

### Convergencias y divergencias de la teoría crítica sobre el problema de la modernidad

Solares, Blanca

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Solares, B. (1993). Convergencias y divergencias de la teoría crítica sobre el problema de la modernidad. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 38(153), 49-57. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1993.153.50735>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

---

---

*¡Devolver las luces supone  
una mitad de árida sombra!*

Paul Valery

# Convergen- cias y diver- gencias de la teoría crítica sobre el problema de la moderni- dad

Blanca Solares

En el *Cementerio Marino* la poesía de Paul Valery hace aparecer a través del sonido, el ritmo y más allá de un solo sentido definido y cierto, el objeto de desciframiento de la prosa de un libro central en la crítica de la razón ilustrada, la *Dialéctica del Iluminismo* de Adorno y Horkheimer.<sup>1</sup>

Iniciada a principios de los años cuarenta en colaboración con Leo Löwenthal y concluida en 1944 como homenaje a Friedrich Pollock en su 50 aniversario, esta obra marca el nivel más alto de desarrollo de la teoría crítica como, en cierto sentido, su término.

El nivel de desarrollo más alto, en la medida en que lleva hasta sus últimas consecuencias la intención del programa de la teoría crítica de la sociedad planteado por Horkheimer en la inauguración del Instituto para la Investigación Social, en los años treinta. "Teoría tradicional y teoría crítica" es el discurso de inauguración del Instituto y un momento

<sup>1</sup> T.W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970.

---

---

de refundación de la tradición marxista en el terreno del discurso teórico; un programa que frente a todo discurso científico-filosófico positivo retoma de Marx la “críticidad” en calidad de “cientificidad” y la opone a todo intento de restaurar el discurso tradicional del poder.

Su fin, en tanto que el desarrollo de estas tesis hasta sus últimas consecuencias llevan a la teoría a un enmudecimiento que, a partir de aquí, sólo podrá desarrollarse desde la perspectiva de una filosofía negativa de la historia. Todo lo escrito posteriormente redundará sobre la aclaración de las tesis expuestas en 1944.

Al interior de la discusión teórica en Alemania, el debate en torno a los continuadores de la Teoría Crítica se realiza entre quienes, por un lado, defienden las tesis de la teoría crítica clásica y por lo tanto plantean una crítica a la modernidad, y quienes, por otro, cuestionan los planteamientos de esta vertiente, en particular los establecidos en *Dialéctica del iluminismo*. Esta última perspectiva es desarrollada ampliamente por los partidarios de la Teoría de la Acción Comunicativa, de Jürgen Habermas.<sup>2</sup>

El propósito de estas páginas es dilucidar las diferencias en este debate, con resonancias ya fuera de Alemania, en esa otra controversia en torno a la modernidad y la posmodernidad, entre quienes plantean que es necesario abandonar el proyecto social iniciado por la Ilustración y aquellos que plantean su desarrollo en cuanto proyecto inacabado.

Los puntos de las tendencias en debate se alinean alrededor de preguntas como las siguientes: ¿es posible controlar socialmente y de acuerdo a las normas del Derecho la dinámica destructiva del capitalismo? ¿Es posible ejercer alguna influencia en el ejercicio de la democracia burguesa? ¿Son las formas de conciencia empírica de las agrupaciones sociales, de los trabajadores, de los estudiantes, de los movimientos de protesta y de nuevos estilos de vida, expresión de formas de dominio, o en qué medida es que contienen también un punto de vista emancipatorio?

La respuesta en torno a estas problemáticas del capitalismo tardío y sus relaciones con el proceso de desarrollo de la Teoría Crítica permite observar dos tendencias.

<sup>2</sup>Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1989, dos vols.

Aquellos que no creen que la dinámica del capitalismo es controlable, que conciben a la democracia como ejercicio de control estratégico y a las formas de conciencia emancipatorias como improbables en la sociedad actual, se inclinan por la variante radical de la Teoría Crítica expuesta en *Dialéctica del iluminismo*. Por el contrario, quienes contradicen tales respuestas apoyan más bien la variante de la Teoría Crítica desarrollada por Habermas en la Teoría de la Acción Comunicativa.

Podríamos hablar esquemáticamente de la oposición entre una imagen oscura de la modernidad y una imagen luminosa desarrollada en el horizonte de una teoría de la comunicación. Más allá de esquematismos, sin embargo, y a fin de determinar la irreductibilidad de ambas perspectivas, sus diferencias teóricas podrían esbozarse a través de tres puntos fundamentales: el concepto de "razón", su posición respecto al proceso de conformación de la voluntad política y su visión en relación al desenvolvimiento del proceso histórico.

1. En referencia al primer punto, en *Dialéctica del iluminismo*, Horkheimer y Adorno desarrollan una crítica global de la tradición occidental de la razón desde sus orígenes en la Historia Antigua hasta la racionalidad contemporánea de contenido totalitario. Para Adorno y Horkheimer, la racionalidad permea el todo social desde sus orígenes y los anula históricamente cada vez en mayor grado. En la actualidad, las ciencias especializadas, incluida la filosofía, no son sino formas inconscientes, en el mejor de los casos, de apropiación instrumental que el hombre realiza sobre la naturaleza. En los años treinta, los años de fundación de la teoría crítica, el Círculo de Frankfurt sostiene aún la posibilidad de desarrollar la teoría crítica vinculada a las instituciones de la cultura burguesa en el capitalismo totalitario. En *Dialéctica del iluminismo*, una década más tarde, la crítica de la razón de Adorno y Horkheimer se radicaliza a un extremo tal que no es más posible pensar en establecer vínculo alguno con instituciones culturales, centros de investigación, universidades, todo sirve a la reproducción de la industria cultural.

Habermas, en contraste, duda de las tesis expuestas en esta obra y observa su carácter paradójico. Señala una forma de exposición contradictoria tanto en este libro como en la *Dialéctica negativa* de

---

---

Adorno.<sup>3</sup> Señala que la imposibilidad de una auto-ilustración teórica real de los actores sociales tenía también que haber hecho imposibles ambas obras, porque si la alienación lo obnubila todo, cómo pueden los autores garantizar que su propio trabajo teórico no está afectado por el remolino distorsionante de la razón instrumental.

El eje organizador de su teoría parte de un planteamiento distinto. En su opinión, el desarrollo de la Teoría Crítica no puede partir de lo que llama un “trauma histórico epocal” determinado por el fascismo. El desarrollo de la Teoría Crítica de la sociedad sólo puede realizarse a partir de un cambio de paradigma que en su teoría toma forma bajo el concepto de “racionalidad comunicativa”, concepto que funda las posibilidades de acción racional sobre estructuras antropológicas básicas y formas institucionales de *entendimiento humano*.

2. En relación al proceso de conformación de la voluntad política, *Dialéctica del iluminismo* no abre espacio alguno para una reflexión sobre instituciones de este tipo. Por el contrario, es el desarrollo de un escepticismo profundo en relación a la capacidad de los hombres de determinarse sus relaciones sociales de vida actual de acuerdo a una voluntad y conciencia propias. Para Adorno y Horkheimer, la cultura de masas del capitalismo tardío y el aparato coercitivo de un Estado de rasgos totalitaristas, delimitan tan extremadamente el ámbito de constitución de una voluntad política autónoma que los hombres no pueden ser concebidos, ni siquiera utópicamente, como sujetos autónomos de sus relaciones de vida.

Habermas, por el contrario, se caracteriza a sí mismo frente a esta posición y no sin ironía como producto de la fase de *re-education* alemana después de la posguerra. Plantea que lo importante a descubrir es la sustancia moral oculta en los rasgos fundamentales constitutivos de la sociedad occidental. Reconoce la atrofia de los medios tradicionales de unificación de la sociedad civil y desarrolla la idea teórico-política básica de que los nexos de acción sociales en la actualidad sólo pueden ser coordinados a partir de actos de acuerdo colectivos. De ahí el principio de que hoy sólo pueden pretender el respeto de los ciudadanos aquellas organizaciones que garanticen el proceso de coordinación comunicativo. Planteamiento

<sup>3</sup>T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.

de trasfondo que esclarece la importancia que en su teoría tiene la “opinión pública política”, el “derecho jurídico” en las decisiones estatales y los fenómenos de la cultura democrática.

3. El tercer punto de diferencia, que ocupa la mayor parte de la controversia entre partidarios de la teoría crítica clásica y la actual, se caracteriza por una concepción opuesta de carácter histórico-filosófico. *Dialéctica del iluminismo* establece afirmaciones sobre el desarrollo histórico de la especie humana en su globalidad. La historia se presenta dominada desde su origen por el ascenso incontrolable del poder de la razón instrumental cuya ruina alcanza su cima en el fascismo.

Habermas, por el contrario, está convencido de que no es posible hacer exposiciones sobre el desarrollo de la especie humana de manera global. La historia no puede ser vista como unidad simple en cada momento histórico de tendencias contradictorias y categorías como “progreso” o “decadencia”.

Su distanciamiento respecto a una concepción histórico-filosófica negativa del desarrollo humano es el punto de partida de una teorización propia. Frente a la concepción negativa de *Dialéctica del iluminismo*, Habermas desarrolla —particularmente en sus escritos de los años sesenta— modelos de interpretación de una lógica de desarrollo para la comprensión de la historia. Su concepto de *Entwicklungslogik*, perspectiva tomada de la psicología social de Piaget y de Kohlberg, refiere una “lógica de desarrollo” o proceso gradual de formación individual y colectivo que puede ser descrito también como “secuencia de grados de desarrollo irreversibles”; niveles de desarrollo de formas de conciencia práctico-moral que inmediatamente opone a la perspectiva teórica de la ruina de la historia humana de Adorno y Horkheimer. Porque para Habermas, esta “lógica de desarrollo” apunta en los individuos como en los grupos no a un aumento de dominio y auto-destrucción, sino de autonomía y emancipación; por tanto, no hacia el ocaso, sino hacia una posible sociedad democrática.

A medida que la historia avanza, Habermas observa que en el nivel más alto de desarrollo de este esquema, crece la capacidad de autonomía de los actores; es decir, que el nivel más alto de desarrollo de la sociedad coincide con un aumento de la moral de los actores respecto a la crítica y revisión de las convenciones sociales desde

---

---

principios individuales propios. Es posible que Habermas no esté convencido de la posibilidad real de un proceso de desarrollo lógico tal en los procesos de formación colectiva. No obstante, plantea esta idea como modelo heurístico, por ejemplo, para el análisis de la orientación de los valores culturales, la dinámica del Estado de Derecho y la configuración de formas de conciencia democráticas. Es obstinado y está firmemente convencido de que en el desarrollo del Estado de bienestar de la democracia de masas existe algo así como la institucionalización de “barreras” o seguros de recaída que de alguna manera garantizan que una sociedad que se ha desarrollado de modo democrático no retroceda hasta instancias absolutistas.

Los partidarios de la Teoría Crítica clásica describen la sociedad a partir de un concepto teórico de *dominio* que relacionan con los conceptos de “subsunción real bajo el capital”, “dialéctica de la coerción sobre la naturaleza”, imperativos desencadenados por la “racionalidad instrumental” y el modelo de una “sociedad patriarcal”. Pero desde esta perspectiva de la subsunción capitalista en las sociedades industriales, los actos de resistencia y de protesta, los desequilibrios y las rupturas con las estructuras sistémicas, se hacen prácticamente imposibles, están obstaculizadas y son permanentemente integradas. El camino de la sociedad industrial es la ruina, el empobrecimiento cultural, la reducción del individuo a masa.

La otra interpretación de la Teoría Crítica concibe la historia desde las posibilidades de resistencia social frente al establecimiento del dominio totalitario. En este sentido fija su atención en las barreras morales e institucionales que frenan las tendencias propias de la dinámica de los sistemas. Su instancia de orientación teórico-política es en último término el razonamiento público de los actores ilustrados. Reconoce la diferencia entre opiniones bien o mal fundamentadas pero no entre juicio “verdadero” o “falso”. Considera algo así como que las intervenciones de la teoría crítica sólo pueden cumplirse en el ámbito de la discusión pública.

La versión original de la Teoría Crítica observa el comportamiento social actual de acuerdo a una concepción del proceso histórico en el que instintos y pulsiones están dominados por imperativos funcionales de acuerdo a los cuales los colectivos reaccionan mecánicamente.

Los revisionistas de la Teoría Crítica, digamos, presentan por su

parte un concepto distinto de *dominio*. Este no actúa al margen de las personas concretas, mitigándolas a la manera de un destino ineludible, sino localizado en la dimensión simbólica que en la modernidad se expresa en los ámbitos institucionales y culturales del proceso de reflexión público, el espacio a “descolonizar”. En consecuencia, en la tendencia al ocaso, queda aún el rescate del “mundo de la vida” o del lenguaje social. La crítica de la sociedad sólo puede ser una intervención comunicativa, es decir, un “acto preformativo” que se produce transformándose a sí mismo a través de lo que critica.

Sobre estas diferencias de trasfondo, el debate en torno a la modernidad y la posmodernidad aparece en Alemania a partir de los años ochenta. A inicios de esa década, al recibir el premio Adorno (1980), Habermas pronuncia un discurso que desde entonces parece no dejar de ser objeto de reflexión en el ámbito de la discusión cultural. En “La modernidad: un proyecto inacabado”,<sup>4</sup> hace una *defensa de la razón* frente al ascenso del neo-conservadurismo europeo y norteamericano, así como del pensamiento neo-estructuralista francés y su crítica de la razón ilustrada. En *El discurso filosófico de la modernidad*,<sup>5</sup> publicado en 1985, centra la modernidad como problema clave del discurso filosófico contemporáneo y debate, con aquellos a quienes presenta como los pilares de la “crítica radical de la razón”: Nietzsche, Heidegger, Adorno y Horkheimer, hasta llegar a las corrientes francesas llamadas neo-estructuralistas —Derrida y Foucault— y la Teoría de Sistemas de Niklas Luhmann.

Esta crítica de Habermas al posmodernismo se conforma en la fase de expansión del conservadurismo político en los Estados occidentales a fines de los años setenta. El análisis de Habermas del conservadurismo está hecho fundamentalmente desde una perspectiva alemana. Su crítica a la reacción norteamericana —posmoderna y neoconservadora— es también la defensa a uno de los mayores impulsos de modernización de la vida política y cultural en la RFA, que en esos años, a lo largo de los ochenta, parece avanzar hacia su fracaso en el contexto de reactivación de una política reaccionaria.

---

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, “La Modernidad: un Proyecto Inacabado”, en revista *Vuelta* (traducc. Luis Aguilar).

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.



---

---

La defensa de Habermas de la modernidad en Alemania se esboza, por un lado, contra el reavivamiento de la política reaccionaria de su país y, por otro, contra el desilusionismo de los antiguos militantes de los sesenta que una vez depuesto el horizonte de la revolución desarrollan actitudes propias de un “cinismo ilustrado”. Frente a la expansión de la “falsa conciencia ilustrada”, que particularmente ha sido descrita y criticada por Peter Sloterdijk en su *Crítica de la razón cínica*,<sup>6</sup> Habermas intenta salvar—más allá de la Teoría Crítica— el potencial emancipatorio de la razón que para él es la condición fundamental de la democracia política.

Para la Teoría Crítica clásica, Auschwitz constituye sin discusión el punto más álgido de la ruina moderna. La defensa de la modernidad no sería sino participar en la instrumentalización de los “deseos” y en la aniquilación de la vida individual de la cultura de masas. Moderno es, para Adorno, algo así como el gusto “populachero” por lo excesivamente grande, por lo superlativo, por la cantidad, por lo semejante, por lo más fácil—simplificado—, por lo “vivo”, tal cual, totalmente crudo.

Nuestro tiempo es el de la agonía del individuo, uniformidad, horarios, naciones, Estados, sufragio. No hay lugar en su teoría para optimismo democrático sería falso. Todo lo que queda es el pensamiento negativo, aun cuando para ello haya de sacrificarse la filosofía misma, porque ello significaría precisamente lo contrario, mantenerla viva.

La realidad provocada por la racionalidad industrial es, para Adorno, la causa fundamental de su crítica de la razón y al mismo tiempo el fundamento del giro hacia la teoría estética y negativa de sus últimas obras.

Para Habermas, de forma distinta, esta misma realidad da pie al desarrollo de la teoría crítica de la sociedad, en su pensamiento, bajo la forma de una teoría sociológica del lenguaje. El distanciamiento crítico del autor de la Teoría de la Acción Comunicativa del enjuiciamiento de la razón de Adorno y Horkheimer no deja, sin embargo, de ser problemático en el contexto de la Alemania contemporánea en la que vuelve a cobrar fuerza el nazismo, por lo demás, siempre latente. Sus tesis sobre el lenguaje y la comunicación como medio

<sup>6</sup>Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Taurus, 1989, dos vols.

de emancipación y consenso, su salida teórica a la crisis de la modernidad y la disolución de la encrucijada de las tesis del pensamiento clásico frankfurtiano, se convierten pese a sus buenas intenciones en la razón funcionalista de la que pretende diferenciarse, lenguaje positivo, apología del convencionalismo. Pues si bien es verdad que un rasgo de la especificidad humana es que todos hablamos, lo es asimismo que por debajo de lo hablado yace, para decirlo con John Ashbery, "lo conmovedor que no quiere mudar, los significados manidos, desaliñados y simples como un 'piso desgastado' ". Dicho de otra manera, la teoría de la acción comunicativa pese a su sofisticada elaboración no es todavía una alternativa ni al paradigma del trabajo como categoría central de la teoría crítica ni a su explicación del acaecer como dominio social sobre la naturaleza. La discusión continúa y no deja de seducir la intención de salirse de ella.