimiento ¿no extrapola J. Habermas idealmente una academización que es aún un aspecto del cambio de signo de la Teoría Crítica? Mientras que la primera generación de la escuela de Frankfort se había encerrado en el ghetto, con la mala conciencia de una maldición, la Teoría Crítica se vuelve con J. Habermas un necesitado ministerio, una exigente profesión (Beruf) que ejerce con toda la seriedad del moralismo protestante.

ABSTRACT

The article presents a brief chronology of the well know Frankfort's School; and a valorization of its intellectual projection. In the issue of Habermas' affiliation to that school, the author states that he represents its second generation in its chronological and intellectual aspects.

Habermas stated that there is a convergence and coincidence between philosophy and sociology. He converted the "critical theory" in the point of departure of this theoretical program, breaking in this way the illusion of the objectivity of knowledge. The social sciences are located in the bosom of social practice from which they emerge, and are again placed in the institutional frame by which they are produced.

Habermas also changed the sense of a tradition of intellectual negativity which he inherited; and referred every thought to the historic sphere of the socio-politic. He discarded, however, the class struggle and the proletariat to finally reach a universalist humanism which appoints Humanity the duty of history making.

The author also states that "Another objective of Habermas is to bring ideology to a corner within the social sciences, particularly the positivism; but this task of negative and critic profilaxis arrives, in his case, to a positive project of an eclectic synthesis."