

Dos diseños de Teoría crítica. Una mirada científica cultural

Two designs of the Critical Theory. A scientific cultural look

 **Oliver Kozlarek**
Universidad Vechta - Germany
Vechta, Germany
oliver.kozlarek@uni-vechta.de

RESUMEN

El artículo parte del supuesto de que las teorías tienen diferentes *diseños*. Por *diseño teórico* se entiende a la forma en que una teoría se presenta en el mundo exterior. Una de las particularidades de la Teoría crítica es que busca insertarse en el mundo no exclusivamente académico, aspirando siempre a tener un impacto en las realidades políticas y sociales. Sin embargo, el grado de éxito depende no sólo de la voluntad de los respectivos teóricos, sino también de los diseños teóricos. Aquí se distinguen dos: mientras que el diseño normativista, representado sobre todo por Jürgen Habermas y Axel Honneth, se limita a un ámbito académico, el diseño crítico de Adorno justifica el trabajo teórico precisamente sobre la base del contacto de la teoría con las realidades políticas y sociales concretas. En este artículo se hace referencia sobre todo a algunas de las conferencias de Adorno que se han recogido en el volumen más reciente de sus *Obras póstumas* (*Nachgelassene Schriften*). El objetivo es mostrar que el “diseño crítico” ofrece mejores posibilidades para intervenir en el espacio público.

Palabras claves: Teoría crítica, diseño teórico, T. Adorno, J. Habermas, A. Honneth

ABSTRACT

The article starts from the assumption that theories have different *designs*. By *theoretical design* I mean the way in which a theory presents itself to the outside world. One of the particularities of Critical Theory is that it seeks to insert itself into the not exclusively academic world, always aspiring to have an impact on the political and social realities. However, the degree of success depends not only on the will of the respective theorists, but also on the theoretical designs. Here I will distinguish two. While the normative design, represented above all by Jürgen Habermas and Axel Honneth, is limited to an academic field, Adorno’s *critical design* justifies the theoretical work precisely on the basis of the contact of theory with the concrete political and social realities. In this article I refer above all to some of Adorno’s lectures that have been collected in the most recent volume of his *Posthumous Works* (*Nachgelassene Schriften*). The aim is to show that “critical design” has better chances to intervene in the public sphere.

Keywords: Critical Theory, theoretical design, T. Adorno, J. Habermas, A. Honneth

1. INTRODUCCIÓN

Lo que domina a los debates sobre la Teoría crítica desde hace algunas décadas es la pregunta por las orientaciones normativas. El proyecto teórico de Jürgen Habermas, puede decirse, es paradigmático en este sentido. Su objetivo ha sido conectar decididamente la reflexión normativa con una teoría sobre los principios de la vida social. De esta manera, Habermas pretendía contrarrestar una supuesta falta en las articulaciones normativas por parte de la así llamada “primera generación” de la Escuela de Frankfurt y, sobre todo, la “crítica radical” que él encontraba en la obra de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. “Desde sus inicios la Teoría crítica ha laborado sobre la dificultad de justificar sus bases normativas; desde que Horkheimer y Adorno llegaron a un giro hacia la crítica de la razón instrumental a principios de los años 40 esto se nota de manera drástica” (Habermas, 1981, p 500).

La propuesta de Habermas es bien conocida: se condensa en la idea de una racionalidad comunicativa que debe orientar a las formas de la convivencia social y política. Pero, justamente, una de las virtudes de la Teoría crítica de Habermas es: su apuesta por una “crítica inmanente” con un compromiso por “extraer” las orientaciones normativas de las realidades políticas y sociales dadas, pudiera conducir a un conformismo que socava las ambiciones de la crítica.

A pesar de su declarada disidencia con Habermas, la propuesta para una nueva Teoría crítica adelantada por Axel Honneth desde los años 1990 reafirma, en principio, la intención de Habermas. También Honneth cree que los arreglos normativos se arraigan en los principios de las relaciones intersubjetivas. Pero, a diferencia de Habermas, Honneth no las limita conceptual y teóricamente a la comunicación, sino que conduce su aparato conceptual a través de una fuerte influencia del pensamiento del joven Hegel hacia una sofisticada teoría moral del reconocimiento.

Apoyándome en algunas ideas desarrolladas por Michael J. Thompson sobre las respectivas construcciones teóricas, quisiera preguntar por las consecuencias del “diseño teórico” que Habermas y Honneth comparten y que llamaría “diseño normativista”. Con la terminología del “diseño teórico” me refiero a la visibilidad de una teoría en los espacios sociales y culturales en un sentido más amplio, es decir: más allá de una comunidad de expertos. Mi tesis es que el “diseño normativista” convirtió a la Teoría crítica en un lugar con poca visibilidad política y social y con poca utilidad crítica por tres razones: por un exagerado énfasis en los debates filosóficos y teórico-sociales demasiado abstractos, por la falta de conectar con los movimientos sociales y políticos de la izquierda y –relacionado con lo anterior– por “inmunizarse” en contra de la crítica de las realidades políticas, sociales, económicas y culturales concretas.

Ahora bien, ante una agudizada conciencia de crisis, como la que se está desarrollando hoy día en todas partes del mundo, hace falta una teoría crítica que no se autolímite a un ámbito exclusivamente académico, justificando decisiones normativas a través de debates filosóficos y teórico-sociales esotéricos, sino que reclame su lugar en los debates públicos, involucrándose con las experiencias de alienación que hacen las personas. Hace falta, entonces, un compromiso más decidido con la crítica despiadada de nuestras sociedades tal como la encontramos en los trabajos de la primera Escuela de Frankfurt.

Llamaría este modelo teórico el “diseño crítico” precisamente por su énfasis en la crítica de la sociedad y de sus diversas expresiones culturales. Al centrarme sobre todo en algunos trabajos marginales de Adorno quiero mostrar cómo su Teoría crítica conecta con un público no exclusivamente académico, poniendo especial énfasis en el hecho de que las intervenciones públicas de Adorno (Adorno, 2019) se hacen valer de la sociología, de tal manera que en una terminología más actual pudiéramos decir que la de Adorno ha sido una “sociología pública” (Burawoy, 2008).

Pero también argumentaré que la Teoría crítica de Adorno es todo menos normativamente desorientada. De hecho, es posible encontrar en ella una orientación en una suerte de “humanismo crítico” en la que también Max Horkheimer debe haber pensado cuando escribió las siguientes palabras: “El humanismo en el presente despliega la crítica de las formas de vida bajo las cuales la humanidad está ahora pereciendo [...]” (Horkheimer, 1988, p. 201).

Metodológicamente el trabajo no pretende ser filosófico en un sentido estricto, pues no busca interve-

1 El tema del Humanismo crítico desarrollo con más detalle en Kozlarek, 2020.

nir en los debates acerca de los conceptos normativos. Tampoco es un trabajo teórico social porque no procura llegar a un diagnóstico de las sociedades contemporáneas. Se trata de un ejercicio científico cultural. Me refiero aquí al uso de esta palabra en la tradición alemana de *Kulturwissenschaften*. El objetivo de la investigación científica cultural consiste en observar y comprender los procesos culturales en su interacción con los demás ámbitos de la vida social. La investigación científica cultural lo hace desde una perspectiva transdisciplinaria, con un alto grado de reflexividad y con la conciencia de ser parte de la cultura que estudia. (Rüsen 2000) Teoría crítica representa, en este sentido, un objeto de estudio privilegiado ya que ella puede entenderse como un esfuerzo científico cultural.²

2. UNA CRÍTICA AL “DISEÑO NORMATIVISTA” DE LA TEORÍA CRÍTICA

Una de las críticas más retadoras de las variantes actuales de la Teoría crítica, en la que me quiero apoyar aquí, proviene, sin lugar a duda, de la pluma del filósofo estadounidense Michael J. Thompson. En *The Domestication of Critical Theory* (2016), Thompson se dirige, sobre todo, en contra de las transformaciones de la Teoría crítica que se originan en las obras de Jürgen Habermas y de Axel Honneth.

En comparación con la así llamada primera generación de la Escuela de Frankfurt, Thompson observa en estos dos autores un cambio paradigmático esencial determinante para la posibilidad de la crítica y que se manifiesta en un giro desde una teoría orientada en Marx y Weber hacia una suerte de “neo-idealismo” pre-hegeliano. Thompson, explica:

En el centro del paradigma Marx-Weber de la Teoría crítica se encuentra la premisa de que las formas de socialización e integración social están conformadas y afectadas por formas concretas de dominación extractivas que impregnan no sólo las relaciones económicas, sino también las relaciones sociales racionalizadas de las esferas no económicas de la vida y la conciencia que proporciona una base no racional (pero sin embargo *racionalizada*) para la aceptación voluntaria de la autoridad y la generación de patologías sociales y personales (2016, p. 17).

Dicho de otra manera: las teorías críticas que se orientan en el “paradigma Marx-Weber” no sólo presuponen que la vida social del ser humano solamente se puede entender tomando en cuenta las condiciones históricas concretas del orden político y social, sino también de que éstas determinan las formas del pensamiento y de la producción de conocimiento, de tal manera que reproducen “las formas del poder social” y los “sistemas de valores” –o, dicho de manera más general: las estructuras psicológicas y culturales que garantizan la reproducción de las condiciones políticas y sociales dadas–.

El nuevo “paradigma neo-idealista” de la teoría crítica se distingue en que coloca,

[...] el énfasis en las formas epistémicas y simbólicas de acción y las dimensiones de integración social y las ve como constitutivas de la conciencia. Trata de revelar dentro de la acción social las capacidades de crítica e identificar las patologías sociales sin referencia al papel fundamental que desempeñan las relaciones económicas (Thompson, 2016, p. 17-18).

Los casos de las Teorías críticas de Habermas y de Honneth son característicos en este sentido. Como es bien sabido, según dichas teorías, las orientaciones normativas a partir de las cuales se proyecta la crítica de las sociedades actuales se encuentran arraigadas en las estructuras comunicativas a través del habla, en el caso de Habermas, y en las estructuras básicas de la socialidad humana que Honneth relaciona con las diferentes formas del reconocimiento. Dicho de otra manera: lo que sugieren estas dos teorías es que estas estructuras básicas de la sociabilidad humana pueden ser obstruidas por las condiciones políticas y sociales adversas –como por ejemplo a través de la famosa “colonialización del mundo de la vida” en la

² Cabe recordar en este contexto que Jörn Rüsen asigna a las ciencias culturales objetivos que se asemejan a los de la Teoría crítica y que él resume en las siguientes palabras: “comprender” (*Verstehen*), “crítica” (*Kritik*) y utopía (*Utopie*). (Rüsen, 2000).

teoría de la acción comunicativa de Habermas (1981)-; sin embargo, ellas quedan intactas y en cualquier momento son, por lo menos teóricamente, accesibles y disponibles como recurso para la crítica de las condiciones sociales dadas.

Ahora bien, para Thompson las teorías de Habermas y de Honneth no se desarrollan de acuerdo con necesidades teóricas intrínsecas. Sus respectivas teorías críticas no representan consecuencias solamente de reflexiones teóricas más agudas o más sofisticadas, sino que a ellas le anteceden decisiones teóricas y –no en última instancia– políticas que no se pueden ignorar. A nivel teórico prevalece una decisión en contra de la orientación marxista que define los momentos anteriores de la Teoría crítica y de acuerdo con la cual la comprensión de la acción social se veía reducida a una suerte de acción instrumental, dando –de esta manera– también preferencia a una comprensión social funcionalista. En este contexto, un elemento fundamental para la reorientación teórica juega la decisión de colocar al pensamiento del pragmatista estadounidense George Herbert Mead en un lugar privilegiado en sus respectivas arquitectónicas teóricas. Thompson piensa que es justamente la decisión a favor de la teoría de Mead –la cual, Thompson entiende como “columna vertebral” (*backbone*) de las construcciones teóricas tanto de Habermas como de Honneth (Habermas, 1981; Honneth, 1992)- la que proporciona la posibilidad de una comprensión de la vida social que parte de la existencia de principios ahistóricos de la “*sociation*”. La meta es lograr una concepción de acuerdo con la cual las relaciones intersubjetivas condicionen la vida social de los seres humanos y de esta manera centrar la Teoría crítica normativamente en una teoría de acción social. La importancia de esta temática en el intento de rearticular a la Teoría crítica por parte de Jürgen Habermas se manifiesta en la teoría de acción comunicativa. Honneth parte, en principio, de la misma idea, pero coloca a los principios básicos de la socialidad humana no solamente en la acción comunicativa, sino en las diferentes formas del reconocimiento de las que algunas se ubican en un plano anterior de la comunicación lingüística. Thompson concluye su diagnóstico con las siguientes palabras que si bien se refieren a Honneth también serían extensivas a Habermas: los dos se caracterizan por un tipo de teoría,

(q)ue aísla los procesos intersubjetivistas de acción social que, sin embargo, están desprovistos de las fuentes materiales y estructural-funcionales de poder social que los conforman y orientan. Por lo tanto, el neo-idealista invierte la potencia crítica en estas formas abstractas de acción social –por ejemplo, la comunicación, el discurso, el reconocimiento– y cree que poseen un poder crítico contra las patologías sociales y para promover una comunidad más humana y racional. (Thompson, 2019, p. 566)

Las consecuencias políticas que resultan de estas decisiones teóricas son evidentes: las nuevas Teorías críticas eliminan casi por completo lo que para la primera generación de la Escuela de Frankfurt había sido esencial, a saber: la crítica de las estructuras de dominación. Según Thompson, de esta manera Habermas y Honneth “domesticaron” la Teoría crítica. Al presuponer la posibilidad de fijar en un sentido positivo las orientaciones normativas, estas teorías se convirtieron en teorías morales e incluso en teoría política que reproduce, a final de cuentas, los valores establecidos y las estructuras de dominación en las sociedades actuales. “En efecto, [...] el neo-idealismo permite de hecho la persistencia de la dominación social y es incapaz de contrarrestar sus efectos en la vida social, cultural y política” (Thompson, 2016, p. 33).

Finalmente, quisiera advertir algo más. Creo que al establecer una teoría de los principios normativos de socialidad humana que se puede o no orientar a las prácticas políticas y sociales concretas, pero que quede virtualmente intacto a pesar de las condiciones políticas y sociales adversas, la Teoría crítica está construyendo la ilusión de una suerte de “espacio sagrado” al cual tenemos acceso por lo menos intelectualmente cuando abstraemos de las relaciones reales de dominación. Al sugerir la existencia de este espacio, la Teoría crítica se convierte, quizá sin querer, en un elemento de una construcción ideológica que paradójicamente subvierte la crítica de las sociedades modernas. La Teoría crítica se entendería entonces como un nicho en el cual el mundo parece estar todavía en orden, mientras el mundo a su alrededor se está insalvablemente desmoronando cada vez más.

Creo que evitar esta ilusión era justamente uno de los grandes logros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. El carácter derrotista que muchos pensaron detectar en esta tradición de la crítica es

solamente uno de los aspectos de su legado. Otro, sin embargo, es el de haber contribuido a una *práctica de la crítica* permanente, comprometido hasta las últimas consecuencias con una sospecha infalible de las sociedades modernas en todas sus expresiones. Quizá una de las frases más emblemáticas de Adorno que resume este compromiso es la siguiente: “No cabe la vida justa en la vida falsa” (Adorno, 2001, p. 37). Interpreto esta frase también como un gesto de una enorme modestia teórica, ya que también implica que la Teoría crítica no representa un mundo alternativo. Dicho de otra manera, y apoyándome nuevamente en las palabras de Thompson antes citadas, se puede decir que mientras la Teoría crítica actual “promueve una comunidad más humana y más racional” (Thompson, 2016, p. 33), así como la ilusión de poder alcanzarla, la vieja Escuela de Frankfurt se dedicaba, sobre todo, a hacer visible cómo la Razón y lo humano se subvierten incansablemente.

3. EL “DISEÑO CRÍTICO” DE LA TEORÍA CRÍTICA

Lo anterior significa también que no se pueden esperar directrices positivas de cómo cambiar la sociedad o de cómo hacer la revolución. Por lo menos Adorno y Horkheimer no eran revolucionarios con programas políticos elaborados. Como Stefan Müller-Doohm ha subrayado una vez más: la autocomprensión de Adorno como intelectual público se basaba categóricamente en la convicción de que no quería “transmitir un significado positivo interpretando el mundo o incluso abogar por un programa político, por muy progresista que sea” (Müller-Doohm, 2009, p. 140).

Sin embargo, creo que esto no significa que los representantes de la primera generación hayan abandonado la ambición de cambiar las cosas en un sentido práctico. Aparte de entender el trabajo teórico y filosófico siempre ya como una suerte de práctica, sus intervenciones en el espacio público manifiestan que Adorno debía haber pensado algo muy parecido a lo que el filósofo alemán Volker Gerhardt expresa en un libro reciente:

Después de todo, el hombre está tan convencido de sí mismo en su capacidad de entrar en sí mismo y compensarse a sí mismo [...] que primero hay que recordarle que ya está conectado con su conciencia en un ámbito de la esfera pública que lo une con sus pares. Es el *homo publicus*, un ser que incluso sigue girando hacia el mundo en su interior, que depende de la presencia de sus semejantes en todas sus realizaciones esenciales, en el pensar, en el hablar, en el saber y en la fe, en el reír y en el llorar y sobre todo en su productividad artificial, que hace posible tanto la co-realización como la contradicción. (Gerhardt, 2019, p. 21)

Posiblemente, Adorno habría sospechado también de este intento antropológico de definir positivamente algo así como la naturaleza humana como *homo publicus*. Pero creo que su propio pensamiento no pudo estar tan alejado del de Gerhardt. Por lo tanto, me gustaría mostrar –utilizando algunos textos marginales de Adorno, que se remontan a conferencias que éste dictó después de su regreso a Alemania ante un público no exclusivamente académico (Adorno, 2019)- que él podría haber entendido su propio trabajo en el espacio público como una posibilidad no solamente de intervenir (*eingreifen*), es decir: no sólo como una práctica política y social, sino también como contribución a la restitución de lo humano cuya pérdida la Escuela de Frankfurt se dedicaba a hacer visible (véase Heins, 2012).

Un aspecto importante radica en la convicción de la misión educativa de las ciencias sociales y sobre todo de la sociología, así como la idea de que esta misión realmente se puede justificar a través de una suerte de humanismo que me gustaría llamar “humanismo crítico”.

4. LA ESFERA PÚBLICA Y LA SOCIOLOGÍA AL SERVICIO DE LA HUMANIDAD

Los representantes de la Teoría crítica no siempre han estado convencidos de la eficacia pública de sus ideas. Cuán diferente debe haber sido la confianza en ser percibido, está documentado hoy en día en su libro más famoso: en su forma actual, la *Dialéctica de la Ilustración* contiene tanto el “Prefacio” (*Vorwort*) de la primera publicación del libro de 1947 como el “Zur Neuauflage”, un nuevo prefacio que fue escrito para la segunda edición de 1969. Así pues, mientras que Horkheimer y Adorno esperaban a finales del decenio

de 1940 poca atención pública y veían su libro como un “mensaje en una botella”, la segunda edición está bajo una estrella mucho más favorable. La “Escuela de Frankfurt” está en ciernes, y su influencia en un público más amplio, no sólo académico, es ya un hecho.³

Con el ejemplo de Adorno, quiero mostrar ahora que la creencia en una vinculación intrínseca entre un ideal de la vida y la posibilidad de realizarla política y socialmente fue acompañada por la comprensión simultánea de que esto sólo fuera posible en un espacio público que resista las tendencias totalizadoras de la sociedad. Sin embargo, en los primeros años de la República Federal, Adorno se veía a sí mismo como alguien que buscaba su tarea justamente al tener que crear primero esta esfera pública. Comparando a Adorno y Habermas, Lydia Goehr afirma que:

Si, para utilizar los términos normativos de Jürgen Habermas, una sociedad democrática apoya una esfera pública racional y comunicativa en la que el debate y la deliberación pueden tener lugar libremente, entonces lo hizo para el profesor de Habermas, Adorno, sólo como resultado histórico de una crítica y reeducación continuas de la opinión pública expresada. No se puede presuponer la razón, la libertad y, de hecho, la comunicación. (Goehr, 2005, p. 15)

Esta afirmación pedagógica de las intervenciones de Adorno en la esfera pública que se destaca aquí puede ser legítimamente imputada, pero no debe ser malinterpretada como paternalista. La intención de Adorno más bien parece haber sido ponerse a sí mismo, y sobre todo su experiencia sociológica, al servicio de la gente.

Adorno lo deja claro en su conferencia “El concepto de educación política” del 1 de febrero de 1963. Aunque el concepto de educación política se asigna generalmente a las ciencias políticas, la conferencia de Adorno es llamativa en el sentido de que contradice la división de trabajo convencional de las disciplinas académicas. Para él, la educación política es una parte esencial del campo de competencia de la sociología. Hay dos razones para ello: una empírica y otra sustantiva. La razón empírica es revelada por Adorno en un estudio realizado en el Instituto de Investigación Social (IfS), en el que se constata que,

(e)n las pocas clases en las que la instrucción de estudios sociales incluye categorías y cuestiones sociológicas reales, es decir, en las que se aborda el verdadero juego de fuerzas en la sociedad en lugar de las categorías formales de procedimiento [...], la proporción de demócratas convencidos entre los estudiantes es notablemente mayor que en las clases en las que no se imparte esa instrucción de estudios sociales tan acentuada desde el punto de vista sociológico. (Adorno, 2019a, p. 381)

La razón de fondo sirve para explicar esta declaración. Lo político no puede entenderse si no se percibe como parte de los procesos sociales de una sociedad. Adorno insiste en esto justo al principio de la conferencia:

Lo que quiero hacer hoy es en realidad algo muy modesto. Quisiera hacerles comprender que su educación política no debe contentarse con el mero aprendizaje de las reglas de procedimiento político o del sistema de partidos o del curso de la administración política o de cualquier otro fenómeno de este tipo [...], sino que, para llegar realmente a una comprensión viva de la política, [...] hay que pensar socialmente, hay que pensar sociológicamente [...]. (Adorno, 2019a, p. 377)

3 Como han puesto de manifiesto diversas publicaciones de los últimos años, este momento había llegado con el regreso del exilio a la joven República Federal. Desde la “Crónica” de cuatro volúmenes de Wolfgang Kraushaar (1996) y el libro publicada en 1999 por Clemens Albrecht sobre “la fundación intelectual de la República Federal”, hasta obras más recientes como *Der lange Sommer der Theorie* de Philipp Felsch, en la que un capítulo se titula “Bundesrepublik Adorno” (véase Felsch, 2016), o el libro de Heinz Bude *Adorno für Ruinenkinder* (2018), el impacto duradero de la Escuela de Frankfurt en el público alemán se hace visible.

Así pues, la política no se entiende como una institución tecnocrática-administrativa que puede ser aislada, sino que está integrada en los procesos y la dinámica de la sociedad en su conjunto.

Visto de esta manera, la separación de la política y la sociedad no sólo sería un problema para la comprensión científica, sino también para la conciencia política de los propios ciudadanos. Aún más: podrían esperarse experiencias de “alienación”, “objetivación” o “cosificación” produciendo efectos deshumanizantes. A Adorno le interesaba en este contexto que estos efectos se pudieran medir justamente a través de tendencias de “personificar” ámbitos de la vida política y social. De tal manera que, mientras más avanza la deshumanización, “más la gente tiende a humanizar para su propia conciencia el mundo en el que de otro modo casi moriría congelada, para presentar el mundo deshumanizado como si fuera un mundo humano, que depende directamente del hombre” (Adorno, 2019a, p. 378). Adorno observó que esto se hace principalmente a través de procesos de “personificar” funciones políticas, de los cuales el presidencialismo en los Estados Unidos sería uno de los ejemplos más claros.

Por muy comprensibles que sean a primera vista esas reacciones, son contraproducentes, especialmente para la realización de una sociedad democrática, porque sólo compensan aparentemente la humanidad que falta en la coexistencia de las personas mediante una especie de humanización sustitutiva. En realidad, sin embargo, logran la desviación de un interés potencialmente político: “Y entonces algunas figuras prominentes se vuelven increíblemente importantes, como si se tratara de qué persona desempeña tal o cual papel en la política” (ídem). Las verdaderas funciones sociales, la distribución social real del poder y los conflictos sociales y políticos reales resultantes quedaron ocultos tras las luchas entre los actores políticos. Por lo tanto, la personificación no es una solución al problema; por el contrario, puede aumentar el sentimiento de alienación, porque la gente sigue sintiéndose excluida de la participación real en las decisiones políticas.

Pero Adorno ya entendía en los años 1960 que son precisamente estas experiencias de exclusión las que ahora están siendo asumidas, manipuladas e instrumentalizadas por ciertos grupos políticos. Uno de los principios más importantes del fascismo, por ejemplo, fue y es sugerir a los excluidos que pertenecen a un pueblo o una comunidad, pero sin permitirles realmente participar en el poder político y económico. Asimismo –y Adorno llama la atención sobre esto con especial énfasis–, está el hecho de que principalmente bajo el fascismo y el nacionalsocialismo, además de la ideología del pueblo y la comunidad, se cultivaba un extraño culto a la élite, que de todos modos no daría ninguna oportunidad a los ideales de una distribución horizontal más justa de los poderes políticos y económicos.

Adorno resume el resultado de sus reflexiones en el siguiente alegato:

Damas y caballeros [...] no deben equiparar la forma política bajo la que vivimos con la conciencia social real del pueblo. Se puede vivir en democracia y, sin embargo, según la propia conciencia, se puede seguir estando completamente dominado por ideas y formas que son incompatibles con la democracia, incluso si se profesa a favor de ella, como mucha gente lo hace hoy en día. (Adorno, 2019a, p. 380)

La actualidad de estas tendencias no podría ser más clara: desde hace algunas décadas, las corrientes políticas de identidad han vuelto a aumentar, declarando a “los otros” respectivos –de nuevo judíos, pero también musulmanes, refugiados, etc.– como la causa de sus propias experiencias de alienación. Y hay algo más que parece muy actual hoy en día: cuanto mayores son las frustraciones del grupo de los “elegidos”, más violentas son las reacciones contra los “otros”.

En una conferencia que Adorno pronunció en 1951 bajo el título “La actualidad de la sociología” subrayó que una ideología como el nacionalsocialismo, que se basaba en la segregación, debía estar impulsada en última instancia por un profundo temor, un temor:

(a) lo que podríamos llamar la autodeterminación de la sociedad. El temor de que en el mismo momento en que las personas tomen conciencia de la conexión que existe entre ellas y que prevalece en la producción y reproducción de sus vidas que, si las personas pudieran tomar conciencia de estas conexiones, entonces ese mismo sistema despótico tendría que colapsar como un castillo de naipes [...]. (Adorno, 2019a, p. 31)

Estas “conexiones” que Adorno asumió entre las personas, los vínculos sociales que evoca aquí, contradicen todas las ideas e imaginarios políticos de la identidad. Adorno no creía en identidades culturales, nacionales o incluso étnicas, sino en una socialidad humana que precedía a cualquier identidad. Pero esta socialidad tampoco la entendía Adorno como un resguardo abstracto de principios de interacción humana, normativamente cargados. Más bien lo debe haber comprendido como algo que remite a un proceso de construcción permanente y que involucra en nuestras sociedades modernas una esfera pública crítica.

Nuevamente parece que para Adorno la sociología figura como una ciencia privilegiada en este contexto:

Y si me permite decirle lo que me parece, en cualquier caso, la tarea de una sociología significativa por sí sola, sería despertar la conciencia de las condiciones sociales objetivas y difundir esta conciencia de las condiciones sociales objetivas también entre la gente. (2019a, p. 383)

Ya en 1951 Adorno tenía una visión similar e incluso hablaba de una “determinación humana” de la sociología (Adorno, 2019b, p. 34). Pero con este objetivo la sociología sólo podría cumplir si pudiera hacer accesibles sus hallazgos al público en general.⁴

En resumen, puede decirse que después de su regreso del exilio en los Estados Unidos Adorno abogó por una sociología que no quiere verse a sí misma como una ciencia esotérica, sino que se supone que cumple dos propósitos fundamentales en y a través de su uso discursivo-público. Por un lado, Adorno le asigna una tarea crítica de ideología tratando de revelar los verdaderos conflictos políticos y sociales. Por otro lado, la sociología debería revelar una verdad que se oculta a la gente en nuestras sociedades contemporáneas: la constitución absolutamente social de la existencia humana.

Como era de esperar, Adorno se niega a dar una respuesta positiva a la pregunta de cómo debería ser mejor una sociedad. Tampoco responde a la pregunta por las estrategias políticas; como ya vimos, no está desarrollando ningún programa político. Y, sin embargo, los discursos citados aquí no dan testimonio de un espíritu resignado. Por el contrario, revelan una empatía política-social que reflexiona sobre la función política y social de la esfera pública (cf. Söllner, 2020) en la que los residuos de la humanidad se revelan en contra de condiciones cada vez más inhumanas. Aunque Adorno creía que su época era más bien la de la resistencia:

(h)ay momentos y situaciones en los que los programas positivos están desacreditados o no tienen perspectivas de realizarse, en los que incluso la verdadera política, es decir, la que sirve al concepto de una verdadera sociedad, se ha contraído en la resistencia. (Adorno, 2019a, p. 386)

Sin embargo, esta resistencia no podía prescindir del todo de un pensamiento positivo. Los rayos de esperanza, de los que según Adorno todavía se pueden observar en la vida social, se originan en las chispas de una “humanidad real”, sobre la que la Teoría crítica también quiso llamar la atención como voy a argu-

4 Para Adorno, el trabajo de la sociología en la esfera pública es importante sobre todo por su valor científico. Adorno asigna un valor mucho mayor a la intervención de la ciencia en la esfera pública que a la “opinión” (pública) (*öffentliche Meinung*). En un ensayo recientemente publicado, escribe: “Tener una opinión, juzgar, es ya hasta cierto punto cerrarse a la experiencia y tiende al delirio [...]” (Adorno, 2019c, p. 114).

mentar a continuación.

5. ¿QUÉ SIGNIFICA “HUMANIDAD REAL”?

Ya en el prefacio de la primera edición de la *Dialéctica de la Ilustración* hay una pista que proporciona información sobre la preocupación de Horkheimer y Adorno: “Lo que teníamos en mente era, de hecho, nada menos que la comprensión de por qué, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, la humanidad se está hundiendo en un nuevo tipo de barbarie” (Horkheimer & Adorno, 1990, p. 1). Esta frase se ha citado a menudo, y a menudo la palabra “barbarie” parece tener un atractivo especial (Miller & Soeffner, 1996). Se sospecha que el juicio irreconciliable de la historia de la civilización, por el que se dice que la Teoría crítica se ha mantenido, se condensa en ella. Rara vez, sin embargo, se pregunta qué podrían haber querido decir los dos autores con “condición verdaderamente humana”. Esta pregunta será examinada aquí.

Una frase de la segunda edición de la *Dialéctica de la Ilustración* de 1969 vuelve a ser reveladora: “El pensamiento crítico que no se detiene ni siquiera ante el progreso exige hoy en día el partidismo por los residuos de la libertad, por las tendencias hacia la humanidad real, aunque parezcan impotentes ante el gran tren histórico” (Horkheimer & Adorno, 1990, p. 9). Si seguimos las “tendencias hacia la humanidad real” en los escritos de la Escuela de Frankfurt, las encontramos nuevamente sobre todo en la obra de Adorno. Aquí también sus conferencias públicas no exclusivamente académicas son particularmente reveladoras.

A continuación, quisiera referirme a una conferencia de Adorno que ha estado disponible en forma publicada durante varios años (2004), pero que ahora también ha sido reeditada (2019d). La conferencia es interesante, entre otras cosas, porque reúne diferentes hilos intelectuales, en cuyas interfaces la relación “humano-naturaleza” se convierte en el tema. Es la conferencia “Kultur und *Culture*” de 1957.

Como el título sugiere, Adorno está interesado en comparar la comprensión de la cultura en Alemania con la de los Estados Unidos, donde ha pasado 10 años en el exilio. Al hacerlo, primero intenta definir el concepto de cultura en términos generales remontándose a la palabra *colere* de origen latín. Señala que el contexto en el que se utiliza la palabra originalmente pertenece al campo de la agricultura, y que aquí significa sobre todo “cuidado”. Esta aclaración es importante para Adorno, entre otras cosas porque recuerda inmediatamente después que la “cultura”, en un sentido más general, siempre se refiere a “la confrontación del hombre con la naturaleza” (Adorno, 2019d, p. 156). La cuestión que sigue a esta afirmación es de gran actualidad, pero debe haber sido ya un tema de discusión para Adorno en su juventud académica (Adorno, 2003), y finalmente se convierte en la pauta sobre la que se orienta también la *Dialéctica de la Ilustración*: a saber, la cuestión de qué tipo de relaciones entre la cultura y la naturaleza se dan especialmente en las sociedades modernas. Podría afirmarse aquí que para Adorno cultura siempre significa algo así como “el dominio del hombre sobre la naturaleza en el sentido de su control” (Adorno, 2019d, p. 156), pero que las formas en que esta circunstancia afecta a la vida social pueden variar.

Refiriéndose al ejemplo de los Estados Unidos, Adorno pensaba ahora que cabría un concepto de cultura, que podría entenderse sobre todo como “diseñar a la realidad” en un sentido estratégico, por lo que se presupone la disponibilidad absoluta de la naturaleza como recurso y se elimina en gran medida el aspecto del cuidado de la naturaleza. La forma de tratar los bienes materiales es esclarecedora en este contexto. Adorno distingue dos aspectos a este respecto. Por una parte, utiliza la imagen de la “tierra de leche y miel” en relación con la aparentemente interminable abundancia de bienes en los supermercados, que no existían todavía en Alemania a finales de los años 50:

Sólo tienen que pasar por un así llamado ‘supermarket’ americano, uno de esos mercados gigantescos, como los que se encuentran sobre todo en las nuevas ciudades y centros del Oeste americano, y de alguna manera –por muy engañoso y superficial que sea el sentimiento– se *sentirán* como si ya no hubiera ninguna carencia, que todo es ilimitado, la perfecta satisfacción de las necesidades materiales en general. (Adorno, 2019d, p. 162)

De esta sensación de que ya no hay ninguna carencia material, y de la incuestionable disponibilidad de la naturaleza, Adorno cree que también surge una idea de “utopía cumplida” que se manifiesta en la vida social cotidiana a través de una llamativa forma de “tranquilidad y no agresión” que ya no existe en Europa (Adorno, 2019d, p. 163).

Por otra parte, sin embargo, Adorno señala a continuación que el prerequisite básico aquí debe ser, en efecto, la sociedad burguesa pensada e “impulsada” hasta sus últimas consecuencias y sobre todo el principio de intercambio inherente a ella. Con su interés cultural comparativo afirma: “La universalidad del sistema de intercambio significa también que todos están ahí para todos y que ningún ser humano está realmente endurecido en sí mismo y en la limitación de sus propios intereses como en nuestra vieja Europa” (Adorno, 2019d, p. 164).

Adorno no sigue aquí un argumento marxista, según el cual las condiciones de producción ya determinan la realidad social. Más bien se refiere a las diferencias en las vidas sociales cotidianas en EEUU y en Europa. La mencionada “limitación” a “los intereses propios de cada uno”, de hecho, parece estar promovida por una falsa imagen del ser humano que ha podido inscribirse en la cultura europea y según la cual se supone que “el proceso de humanización se está produciendo de dentro hacia fuera” (Adorno, 2019d, p. 165). En cambio, Adorno afirma con vehemencia, refiriéndose a Hegel, pero también nuevamente a sus experiencias en los Estados Unidos:

No nos convertimos realmente en seres humanos al realizarnos como individuos, sino al salir de nosotros mismos y en este ‘salir’ nos relacionamos con otras personas y en cierto sentido nos rendimos a ellas. Sólo a través de esta alienación o expresión nos determinamos a nosotros mismos como individuos, no regándonos como las plantas sólo para que nos convirtiéramos en personalidades educadas completas, como Wilhelm v. Humboldt, por ejemplo, esperaba que hiciéramos de acuerdo con su concepto de educación (Adorno, 2019d, p. 165).

Esta idea de una socialidad fundamental de la existencia humana finalmente lleva a Adorno de vuelta a la cuestión del orden político. Como es de esperar, no son las instituciones políticas las que están en primer plano para él, sino el espacio público, en el que Adorno afirma haber observado una “libertad de discusión” que no existe en Europa de esta manera (Adorno, 2019d, p. 166).

Aquí se cierra el círculo: partiendo de la observación de las formas cotidianas de la acción social, Adorno se refiere, por una parte, a una cierta imagen de lo humano, que corresponde al ideal fundamental de igualdad del principio de intercambio, pero, por otra parte, también a formas políticas, que no ve plasmadas en ciertas instituciones políticas, sino en una cultura pública de la discusión, que también está profundamente arraigada en la convicción de la igualdad de las personas.

He dejado de lado las críticas aquí, que por supuesto Adorno también tenía. En particular, cabe mencionar la tendencia a un alto grado de conformidad. Lo que me parece interesante, sin embargo, es que el concepto de Adorno de “humanidad real” también parece ser una respuesta a un humanismo demasiado espiritualizado, del que sospechaba porque se basaba en una falsa imagen del ser humano: el individuo encerrado en sí mismo. A esta idea Adorno se oponía con una imagen de un ser humano completamente social. Pero es problemático que esta “humanidad real” se deba a una disponibilidad absoluta de la naturaleza, porque sólo en la arrogancia del dominio de la naturaleza se fundamenta también la pérdida de la humanidad, que se produce a través del tipo de “hombre burgués” y al que se dedica la antropología de la Teoría crítica (Kozlarek, 2020).

6. CONCLUSIONES

El diseño es la forma con la que un objeto se muestra hacia el exterior. Con “diseño teórico” me refiero aquí a la forma a través de la cual una teoría se presenta en el mundo. Desde la perspectiva de la Teoría crítica no hay teorías que pueden existir independientemente de las condiciones exteriores no-teóricas de los mundos políticos y sociales. Pero la Teoría crítica no solamente reconoce que ella depende de

las circunstancias políticas y sociales concretas, sino que también entiende la relación entre el mundo académico y el mundo político y social como una relación dialógica. Es decir: la Teoría crítica no quiere y no puede entenderse como un discurso esotérico que se limita a sí mismo a un ambiente exclusivamente académico. Su “diseño crítico” se distingue más bien por un carácter claramente excéntrico, buscando la “intervención” en el espacio público a través de un discurso crítico, pero al mismo tiempo instructivo, “educador” (Heins, 2012) que pone el conocimiento de las ciencias sociales y sobre todo de la sociología a disposición de su público. En el caso de Adorno, esta misión de la crítica no se plasma de la misma manera en los trabajos filosóficos que en los discursos y las conferencias públicas, algunos de los cuales han sido reunidos en un tomo reciente de sus obras póstumas (*Nachgelasse Schriften*) (Adorno, 2019).

Las generaciones que seguían a Adorno y, como hemos visto, sobre todo Habermas y Honneth, optaron por un “diseño teórico” diferente. Ellos cambiaron el “diseño crítico” por un “diseño normativo”. No dieron preferencia a la crítica de la sociedad, sino a las justificaciones normativas a través de construcciones teóricas muy sofisticadas en el ámbito de la filosofía y de la teoría social académicas. La teoría de Habermas todavía contempla la posibilidad de los “discursos prácticos”, esto es: contribuciones a temas y debates públicos informados por las reflexiones teóricas y él mismo asume el papel de intelectual con numerosas participaciones en el espacio público (Müller-Doohm, 2005). Honneth, en cambio, parece limitarse de manera mucho más decidida a un espacio exclusivamente académico. Sin embargo, para los dos, las intervenciones públicas pertenecen a un orden claramente distinto del de la labor teórica.

En la obra de Adorno las fronteras entre el trabajo teórico y las intervenciones en el espacio público parecen ser mucho más fluidas. Un libro como *Minima Moralia* (2001) combina la crítica social con reflexiones filosóficas y teórico-sociales evidenciando que la teoría solamente adquiere sentido en el momento en el cual se involucra con los contenidos de las vidas políticas sociales concretas.

Mi argumento en este trabajo ha sido que estas diferencias no dependen de la personalidad o de la voluntad del académico, sino en gran medida del “diseño teórico”. Mientras el “diseño crítico” exige el contacto permanente con las realidades políticas y sociales concretas, el “diseño normativista” encierra a la crítica social atrás de los muros muchas veces impenetrables de las universidades.

REFERENCIAS

- Adorno, T. W. (2001). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2003). Die Idee der Naturgeschichte. In, T. W. Adorno. *Philosophische Frühschriften*. (pp. 345-365). Suhrkamp
- Adorno, T. W. (2019). *Vorträge 1949-1968*. Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2019a). Der Begriff der politischen Bildung. In, T. W. Adorno. 2019. *Vorträge 1949-1968*. (pp. 377-386). Suhrkamp
- Adorno, T. W. (2019b). Die Aktualität der Soziologie. In, T. W. Adorno. 2019. *Vorträge 1949-1968*. (pp. 30-54). Suhrkamp
- Adorno, T. W. (2019c). Meinung, Wahn, Gesellschaft. IN, T. W. Adorno. 2019. *Bemerkungen zu ‚The Authoritarian Personality‘ und weitere Texte*. (pp. 109-131). Suhrkamp
- Adorno, T. W. (2019d). Kultur und *Culture*. In, T. W. Adorno. 2019. *Vorträge 1949-1968*. (pp. 156-176). Suhrkamp
- Albrecht, C. Behrmann, G., Bock, M., Homann, H., & Tenbruk, F. (1999). *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*. Campus.
- Bude, H. (2018). *Adorno für Ruinenkinder. Eine Geschichte von 1968*. Hanser.
- Burawoy, M. (2008). What is to be done? Theses on the Degradation of Social Existence in a Globalizing World. *Current Sociology* 56(3), pp. 351-359. <https://doi.org/10.1177/0011392107088228>
- Felsch, P. (2016). *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960-1990*. Fischer.
- Gerhardt, V. (2019). *Humanität: Über den Geist der Menschheit*. C.H. Beck.
- Goehr, L. (2005). Reviewing Adorno: Public Opinion and Critique. In, T. W. Adorno. *Critical Models. Interventions and Catchwords*. (pp. 13-56). Columbia University Press
- Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Suhrkamp.

- Heins, V. (2012). Saying things that hurt. Adorno as educator. *Thesis Eleven* 110(1), pp. 68-82. <https://doi.org/10.1177%2F0725513612450498>
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung*. Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1988). "Negativer Humanismus". In, M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften, Band XIV: Nachgelassene Schriften 1949-1972*. (pp. 200-201) Gunzelin Schmid-Noerr.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. (1990). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fischer.
- Kozlarek, O. (2020). From the humanism of critical theory to critical humanism. *European Journal of Social Theory* 1-18, <https://doi.org/10.1177/1368431020960958>
- Kraushaars, W. (1996). *Die Protest-Chronik 1949 - 1959. Eine illustrierte Geschichte von Bewegung, Widerstand und Utopie*. Rogner u. Bernhard.
- Miller, M., Soeffner, H-G. (eds.). (1996). *Modernität und Barbarei: soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*. Suhrkamp.
- Müller-Doohm, S. (2005). Theodor W. Adorno and Jürgen Habermas – Two Ways of Being a Public Intellectual. *European Journal of Social Theory* 8(3), 269–280. <https://doi.org/10.1177%2F1368431005054794>
- Müller-Doohm, S. (2009). Der Intellektuelle, seine Kritik und die Öffentlichkeit: Benjamin, Adorno, Habermas. In, S. Bartmann. (eds.). *Natürlich stört das Leben ständig. Perspektiven auf Entwicklung und Erziehung*. (pp. 137- 144). VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- Rüsen, J. (2000). Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kulturwissenschaften? *Essener Universitätsreden*, Heft 4. Universität Essen.
- Söllner, A. (2020). Adorno als "Political Scholar"? *Leviathan* 48(2), 338-349. <https://doi.org/10.5771/0340-0425-2020-2-338>
- Thompson, M. J. (2016). *The Domestication of Critical Theory*. Rowman & Littlefield.
- Thompson, M. J. (2019). Honneth and Critical Theory. In, B. Best, W. Bonefeld & C. O’Kane (eds.). *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, (pp. 564-580). Sage.

AUTHOR

Oliver Kozlarek is currently teaching and researching at Vechta University in Germany. He is also a Full Professor at Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo in Morelia, Mexico where he is on leave.

Conflict of interest

No potential conflict of interest is reported by the author.

Funding

No financial assistance from parties outside this article

Acknowledgments

N/A