

El socialismo de la Escuela de Frankfurt: Variaciones de Marx y la crítica del capitalismo

The Socialism of the Frankfurt School: Variations of Marx and the critique of capitalism

Camilo Sembler*

Resumen: El presente artículo realiza una reconstrucción de la trayectoria del concepto de socialismo en la Escuela de Frankfurt durante el siglo XX. Considerando sus apropiaciones de la obra de Marx y sus respectivas críticas del capitalismo, se examina el significado del socialismo para la primera y segunda generación de la Teoría Crítica en relación con conceptos como “revolución”, “liberación” y “democracia”. Se concluye precisando continuidades y rupturas relevantes en las aproximaciones al socialismo en el marco de esta tradición.

Palabras clave: Socialismo; Escuela de Frankfurt; Marx; Teoría Crítica

167

Abstract: The article reconstructs the Frankfurt School's trajectory regarding the concept of socialism during the XX century. Considering its appropriations of both Marx's work and his respective critiques of capitalism, the meaning of socialism for Critical Theory's first and second generation is examined in relation to concepts such as "revolution," "liberation," and "democracy." It concludes by pointing out relevant continuities and ruptures in the approaches to socialism within the framework of this tradition.

Keywords: Socialism; Frankfurt School; Marx; Critical Theory

Recibido: 8 julio 2018 Aceptado: 13 agosto 2018

Introducción

La tradición de la Escuela de Frankfurt constituye una de las principales expresiones del denominado “marxismo occidental” cuyo origen se remonta conocidamente a las primeras décadas del siglo XX.¹ Siguiendo entonces el camino abierto durante los años veinte por Georg

*Chileno, Académico Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile. Doctor en Filosofía por la J. W. Goethe – Universität de Frankfurt, Alemania. Magíster en Filosofía Política y Sociólogo, Universidad de Chile. Correo electrónico: camilo.sembler@gmail.com

¹ Se entiende por “marxismo occidental” un conjunto de autores y posicionamientos teóricos surgidos en Europa occidental tras la derrota de los levantamientos proletarios en las primeras décadas del siglo XX y como respuesta crítica al devenir de la revolución rusa. Ver Martin Jay, *Marxism and Totality. The adventures of a concept from*



Lukács (*Historia y conciencia de clase*) y Karl Korsch (*Marxismo y Filosofía*), un grupo de intelectuales reunidos en el marco del *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigación Social) de Frankfurt pretendió superar la crisis del marxismo clásico a través de una revisión exhaustiva de sus fundamentos filosóficos, la cual debía servir además como base para un programa interdisciplinario de investigación sobre el capitalismo contemporáneo. Es esta idea de un programa de crítica del capitalismo sólidamente fundado en términos filosóficos, al mismo tiempo que vinculado a las modernas ciencias sociales, el que recibirá —en especial desde el momento en que Max Horkheimer asume la dirección del Instituto en 1930— el nombre de “Teoría Crítica”.²

Como consecuencia de las transformaciones históricas experimentadas por las sociedades capitalistas, así como las propias derivas del “marxismo occidental” y la crítica social durante el siglo XX, este programa de investigación asociado a la Escuela de Frankfurt ha experimentado continuas redefiniciones. De esta manera, teniendo en cuenta sus ámbitos privilegiados de investigación y sus principales categorías de análisis, se ha hecho habitual distinguir entre sucesivas “generaciones” de la Teoría Crítica.³ A lo largo de todas ellas, sin embargo, es posible identificar algunos elementos en común que permiten sostener —pese a los cambios— la idea de una tradición crítica en el campo del marxismo occidental.

Así, en primer lugar, se advierte un esfuerzo compartido por las sucesivas generaciones por identificar aquellos mecanismos fundamentales que permiten explicar en sus distintos momentos históricos la reproducción de la sociedad capitalista y, en base a ello, diagnosticar sus tendencias latentes de crisis. En otras palabras, la idea de “crítica social” presente en esta tradición se ha orientado de manera constante (si bien haciendo uso de distintos recursos conceptuales en sus sucesivas generaciones) por fines tanto explicativos como normativos en su crítica del capitalismo. Esto es, se trata de un tipo de crítica que pretende explicar el presente de la sociedad capitalista para así someterla a crítica y, al mismo tiempo, sacar a la luz posibilidades históricamente existentes de transformación social.⁴

Ciertamente vinculado a esta definición de las tareas de la crítica, un segundo elemento compartido entre las generaciones de la Escuela de Frankfurt guarda relación con el hecho que sus sucesivas críticas del capitalismo han estado siempre acompañadas por renovadas lecturas y apropiaciones del pensamiento de Marx. El modelo originario de crítica al capitalismo que formulara Marx se ha mostrado, así, como una referencia ineludible para esta tradición, aun cuando su incorporación se ha llevado a cabo de formas variadas a la luz de diferentes problemas teóricos y constelaciones históricas.

En medio de ambos elementos compartidos es posible identificar, sin embargo, un problema cuya trayectoria ha sido mucho más ambivalente a lo largo de las distintas generaciones de Frankfurt: el problema del socialismo. Pues mientras en algunos momentos de su historia es posible advertir que la Teoría Crítica se ha referido de modo explícito al ideal socialista en tanto horizonte que anima sus propósitos de emancipación, en otros su presencia se percibe solo insinuada o incluso directamente ausente. No obstante, aun en sus ausencias

Lukács to Habermas. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1984; Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

² Hasta entonces el Instituto de Investigación Social se centraba más bien en el registro de la historia del movimiento obrero. Sobre los orígenes históricos de la Escuela de Frankfurt, ver Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

³ Sobre este punto ver Miriam Madureira, “La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, de la primera a la tercera generación: un recorrido histórico-sistemático”, *Revista internacional de filosofía política*, 34, 2009, 193-211.

⁴ Sobre esta definición acerca de los fines característicos de una ciencia social emancipadora, ver Erik Olin Wright, *Envisioning Real Utopias*, New York/London, Verso, 2010.



más claras, el socialismo ha aparecido siempre como un problema que la Escuela de Frankfurt necesariamente ha debido dar cuenta, considerando sobre todo la mencionada referencia a Marx en tanto modelo de la crítica del capitalismo.

El siguiente artículo busca avanzar en una reconstrucción histórico-política de la trayectoria y el significado del problema del socialismo en la Escuela de Frankfurt. El hilo conductor de esta reconstrucción está dado por los rasgos comunes antes mencionados, esto es, partiendo de las críticas del capitalismo que autores vinculados a esta tradición han formulado en distintos momentos históricos y el lugar que asume en ellas el pensamiento de Marx, se rastrea el significado del ideal socialista y sus respectivas variaciones.

En concreto, la reconstrucción aquí elaborada se concentra en dos momentos importantes de elaboración de la Teoría Crítica durante el siglo XX. En primer lugar, se analiza el significado del socialismo en el contexto de la “primera generación” de la Escuela de Frankfurt, especialmente en la reflexión de autores como Max Horkheimer y Herbert Marcuse. Considerando aquí su particular apropiación de la herencia marxista, se destacan algunas especificidades que asume su visión del socialismo en el contexto de las experiencias totalitarias de inicios de siglo y las tendencias del capitalismo avanzado. A continuación, se examina, en tanto principal exponente de una “segunda generación” de la Teoría Crítica a contar de mediados del siglo XX, el pensamiento de Jürgen Habermas y su redefinición del ideal socialista en términos de una “democracia radical” en el contexto de la crisis final del modelo soviético y las contradicciones de los Estados de bienestar social. Las consideraciones finales buscan subrayar algunas continuidades y rupturas de relevancia en las distintas aproximaciones al problema del socialismo por parte de esta tradición del marxismo occidental.

169

De la revolución a la liberación

La interpretación del pensamiento de Marx y del ideal socialista que llevan a cabo los pensadores del círculo originario o “primera generación” de la Escuela de Frankfurt se encuentra determinada por un conjunto de experiencias históricas que resultarán sin duda decisivas para el marxismo en general a largo del siglo XX.

En efecto, se trata de aquel ciclo de sucesos asociado al triunfo de la revolución bolchevique, los frustrados levantamientos de masas en Europa occidental y, finalmente, el devenir totalitario del régimen soviético. Como resultará común para el denominado “marxismo occidental”, esta constelación de experiencias suscitará una serie de cuestiones teóricas referidas, entre otros aspectos claves, a la necesidad de una profunda revisión de los límites presentes en las interpretaciones economicistas y deterministas de la crítica marxista del capitalismo.⁵ En el caso de la Escuela de Frankfurt, esta preocupación asumirá la forma distintiva de un programa interdisciplinario de investigación social que, sin abandonar premisas epistemológicas consideradas como centrales en la tradición marxista, buscará dar cuenta del significado que poseen otras esferas (más allá de las relaciones de producción) para explicar tanto la reproducción de la sociedad capitalista como las posibilidades históricamente existentes de transformación social.

De esta manera, tanto en su denominado “núcleo central” (Max Horkheimer, Erich Fromm, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse) como en aquellos autores asociados de modo menos

⁵ Para una caracterización más detallada de la influencia de estas experiencias históricas en el surgimiento de la “primera generación” de Frankfurt, ver Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid, Taurus, 1984.

directo con la “primera generación” de Frankfurt (Franz Neuman, Otto Kirchheimer, Leo Löwenthal), es posible reconocer el propósito general de una actualización de la teoría marxista de la sociedad que busca incorporar en su campo de análisis algunos ámbitos que, hasta ese entonces, aparecían más bien como secundarios en las interpretaciones dominantes (por ejemplo, el significado de la cultura y del arte, el carácter del Estado moderno o el papel de instituciones como la familia en los procesos de socialización).⁶ En especial considerando la solidez evidenciada por las sociedades capitalistas frente a las crisis y revueltas obreras de las primeras décadas del siglo XX, la “primera generación” de Frankfurt buscaba por esta vía articular una explicación más integral acerca de los mecanismos que subyacen a la reproducción de la sociedad capitalista, indagando sobre todo en las tendencias culturales y psíquicas que dan forma a comportamientos adaptativos o conformistas por parte de los individuos frente al orden establecido, incluso a contramano de sus condiciones objetivas o materiales de existencia.

Ahora bien, es posible apreciar que el conjunto de esfuerzos de ampliación del campo de análisis marxista gira, a su vez, en torno a una premisa asumida como crucial para una comprensión materialista de la historia: la centralidad del proceso colectivo de transformación de la naturaleza (esto es, del trabajo en tanto praxis social) para interpretar las distintas instituciones sociales y el sentido general del desarrollo histórico. Así, aun cuando el capitalismo de las primeras décadas del siglo XX parecía avanzar en direcciones no plenamente convergentes con aquellas previstas por la crítica originaria de Marx, la “primera generación” de Frankfurt se aferra a su premisa materialista que comprende a la producción material como un punto de vista privilegiado para el análisis de los procesos socio-históricos. Se trata aquí de un movimiento argumentativo que, sin derivar todavía hacia un programa interdisciplinario de investigación social, ciertamente ya había anunciado Lukács en su *Historia y Conciencia de clase* (1923) al enfatizar que para la dialéctica materialista las relaciones de producción constituyen “el punto de partida metodológico y la clave del conocimiento *histórico* de las relaciones sociales”.⁷

En este sentido puede sostenerse que la apropiación del pensamiento de Marx que lleva a cabo la “primera generación” de Frankfurt se caracteriza por conservar la premisa central de su materialismo histórico, al mismo tiempo que busca desencajar a ésta de un marco de interpretación exclusivamente economicista. En torno a este objetivo es posible leer, por ejemplo, los intentos que realiza tempranamente Herbert Marcuse orientados a reinterpretar el concepto marxista de trabajo desde una perspectiva fenomenológica inspirada en la filosofía de Heidegger.⁸ No obstante, la ilustración más clara de este propósito y determinante para la historia de la Teoría Crítica, se encuentra sin duda en la incorporación del entonces recién surgido psicoanálisis y el modo en que (sobre todo por parte de Max Horkheimer y Erich Fromm) se justifica su inclusión en un programa de investigación del capitalismo basado en premisas materialistas.

En efecto, para Horkheimer esta inclusión se basa en el hecho que si bien el proceso productivo posee necesariamente un carácter primario, la explicación de los procesos sociales no puede perder de vista que “los cambios históricos están entrelazados de algún modo con lo

⁶ Ver Axel Honneth, “Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition”, en *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999, 25-72.

⁷ Georg Lukács, “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, en *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970, 43.

⁸ Ver Herbert Marcuse, “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo”, en *Ética de la Revolución*, Madrid, Taurus, 1970, 9-54.



anímico y lo espiritual”.⁹ Para estos fines, el psicoanálisis freudiano se muestra además como una herramienta especialmente fructífera, pues permite comprender las motivaciones y deseos de los individuos más allá de la estrecha lógica utilitarista que resulta característica de interpretaciones economicistas.¹⁰ En un sentido similar, la medida en que esta incorporación de la teoría de Freud se realiza en el marco epistemológico de una interpretación materialista de la historia, se aprecia también con claridad en la descripción de Fromm acerca de la lógica explicativa del psicoanálisis en términos de un “proceso de trabajo, como una de las situaciones de intercambio entre individuo y naturaleza, donde la particularidad reside que en este caso la naturaleza se encuentra en el interior y no el exterior del individuo”.¹¹

En suma, es posible constatar que la “primera generación” de la Teoría Crítica interpreta el pensamiento de Marx a inicios del siglo XX sobre todo desde el supuesto que, pese a las transformaciones históricas acontecidas, su premisa materialista constituye aún el más fructífero sustento epistemológico y metodológico para una crítica del capitalismo. Ello supone entonces poner en práctica un programa amplio de investigación que si bien busca comprender las tendencias específicas presentes en distintas esferas sociales (cultura, arte, familia), evitando con ello un reduccionismo de corte economicista, al mismo tiempo identifica a aquellas como distintos momentos constitutivos de la reproducción general del capitalismo.

Es esta lectura de Marx la que puede explicar, entre otros aspectos, que la definición acerca de los rasgos distintivos de una “teoría crítica” se sitúe sobre todo en clave epistemológica. Aquello que determina la diferencia crucial entre conocimiento tradicional y conocimiento crítico no se asocia para esta “primera generación” con meras discrepancias de contenidos, propósitos declarados o intenciones del investigador, sino que se sitúa más profundamente en el plano de las premisas epistemológicas que dan forma al conocimiento de lo social.¹² El problema central de la “teoría tradicional”, explica en tal sentido Horkheimer, es que se funda en una visión dualista acerca de la relación entre sujeto y objeto de conocimiento, por lo cual necesariamente se niega a sí misma la posibilidad de reflexionar sobre sus condiciones sociales e históricas de origen y queda atada a una pasividad política frente a los fines socialmente dados. Por el contrario, la idea de una “teoría crítica” implica asumir que la producción de conocimiento es siempre un momento más del proceso de transformación de la naturaleza, vale decir, un elemento integrante de la praxis social (trabajo) que da forma al desarrollo histórico.¹³

Es esta apropiación del pensamiento de Marx, entonces, la que influirá tanto en la reformulación de la crítica del capitalismo que lleva a cabo la “primera generación” de Frankfurt, como en su correspondiente modo de aproximación al problema del socialismo en tanto ideal de emancipación social. Esto en la medida que la premisa materialista de concebir el trabajo como punto de partida metodológico del conocimiento social servirá de base para una interpretación de la sociedad capitalista que persigue fines tanto explicativos como normativos o emancipatorios, esto es, se trata de una crítica orientada a explicar el orden

⁹ Max Horkheimer, “Historia y Psicología”, en *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, 40.

¹⁰ *Ibid*, 37.

¹¹ Erich Fromm, “Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus”, en *Gesamtausgabe*, Tomo 1, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 2003, 52.

¹² “No se puede decir que en la historia de la filosofía los pensadores más progresistas hayan sido aquellos que adoptaron una actitud más crítica o que siempre tuvieron en vista los llamados programas prácticos. Las cosas no son tan sencillas.” Max Horkheimer, “La función social de la filosofía”, en *Teoría Crítica*, op. cit., 288.

¹³ “El científico y su ciencia están insertos en el aparato social, sus rendimientos son un momento de la autoconservación, de la reproducción permanente de lo existente, y no importa la interpretación personal que se tenga del asunto”. Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000, 31.



vigente y que al mismo tiempo busca identificar en su seno posibilidades latentes de transformación social.

Con respecto a la crítica del capitalismo, aquella premisa materialista supondrá en primer término considerar el desarrollo histórico en su conjunto como el resultado de la permanente actividad colectiva de apropiación y transformación de la naturaleza, la praxis social del trabajo, siendo así el capitalismo explicado y criticado en tanto orden histórico cuya reproducción se asienta en la dominación de clase, toda vez que aquí los productos de dicha actividad cooperativa son sistemáticamente expropiados de sus productores y apropiados de modo privado.¹⁴ Y, al mismo tiempo, es esta misma premisa la que determina el modo en que se conciben las posibilidades de una transformación social emancipadora, esto es, la noción de “revolución” presente en la primera generación de Frankfurt. Pues para este círculo originario resultara por aquel entonces aún decisiva la visión marxista clásica según la cual, a pesar de la dominación de clase, existe un potencial de emancipación anclado en la dinámica de la producción y la riqueza colectiva, el cual puede ser nuevamente apropiado a través de las luchas sociales. En tal sentido, como manifiesta explícitamente Marcuse, el capitalismo debe ser sometido a una crítica que procede sobre todo de manera inmanente, esto es, considerando las condiciones materiales y culturales ya históricamente disponibles que permitirían alcanzar un mayor grado de bienestar y realización de libertad.¹⁵

Esta forma de comprender la emancipación se muestra con especial nitidez en la *crítica de la ideología* que desarrolla la “primera generación” de Frankfurt. Más allá de algunas diferencias, es compartida la convicción que el significado de la cultura burguesa no puede ser reducido simplemente a una “falsa conciencia” o a un mero instrumento de los intereses de las clases dominantes, pues también contiene un “momento de verdad”— por ejemplo, en sus principios universalistas de libertad e igualdad — que impulsa más allá del orden establecido. Una *crítica de la ideología* con fines emancipatorios debe proceder, por tanto, no solamente a través de la denuncia, sino más bien evidenciando “la contradicción entre el principio de la sociedad burguesa y su existencia”.¹⁶

En suma, la idea de una transformación social emancipadora —una “revolución”— aparecerá definida ahora por el círculo de Frankfurt no como un simple rechazo a los ideales modernos, sino como la exigencia de su efectiva realización a través de una transformación sustantiva del orden vigente:

Hoy se sostiene que los ideales burgueses de libertad, igualdad y justicia se habrían demostrado como negativos. Pero no son los ideales de la burguesía, sino las condiciones que a aquellos no corresponden los que se muestran como insostenibles [...] Estas ideas no son otra cosa que los únicos fragmentos de la sociedad racional, tal como ella está anticipada como necesaria dirección en la moral. Una política correspondiente a ella debe por tanto no abandonar esta exigencia, sino realizarla.¹⁷

Es esta idea de emancipación la que subyace, finalmente, a la aproximación que realiza la “primera generación” de Frankfurt al problema del socialismo. Pues si bien es cierto que éste

¹⁴ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, op. cit., 39.

¹⁵ Ver Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la moderna teoría social*, Madrid, Alianza, 2003, 259.

¹⁶ Max Horkheimer, “Materialismus und Metaphysik”, en *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt, Fischer, 19. Traducción propia.

¹⁷ Max Horkheimer, “Materialismus und Moral”, en *Gesammelte Schriften*, Tomo 3, Frankfurt, Fischer, 137. Traducción propia.



no representa un ideal que sea explícitamente invocado con frecuencia en sus escritos, los motivos para ello no solo parecen guardar relación con el propósito de marcar distancias con respecto a la experiencia soviética. Más decisivo en términos teóricos parece ser la intención de comprender el concepto de “revolución” más allá de dos lugares comunes en la tradición marxista.

En primer lugar, la idea recién descrita de una crítica inmanente del capitalismo conlleva necesariamente concebir la revolución más allá de la imagen de una ruptura tal que suponga una suerte de tabula rasa sobre el proceso de desarrollo histórico-cultural. Así, frente a la visión determinista que asocia el sentido de la herencia cultural directamente a los intereses económicamente dominantes, la Teoría Crítica reivindica el rescate de sus contenidos emancipadores y la exigencia de su realización histórica mediante una transformación social.¹⁸

Y, en segundo lugar, asociado a lo anterior aparece también la idea que una superación del capitalismo exige algo más que un reemplazo en los mecanismos de gestión económica (desde el mercado hacia una planificación estatalmente centralizada), comprendiendo además un elemento cualitativo ligado a la realización efectiva de valores políticos y morales hasta ahora meramente proclamados por la cultura burguesa. Desde aquí se entiende, por ejemplo, el énfasis de Horkheimer en un “concepto dialéctico de socialización” asociado a una “verdadera democracia” más allá de la economía y el derecho¹⁹, así como la descripción de Marcuse acerca de una “organización racional de la sociedad”: “Lo importante no es que el proceso del trabajo esté regulado planificadamente, sino que lo que interesa es saber cuál es el interés que determinará esta regulación, es decir, si este interés responde o no a la libertad y la felicidad de las masas”.²⁰

173

Esta lectura acerca del socialismo será sin embargo progresivamente desplazada del centro de las preocupaciones de los teóricos de Frankfurt a contar de la década de los cuarenta. En un contexto histórico marcado ahora por la consolidación totalitaria del régimen soviético, así como la creciente integración material e ideológica de la clase obrera en las sociedades capitalistas avanzadas, la idea de emancipación en tanto revolución tenderá a ser abandonada junto con la centralidad atribuida a la premisa materialista en la comprensión del desarrollo histórico. A contar de este momento, tal como aparece ejemplarmente en la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) de Adorno y Horkheimer²¹, la Teoría Crítica asumirá la forma de una filosofía de la historia centrada en una crítica del predominio de la razón instrumental a lo largo del proceso de la civilización. Así, sin abandonar por completo la crítica del capitalismo, ésta será redefinida a contar de ahora a partir del marco más general de una crítica de la civilización y del progreso técnico-instrumental.

Esta comprensión de los rasgos principales del capitalismo avanzado como una consumación de las tendencias regresivas de la civilización conllevará, finalmente, una serie de

¹⁸ “Lo que en el saber del pasado está ligado al orden social, desaparece sin más con la sociedad a la que estaba vinculado. Esta no es la preocupación de la teoría crítica: lo que le interesa es que no se pierdan las verdades con que ya había trabajado el saber del pasado. [...] El interés de la teoría crítica en la liberación de la humanidad la vincula a ciertas antiguas verdades que debe conservar”. Herbert Marcuse, “Filosofía y Teoría Crítica”, en *Cultura y Sociedad*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1967. 92.

¹⁹ Max Horkheimer, “Apéndice”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000, 85. No obstante, en el caso de Horkheimer también es posible encontrar algunas alusiones que no se distancian mayormente de la descripción más clásica acerca de una planificación racional del proceso productivo. Por ejemplo, Max Horkheimer, “Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften”, en *Gesammelte Schriften*, Tomo 3, Frankfurt, Fischer.

²⁰ Herbert Marcuse, “Filosofía y Teoría Crítica”, op. cit., 86.

²¹ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994.

desplazamientos a propósito de la idea de emancipación y su relación con el problema del socialismo.

En primer lugar, en base al diagnóstico epocal de una sociedad complemente administrada por el imperio creciente de la racionalidad instrumental, la Teoría Crítica experimentará una decisiva pérdida de confianza tanto en el potencial emancipador inscrito en la cultura burguesa como en la capacidad transformadora de la clase obrera. Si las experiencias totalitarias parecían revelar hasta qué punto los valores morales modernos podían ser puestos también al servicio de la dominación, el mejoramiento de las condiciones de vida de la clase obrera y su integración ideológica en el marco del capitalismo avanzado daba cuenta a su vez de un profundo debilitamiento de su capacidad de conducir una transformación revolucionaria. Conocidamente, fue Marcuse quien describió con mayor profundidad estas tendencias estructurales y sus consecuencias políticas en *El hombre unidimensional* (1964). A su juicio, el presente histórico conducía de manera estructural (independiente de las formas políticas de gobierno) hacia una “sociedad totalitaria”, pues la racionalidad tecnológica características de las sociedades industriales avanzadas pasaba a constituir ahora un mecanismo de dominación en la medida que, al posibilitar una administración sistemática de las necesidades individuales, “previene por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo”.²²

Este diagnóstico epocal conducirá entonces, en segundo lugar, a una reevaluación de la idea de emancipación. Si antes la Teoría Crítica asociaba la posibilidad de la emancipación con condiciones históricamente existentes, en medio de las tendencias totalitarias del capitalismo avanzado solo quedaba resguardar un anhelo transformador a partir del ejercicio permanente de un pesimismo filosófico acerca del progreso histórico y sus consecuencias. Incluso las mismas formas históricas de la praxis revolucionaria serán sometidas ahora a juicio en nombre de aquel diagnóstico. Para Horkheimer, por ejemplo, en las nuevas condiciones del capitalismo los “partidos de masas” se ven condenados a convertirse en aparatos burocráticos, pues su sentido emancipador se extingue una vez que el Estado ha perdido todo espacio de autonomía relativa frente a los monopolios económicos.²³

En este contexto, resulta lógico que la referencia al socialismo sea más bien erradicada casi por complemento del vocabulario de los teóricos de Frankfurt. La excepción a este diagnóstico la constituye, a primera vista quizás de manera paradójica, el mismo Marcuse. Su diagnóstico de una integración total de la clase obrera lo llevará a situar las posibilidades de cambio social en relación con grupos excluidos o movimientos alternativos que, a partir de los años sesenta, promueven nuevas formas de vida o una “nueva sensibilidad” en medio de la opulencia del capitalismo avanzado. Marcuse articulará teóricamente esta convicción como la necesidad de precisar en las condiciones vigentes un “fundamento biológico para el socialismo”, esto es, una “subversión cultural” que permita articular necesidades y valores opuestos a la reproducción del orden dominante y su lógica del progreso. Por lo mismo, sostendrá, la idea clásica de “revolución” debe ser reemplazada ahora por la idea de “liberación”.²⁴

Este reemplazo, que viene a establecer un punto culmine en la lectura del socialismo por parte de la “primera generación” de Frankfurt, no constituye sin embargo un abandono de Marx. Por el contrario, incluso en estas condiciones, Marcuse se mantendrá fiel a la premisa materialista que indica que una transformación socialista requiere, junto con los impulsos

²² Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México DF, Editorial Joaquín Mortiz, 1968, 25.

²³ Max Horkheimer, *Estado autoritario*, México DF, Editorial Itaca, 2006.

²⁴ Herbert Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, México DF, Editorial Joaquín Mortiz, 1969, 9.



liberadores de los movimientos sociales alternativos, una vinculación con la (nueva) clase trabajadora.²⁵

Socialismo y democracia

La obra de Jürgen Habermas constituye, sin lugar a dudas, el principal esfuerzo de renovación de la tradición de la Teoría Crítica durante la segunda mitad del siglo XX. Su propósito de actualizar el programa originario esbozado por Horkheimer en los años treinta mediante una teoría de la sociedad basada en el concepto de comunicación (“acción comunicativa”), condujo prontamente a su identificación como el más destacado exponente de una “segunda generación” de la Escuela de Frankfurt.²⁶ Su renovación de la crítica del capitalismo, fundada en un cambio en sus premisas centrales —desde la centralidad del trabajo hacia las estructuras cotidianas de la comunicación— con el propósito de volver a identificar posibilidades socialmente existentes de emancipación, plantea además de modo explícito una redefinición del problema del socialismo en términos de una “democracia radical”.

En efecto, si para el círculo originario de Frankfurt —tal como se mencionó— resultó decisiva la experiencia histórica del totalitarismo, para la “segunda generación” en su conjunto será el problema de la “cuestión democrática” aquello que aparece en el centro de sus preocupaciones.²⁷ Ello se asocia, en primer lugar, a la constatación de que si bien la “primera generación” realizó una serie de esfuerzos innovadores en el marco de la tradición marxista, en lo que respecta a la democracia permaneció anclada a una comprensión reduccionista (en tanto expresión política de la dominación burguesa) que subvalora sus potenciales emancipadores.²⁸ Y en segundo lugar, tanto la crisis definitiva del socialismo soviético como las contradicciones propias de los Estados de bienestar en las sociedades del capitalismo avanzado, serán leídas por esta generación desde la óptica de problemas de democratización.

Es precisamente con el objetivo de renovar la crítica del capitalismo que Habermas emprende, a mediados de la década del setenta, una nueva apropiación del pensamiento de Marx a partir de lo que denominará como una “reconstrucción del materialismo histórico”, esto es, una recomposición de su arquitectura teórica que permita cumplir a cabalidad con sus propósitos críticos originales.²⁹ A su juicio, la necesidad de esta reconstrucción vendría dada por el hecho que la tradición marxista, al interpretar el desarrollo histórico desde el foco privilegiado de la dinámica expansiva de las fuerzas productivas, habría pasado por alto el significado que poseen estructuras normativas como la moral y el derecho para explicar el cambio social. Ante esto, Habermas propone entonces —mediante un retorno a la filosofía de

²⁵ “Por debajo de esta democracia, viven amplios estratos de personas no alienadas o que probablemente no es posible integrar: minorías raciales y nacionales, desocupados y pobres, gente que de hecho representa la negación viviente del sistema. Pero ni la evolución de su conciencia ni su organización han alcanzado el nivel que permita a estos grupos presentarse como sujetos de tendencias socialistas”. Herbert Marcuse, “Las perspectivas del socialismo en las sociedades industriales avanzadas”, en *Marcuse ante sus críticos*, México DF, Editorial Grijalbo, 1970, 49.

²⁶ Thomas McCarthy, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987.

²⁷ Ver Ulrich Rödel, Günther Frankenberg y Helmut Dubiel, *La cuestión democrática*, Madrid, Huerga y Fierro Ediciones, 1997.

²⁸ Helmut Dubiel, *Teoría crítica: ayer y hoy*, México DF, Editorial Plaza y Valdés/UAM, 2000, 119-127.

²⁹ Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Editorial Taurus, 1981, 9.

Hegel —distinguir entre “trabajo” e “interacción” en tanto dimensiones irreductibles de los procesos históricos de desarrollo.³⁰

Siguiendo este impulso, la renovación habermasiana de la crítica del capitalismo adquirirá una forma consolidada con la publicación de su *Teoría de la acción comunicativa* (1982). La articulación de esta renovada teoría de la sociedad en base a una teoría del lenguaje (“giro lingüístico”) será entendida como una actualización del programa de la Teoría Crítica a las condiciones históricas del capitalismo tardío, buscando conservar su intención de diagnosticar las paradojas de los procesos de modernización y sus aspiraciones emancipadoras, pero a la vez despojándola de las premisas básicas de una filosofía materialista de la historia.³¹ Esta teoría asumirá por el contrario una comprensión de la reproducción social en base a una distinción entre esferas sistémicas, como el mercado capitalista y el Estado, y las interacciones comunicativas cotidianas que posibilitan la socialización, la transmisión de pautas culturales y la integración social propias de una esfera entendida como el “mundo de la vida”.³² Es a partir esta nueva arquitectura conceptual (la dualidad entre “sistema” y “mundo de la vida”) que Habermas propondrá entonces una nueva lectura de los procesos de desarrollo histórico, redefiniendo desde ahí el punto de vista de una crítica del capitalismo y el significado del socialismo en la tradición de la Teoría Crítica.

En relación con el análisis del desarrollo histórico, Habermas sostendrá la necesidad de identificar un doble proceso de racionalización que conduce a la formación histórica de la sociedad capitalista. Por una parte, se encontraría un proceso de “racionalización técnico-instrumental” asociado a la creciente complejidad y diferenciación de funciones entre los sistemas del Estado moderno (con su medio organizativo específico representado por el “poder administrativo”) y el mercado capitalista (basado en intercambios regidos exclusivamente por el medio organizativo del “dinero”). Junto a esto, se encontraría un proceso de “racionalización práctico-moral” que explicaría el desarrollo histórico de los componentes normativos propios del “mundo de la vida” y la generación de “solidaridad” a partir de las interacciones comunicativas. En síntesis, como resultado de ambos procesos de desarrollo histórico, la sociedad capitalista debiese ser comprendida según Habermas como un orden social altamente complejo y diferenciado a partir de los mecanismos específicos de regulación que representan el “poder”, el “dinero” y la “solidaridad”.

Desde esta óptica, Habermas está entonces en condiciones de reformular la crítica del capitalismo con su conocida tesis acerca de una “colonización del mundo de la vida” por parte de los imperativos sistémicos. De acuerdo a ésta, los subsistemas sociales (particularmente, la economía capitalista) se desarrollan históricamente no solo en el sentido de una autonomización creciente, sino que acaban instrumentalizando y deformando las pautas culturales y normativas propias del “mundo de la vida” moderno.³³ Habermas reinterpreta así la crítica originaria de Marx al capitalismo como una crítica que pone el acento en las implicancias que sobre los contextos vitales de la clase obrera tiene la *monetarización* del trabajo en tanto proceso de colonización sistémico³⁴, así como aquellos fenómenos que la “primera generación” de Frankfurt diagnosticó a partir del concepto lukácsiano de

³⁰ Jürgen Habermas, “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena”, en *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Editorial Tecnos, 1997, 11-52.

³¹ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (Volumen II: “Crítica de la razón funcionalista”), Madrid, Taurus, 1990, 534.

³² *Ibid*, 161-215.

³³ *Ibid*, 261-265.

³⁴ *Ibid*, 474.

“cosificación”.³⁵ El capitalismo es criticado, en suma, como una sociedad en que los medios sistémicos del “poder administrativo” y el “dinero” se despliegan con tal intensidad que acaban colonizando distintos contextos socioculturales, generando así “patologías sociales” que se expresan en fenómenos de “alienación” (Marx), “anomia” (Durkheim) y “pérdida de sentido” (Weber).³⁶

Ahora bien, es esta misma perspectiva analítica la que permite a Habermas enjuiciar al “socialismo burocrático” de la experiencia soviética como una respuesta errada a las patologías del capitalismo. Pues si este último posee una tendencia estructural a instrumentalizar variados ámbitos cotidianos mediante la influencia del dinero (monetarización), el socialismo soviético buscó contener y reemplazar aquello mediante la presencia masiva del otro medio de control sistémico —el “poder administrativo”— sobre la vida social (burocratización). Con ello, subraya Habermas, no solo se generaron problemas de coordinación entre las tareas específicas de la economía y el Estado, sino que se instrumentalizaron y asfixiaron los procesos asociativos y comunicativos propios del “mundo de la vida”.

Es esta deformación burocrática de la comunicación social aquello que explicaría, según Habermas, el hecho que la oposición a este modelo en los países de Europa del Este se formulara sobre todo como un renacer de la “sociedad civil” y la reivindicación de su autonomía frente al poder del Estado. Con ello se buscaba no solo recuperar la legitimidad de un régimen político reestableciendo una esfera pública sin restricciones, sino además liberar un conjunto de prácticas tanto públicas como privadas —“la estructura comunicativa del trato cotidiano en la familia y en la escuela, en el municipio y en el vecindario”— del control administrativo permanente por parte del Estado.³⁷

De especial significado en relación con su apropiación del pensamiento de Marx, resulta el hecho que para Habermas estas tendencias de burocratización con que el socialismo soviético creyó poder reemplazar las dinámicas de mercantilización capitalista, no serían el resultado del mero azar o la contingencia política, sino que hundirían sus raíces en ciertas insuficiencias teóricas propias de la tradición marxista.

En primer lugar, se trataría a su juicio del necesario problema que supone una “concepción holística de la sociedad”, pues ésta resultaría inapropiada para comprender el grado de complejidad alcanzado en las sociedades modernas, en especial a propósito de la diferenciación entre economía y política.³⁸ Desde esta visión holística se derivaría, en segundo lugar, un supuesto igualmente equívoco acerca de la existencia de “macrosujetos históricos supuestamente responsables de los procesos productivos y reproductivos de una sociedad”.³⁹ Y por último, la distorsión del socialismo en la experiencia soviética también se asociaría a un “análisis limitado y funcionalista de la democracia constitucional”, en la medida que en la tradición marxista no solo sería posible constatar una ausencia de reflexión acerca de

³⁵ Ibid, 534-542.

³⁶ Ibid, 203.

³⁷ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 2005, 449.

³⁸ “Este tipo de teorías no tienen en cuenta la resistencia inherente a los sistemas de economía de mercado diferenciados, cuyos mecanismos no cabe reemplazar por ningún tipo de planificación administrativa sin poner en peligro el nivel de diferenciación alcanzado en las sociedades modernas”. Jürgen Habermas, “¿Qué significa el socialismo hoy? La revolución rectificadora y la necesidad de revisión de la izquierda”, *New Left Review*, Septiembre/Octubre, I/183, 1990, 97.

³⁹ Idem.

instituciones políticas distintas a la “dictadura del proletariado”, sino además se pasaría por alto “la necesidad de un foro democrático para la resolución de conflictos”.⁴⁰

Antes de precisar la forma en que Habermas a la luz de estos errores teóricos propondrá entonces redefinir el ideal socialista en términos de una democracia radical, es necesario agregar que su tesis de una “colonización del mundo de la vida” le permitirá también someter a crítica a la otra experiencia política clave de la segunda mitad del siglo XX, esto es, los Estados de bienestar social.

En efecto, para Habermas su construcción histórica en el contexto del capitalismo avanzado representa ciertamente un éxito en relación con la mejora efectiva de las condiciones de vida de amplias capas de la población. No obstante, la intención de poner límites a los efectos destructivos del mercado capitalista mediante la provisión estatal de derechos, se asociaría igualmente a una intromisión masiva del poder administrativo en ámbitos sociales mediante su creciente “juridización” (*Verrechtlichung*).

Por ésta entiende Habermas la progresiva expansión del derecho sobre distintos contextos sociales e interacciones cotidianas (trabajo, escuela, familia), lo cual genera consecuencias ambivalentes en el marco del Estado de bienestar. Pues si por una parte dichas garantías jurídicas permiten abrir espacios protegidos de autonomía para los ciudadanos, el carácter de esta intervención tiende al mismo tiempo a convertir relaciones informales (regidas por la comunicación social) en ámbitos organizados en torno a exigencias individuales de derechos, degenerando así la autocomprensión del “ciudadano” en un “cliente” de las burocracias estatales y socavando la propia autonomía que la intervención estatal buscaba promover.⁴¹ Nuevamente, subraya Habermas, se trataría aquí no solo de un problema meramente contingente, sino de una “contradicción entre el objetivo y el método” que vendría inscrita en el núcleo político del proyecto socialdemócrata del Estado de bienestar:

Su objetivo es el establecimiento de formas vitales estructuralmente igualitarias que, al mismo tiempo, permitan ámbitos para la autorrealización y espontaneidad individuales. Pero, evidentemente, este objetivo no puede alcanzarse por la vía directa de una aplicación jurídico-administrativa de programas políticos. La generación de nuevas formas vitales es una tarea excesiva para el medio del poder.⁴²

Es considerando entonces las limitaciones tanto de la experiencia soviética como del Estado de bienestar que Habermas va a redefinir el ideal del socialismo. A su juicio, a diferencia de ambos modelos, la idea socialista supone una democratización no solo de la economía, sino además del poder político-administrativo encarnado en el Estado. El socialismo, por tanto, debiese ser entendido como una “democracia radical” que frente a los medios del “poder” y el “dinero” reivindica como central el espacio de la acción comunicativa cotidiana entre ciudadanos, la participación de la sociedad civil y las deliberaciones democráticas en el espacio público-democrático.⁴³ En otras palabras, el núcleo político de la problemática socialista debiese situarse en relación con la exigencia de una “redistribución del poder” considerando los tres

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit, 513.

⁴² Jürgen Habermas, “La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1997, 124.

⁴³ Ver Jürgen Habermas, “Incertidumbres alemanas”, en *Mas allá del Estado nacional*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1999, 119.

medios organizativos que caracterizan a la sociedad moderna: el dinero (mercado capitalista), el poder administrativo (Estado) y la solidaridad (sociedad civil).⁴⁴

Esta idea del socialismo que pone un énfasis en el potencial democratizador de la sociedad civil es precisada por Habermas a partir de otras dos consideraciones claves. En primer lugar, a su juicio, esta comprensión democrática conlleva alejarse de manera definitiva de una interpretación evolucionista y de una descripción totalizadora del socialismo en tanto una determinada forma de vida.⁴⁵ Este modo de entender el socialismo no solo pasaría por alto el pluralismo existente en las sociedades modernas, sino además el papel que cabe a los sujetos mismos en el proceso de emancipación. El socialismo es leído así por Habermas no como un tipo específico de sociedad, sino como una política orientada a generar las condiciones que hacen posible la (auto)emancipación:

En este sentido debe hablarse de socialismo únicamente cuando, en cada situación histórica concreta, se trata de enunciar las condiciones necesarias que han de darse para que puedan surgir formas vitales emancipadas, sean éstas las que sean. Las totalidades se manifiestan siempre en plural y ese pluralismo es el que la teoría no puede asimilar.⁴⁶

Y, en segundo lugar, subrayar el papel que cabe a la sociedad civil no supone, subraya Habermas, reemplazar el modelo burocrático por un socialismo de autogestión. A su juicio, la participación democrática de la sociedad civil y la ciudadanía (“poder comunicativo”) requiere también de una efectiva institucionalización en el marco de un Estado de derecho, esto es, la participación democrática debe ser concebida en el contexto de una “circulación oficial del poder” entre las dimensiones administrativas (Estado) y comunicativas (sociedad civil) de la política y no por fuera de toda institución.⁴⁷ Las prácticas de autodeterminación ciudadana deben ser por tanto institucionalizadas a través de distintos mecanismos formales e informales (parlamentos, elecciones, partidos, espacio público-político, entre otros), suponiendo así una producción comunicativa de la “soberanía popular” que se entrelaza de manera interna con el poder estatal: “La idea democrática de la autolegislación tiene que adquirir validez en el medio del derecho mismo”.⁴⁸

De esta manera, la redefinición del ideal socialista por parte de Habermas culmina en la idea de una apertura democratizante en relación con los dos grandes proyectos políticos de la izquierda del siglo XX. No se trataría, a su juicio, simplemente de poner límites o buscar desplazar al mercado capitalista a través de la influencia del Estado, sino más bien de generar “instituciones [...] para la formación de la opinión pública y la voluntad política. La izquierda socialista aún tiene un papel que desempeñar y una función política que cumplir en esta arena”.⁴⁹ Su comprensión del socialismo concluye así con un marcado énfasis en la organización democrática del Estado y el orden jurídico:

⁴⁴ Jürgen Habermas, “¿Qué significa el socialismo hoy?”, op. cit., 104-105.

⁴⁵ “Tras el hundimiento del socialismo de Estado y tras el fin de la «Guerra Civil Mundial» salta a la vista el error teórico del partido fracasado: confundir el proyecto socialista con el proyecto —y la imposición por la fuerza— de una forma concreta de vida”. Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., 60.

⁴⁶ Jürgen Habermas, “Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy”, en *Ensayos políticos*, op. cit., 47.

⁴⁷ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., 120.

⁴⁸ Jürgen Habermas, “El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, 254. “[E]llo tiene por consecuencia para el ejercicio ciudadano de la autonomía política una incorporación al Estado, la actividad legislativa se constituye como un poder en el Estado”. Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., 202.

⁴⁹ Jürgen Habermas, “¿Qué significa el socialismo hoy?”, op. cit., 107.

Pero si por «socialismo» sólo podemos entender el conjunto de condiciones necesarias para formas de vida emancipadas, sobre las que han de empezar entendiéndose los implicados mismos, es fácil percatarse de que la auto organización democrática de una comunidad jurídica constituye el núcleo normativo también de ese proyecto.⁵⁰

Consideraciones finales

La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt constituye una de las principales expresiones del denominado “marxismo occidental” cuya continuidad como tradición, considerando tanto los cambiantes contextos históricos como los desplazamientos teóricos en sus sucesivas generaciones, puede ser constatada a partir del hecho de compartir un esfuerzo de someter a crítica el capitalismo tomando como referencia (en distintos sentidos) el modelo de crítica originario de Marx. Teniendo en cuenta sus distintas apropiaciones de la obra de Marx y sus respectivas críticas del capitalismo, se ha intentado aquí reconstruir el significado del socialismo en dos momentos claves de la Escuela de Frankfurt durante el siglo XX. Para finalizar, cabe precisar algunas continuidades y rupturas relevantes en estas distintas aproximaciones al problema del socialismo.

Con respecto a la lectura del pensamiento de Marx, se plantea con claridad una ruptura entre la primera y la segunda generación de la Teoría Crítica. Pues mientras para el círculo originario de Frankfurt resultaba central una comprensión materialista de la historia que sitúa a la esfera de la producción como punto de vista privilegiado para el análisis de los procesos sociales, evitando sin embargo caer en un reduccionismo de corte economicista, el pensamiento de Habermas se funda en el propósito de una “reconstrucción” del materialismo histórico que conduce a reemplazar sus premisas básicas por una teoría de la comunicación social. Ello no implica, sin embargo, un completo abandono de Marx, pues su crítica originaria es reinterpretada ahora desde la óptica de las consecuencias que sobre los contextos sociales y la conciencia de los individuos genera la intromisión del mercado capitalista.

Estas distintas estrategias de apropiación del pensamiento de Marx dan lugar, junto con los distintos contextos históricos, a diferencias en las respectivas críticas del capitalismo. Para la primera generación, a partir de la premisa señalada sobre la centralidad del trabajo, resulta central una crítica del capitalismo en tanto orden histórico basado en la dominación de clase que expropia de modo sistemático a los productores de la riqueza colectivamente creada. Para Habermas, por su parte, el capitalismo debe ser criticado en la medida que el mercado adquiere en su seno tal grado de desarrollo que no solo se generan tendencias de autonomización frente al control de la sociedad, sino además sus imperativos terminan colonizando distintas esferas de la vida social (monetarización) y conduciendo a la emergencia de variadas “patologías sociales”. Pese a estas diferencias, es posible identificar una continuidad de relevancia en el hecho que en ambos momentos aquellos rasgos son leídos como tendencias estructurales del capitalismo. Por lo mismo, a pesar de los cambiantes contextos históricos, la idea de una Teoría Crítica comporta a lo largo del siglo XX siempre un componente de crítica del capitalismo.

En torno a ambos elementos — la recepción de Marx y la crítica del capitalismo — se plantean finalmente distintas aproximaciones al socialismo en tanto ideal de emancipación. Marcando distancias con el marxismo soviético, la primera generación de Frankfurt buscó comprender el sentido de un proceso de emancipación social más allá del reemplazo del mercado capitalista por un mecanismo de planificación centralizada. Junto a ello, un significado

⁵⁰ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., 60.



central en sus escritos adquiere la idea de una transformación social emancipadora que no rechaza simplemente los ideales políticos y culturales vigentes, sino que exige su efectiva realización mediante una transformación sustantiva del orden social. Esta comprensión de la emancipación social — núcleo de su crítica de la ideología — es uno de los elementos más significativos y sin duda distintivos de la “primera generación” de Frankfurt, aun cuando ciertamente tampoco se encuentra carente de algunas dificultades. Continuadores de esta tradición han hecho ver, por ejemplo, los problemas que plantea la asumida centralidad de la producción al momento de pensar las luchas sociales que podrían llevar a cabo semejante política de la emancipación.⁵¹

En el caso de Habermas, como se examinó, su idea de emancipación aparece asociada sobre todo a la necesidad de una “redistribución del poder” entre los medios del dinero (mercado), el poder (Estado) y la solidaridad (sociedad civil). A partir de esto, su idea del socialismo acentúa sobre todo el rol democratizador de la sociedad civil y la participación ciudadana en la esfera pública. Esta concepción ha encontrado continuadores y también algunas críticas en el campo mismo de la Teoría Crítica.⁵² Entre sus dificultades se ha destacado que si bien se trata de una concepción orientada a la importante tarea de reconciliar el ideal socialista con el problema de la democracia, destacando así la necesidad de generar condiciones que permitan un proceso de emancipación por parte de los afectados mismos, su énfasis en el ordenamiento jurídico del Estado y en la esfera pública parece reducir su perspectiva de transformación. Así, desde un feminismo socialista que recoge premisas centrales de la teoría habermasiana, se ha planteado por ejemplo los problemas que su concepción presenta para comprender el sentido de luchas que emergen por debajo del umbral de la esfera pública en torno a la politización de necesidades asumidas como privadas.⁵³

En suma, es posible constatar que el ideal del socialismo experimentó importantes transformaciones a lo largo de la historia de la Escuela de Frankfurt durante el siglo XX. En ellas, al igual que en las generaciones posteriores que hasta el presente dan vida a la Teoría Crítica, es posible sin embargo encontrar una continuidad significativa: la identificación de Marx como un modelo de crítica del capitalismo que se orienta por el objetivo de someter a crítica al capitalismo evidenciando, al mismo tiempo, posibilidades históricamente existentes de transformación social.

⁵¹ Por ejemplo, Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986; y Axel Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid, Antonio Machado, 2009. A partir de su renovación de la Teoría Crítica desde el paradigma del reconocimiento Honneth —el más destacado exponente de una “tercera generación” de la Teoría Crítica— ha propuesto recientemente su propia lectura del ideal socialista. Ver Axel Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 2015.

⁵² La idea de una política centrada en el papel democratizador de la sociedad civil en el contexto de alta diferenciación de las sociedades contemporáneas fue desarrollada en especial por Jean Cohen y Andrew Arato, *Sociedad civil y Teoría Política*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2000.

⁵³ Nancy Fraser, “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica? El caso de Habermas y el género”, en *Fortunas del feminismo*, Madrid, Traficante de Sueños, 2005.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994.
- Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979.
- Benhabib, Seyla. *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986.
- Cohen, Jean y Arato, Andrew. *Sociedad civil y Teoría Política*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Dubiel, Helmut. *Teoría crítica: ayer y hoy*, México DF, Editorial Plaza y Valdés/UAM, 2000.
- Fraser, Nancy. “¿Qué hay de crítico en la teoría crítica? El caso de Habermas y el género”, en *Fortunas del feminismo*, Madrid, Traficante de Sueños, 2005.
- Fromm, Erich. “Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus”, en *Gesamtausgabe*, Tomo 1, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 2003.
- Habermas, Jürgen. *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Editorial Taurus, 1981.
- ¿Qué significa el socialismo hoy? La revolución rectificadora y la necesidad de revisión de la izquierda”, *New Left Review*, Septiembre/Octubre, I/183, 1990, 86-116.
 - *Teoría de la acción comunicativa* (Volumen II: “Crítica de la razón funcionalista”), Madrid, Taurus, 1990.
 - “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena”, en *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Editorial Tecnos, 1997.
 - “Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy”, en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1997.
 - “La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1997.
 - “El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.
 - “Incertidumbres alemanas”, en *Mas allá del Estado nacional*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1999.
 - *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 2005.
- Honneth, Axel. “Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition”, en *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999.
- *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid, Antonio Machado, 2009.
 - *Die Idee des Sozialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 2015.
- Horkheimer, Max. “Apéndice”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000.

- *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000.
- *Estado autoritario*, México DF, Editorial Itaca, 2006.
- “Historia y Psicología”, en *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- “La función social de la filosofía”, en *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- “Materialismus und Metaphysik”, en *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt, Fischer.
- “Materialismus und Moral”, en *Gesammelte Schriften*, Tomo 3, Frankfurt, Fischer.
- “Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften”, en *Gesammelte Schriften*, Tomo 3, Frankfurt, Fischer.

Jay, Martin. *Marxism and Totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1984.

—, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*,

Lukács, Georg. “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, en *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970.

Madureira, Miriam. “La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, de la primera a la tercera generación: un recorrido histórico-sistemático”, *Revista internacional de filosofía política*, 34, 2009, 193-211.

183

Marcuse, Herbert. “Filosofía y Teoría Crítica”, en *Cultura y Sociedad*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1967.

— *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México DF, Editorial Joaquín Mortiz, 1968.

— *Un ensayo sobre la liberación*, México DF, Editorial Joaquín Mortiz, 1969.

— “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo”, en *Ética de la Revolución*, Madrid, Taurus, 1970.

— “Las perspectivas del socialismo en las sociedades industriales avanzadas”, en Marcuse ante sus críticos, México DF, Editorial Grijalbo, 1970.

— *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la moderna teoría social*, Madrid, Alianza, 2003.

McCarthy, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987.

Rödel, Ulrich; Frankenberg, Günther y Dubiel, Helmut. *La cuestión democrática*, Madrid, Huerga y Fierro Ediciones, 1997.

Wiggershaus, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

Wright, Erik Olin. *Envisioning Real Utopias*, New York/London, Verso, 2010.

