

LA TEORÍA CRÍTICA EN FRANCIA: ENTRE KANTISMO Y MARXISMO. UNA RECONSTRUCCIÓN

[CRITICAL THEORY IN FRANCE: BETWEEN MARXISM AND KANTISM. A RECONSTRUCTION]

*Naim Garnica **

Universidad Nacional de Catamarca, Argentina

RESUMEN: El presente trabajo intenta reconstruir la recepción de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt en el seno del pensamiento francés. Al parecer, la recepción de la teoría social frankfurtiana en Francia se encuentra relacionada a distintos pensadores que la inscribieron, durante los años 70, en las tradiciones marxista y kantiana respectivamente, o bien, en una combinación de ambas. Esta recepción supuso una forma muy particular de teoría crítica que permite analizar algunos aspectos particulares y distintivos. En este contexto, veremos que dicha recepción dará, a fines de los años 70, la imagen que Foucault immortalizará luego en algunas entrevistas y ensayos. Trataremos de reconstituir las razones por las cuales la teoría crítica en el ámbito francófono queda prendada a la herencia kantiana, ilustrada y crítica.

PALABRAS CLAVES: Ilustración-Marxismo-Modernidad- Estética

ABSTRACT: This work aims at reconstructing the reception of the Frankfurt School's critical theory in French thought. It seems the reception of Frankfurtian social theory is related to different thinkers who inscribed it, during the '70s, be it in the Marxist or the Kantian traditions, or in a combination of both. This reception entailed a very particular form of critical theory that allows for an analysis of some particular and distinctive aspects. In this context, we will see that such reception will bring, in the late '70s, the image that Foucault will immortalize later in some interviews and essays. We will try to reconstruct the reasons why critical theory, in the francophone academic world, is attached to the Kantian, Enlightened and critical legacy.

KEYWORDS: Enlightenment, Marxism, Modernity, Aesthetics

INTRODUCCIÓN

A inicio de los años 70 el marxismo francés como espacio teórico comenzó a verse cuestionado por los jóvenes que vieron, a la luz del mayo del 68, los límites para pensar una política de cambio radical y emancipadora. El ingreso de la teoría crítica se vio marcado por estos determinantes y cuestionamiento. Siguiendo la distinción realizada por Emmanuel Renault, existirían dos momentos en la recepción de la Escuela de Frankfurt¹ en Francia que comprendería desde los años 1973 hasta 1978². La primera recepción fue iniciada por marxistas como André Tosel y Jean-Marie Vincent, quienes inscriben a la teoría crítica (TC) en el marco de las discusiones marxistas de la época y su

* *Doutor en Filosofia. Universidad Nacional de Catamarca. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). m@ilto: naim_garnica@hotmail.com.*

herencia. A partir de estas consideraciones marxista sobre la TC, podemos advertir dos formas de apropiación de los textos de la Escuela de Frankfurt. Por una parte, Gérard Raullet y Paul-Laurent Assoun intentaban responder a las críticas al marxismo en su texto *Marxisme et théorie critique* sin perder de vista la referencia a esta fuente teórica. Por otra parte, Luc Ferry y Alain Renault sostenían que la teoría crítica podría constituirse como una autocrítica del marxismo. Sin embargo, como nota Renault, tales presentaciones, en apariencia opuestas, “disimulaban una estrategia común: destacar el vínculo de la Teoría Crítica con Kant antes que con Hegel, sin duda en respuesta a la descalificación althusseriana de Hegel” (RENAULT, 2007, p. 64). Y, el segundo momento, se refiere a la recepción foucaultiana de la TC. Si bien este momento es sumamente importante, creemos que es deudor de esta primera recepción que aquí pretendemos reconstruir. Nuestro trabajo, en consecuencia, se detiene en la primera determinación de la recepción que, no sin rupturas, llegará a la obra de Foucault.

Eludir las fuentes hegelianas, al igual que en el postestructuralismo, parece ser una norma de la filosofía francesa luego de 1968. Pero, en esta primera recepción de la teoría crítica, la crítica a la razón y sus efectos de dominación no serían aliados de Nietzsche y la crítica a la metafísica, sino que representaría un “regreso a Kant”. Ambas corrientes, aunque confluían en Kant, diferían en sus formas de recepción y apropiación del vínculo entre kantismo y TC. Mientras Raullet y Assoun consideraban a Kant como la clave anti-inmanentista del hegelianismo gracias a que el pensador alemán daba cuenta de la trascendencia y lo incondicionado, Ferry y Renault veían en Kant la representación de un pensamiento de lo regulado y normativo. Esto último, según estos dos autores, permite ver en la Escuela de Frankfurt un proyecto que ha tomado conciencia de sus propias aporías y límites. Frente a una interpretación de este tipo, Raullet se opondrá al considerar que esa visión auto-examinadora de la teoría crítica podría desembocar en una comprensión conservadora de la misma. Si Horkheimer y Adorno son entendidos, exclusivamente, como pensadores revisionistas del proyecto marxista, en tanto kantianos censores de la racionalidad, parece desaparecer toda posibilidad y confianza en el cambio. Raullet al volverse a las fuentes del idealismo alemán de la TC confiaba en devolverle al marxismo su potencia crítica, la cual había sido anulada por el positivismo de la necesidad racional del sistema de Hegel. Revisemos en lo siguiente los argumentos de Raullet y la recepción que se lleva a cabo de la TC. Intentaremos mostrar las razones por las cuales, en el contexto francés, el regreso a Kant se vuelve necesario discutir a los efectos de llevar a cabo una apropiación de la TC alemana.

MARXISMO Y KANTISMO EN LA TC

En su artículo “L’appel de l’histoire: la théorie critique de l’école de Francfort face au contexte français” (1982) Raullet sostiene que algunas de las causas de la tardía y mala recepción de la TC se deben a las dificultades que el marxismo vivió en Francia antes y después del Mayo del 68.³ Al parecer, el marxismo que la TC asumía en Francia debía reabsorber dos elementos que no necesariamente los críticos frankfurtianos habrían tomado, como son el existencialismo y el rol del partido socialista. Si antes del 1968 el marxismo monopolizaba gran parte de los debates intelectuales en Francia, luego, el marxismo se enfrentó a las críticas generales a la razón, la modernidad y la metafísica, conformándose con una restauración universitaria de la mano de la epistemología althusseriana. El marxismo francés, de ese modo, dejó de ser una alternativa de emancipación y se convirtió en parte de los causantes de la dominación, salvo que pueda aliarse con alguna tendencia crítica de la razón como, por ejemplo, el nietzscheanismo. La llegada al escenario intelectual

de lo que posteriormente se denominará postestructuralismo, comenzaba a reemplazar la dialéctica histórica por la economía libidinal gestada en las lecturas nietzscheanas.

Raulet describe esta situación como una paradoja. Retomando el texto de Marcuse *Contre-révolution et révolte* sostiene que las predicciones realizadas en este texto pueden emplearse a los fines de analizar la derrota electoral de la izquierda francesa y, a su vez, mostrar las limitaciones de este marxismo para ver la realidad francesa. Si Marcuse identificaba los problemas que el marxismo comenzaba a tener en relación a la articulación entre teoría y práctica⁴, el marxismo francés ofrecía un gobierno de izquierda limitado a un marxismo que se declaraba verdadero y científico mediante el althusserianismo. Raulet lo explica del siguiente modo:

Ce fut loin d'être le cas en France, si l'on excepte l'intérêt du P.S.U. pour les formes nouvelles des luttes. Pour qui attendait plus du marxisme que l'ouvriérisme du P.C. ou le dogmatisme de ceux qui le concurrencent sur sa gauche, l'après — 1968 fut, dans l'ordre de la théorie, le spectacle d'une inéluctable agonie que la restauration épistémologique et universitaire opérée par l'althussérisme parut au départ endiguer mais ne fit que favoriser en se posant comme le garant du marxisme authentique (attesté par les textes). La situation est donc celle-ci : la France s'est donnée un gouvernement de gauche au terme d'une évolution qui a scellé la mort du marxisme sur la scène théorique¹. Tout se passe du reste comme si ceci expliquait cela. (RAULET 1982:164).

Dentro de esta división entre teoría y práctica, o derrota marxista en la teoría y triunfo electoral en la práctica, la recepción temprana de la Escuela de Frankfurt comienza a presentarse. Como se puede intuir, la TC se percibe como una forma de visitar el marxismo y, por ende, participa de esta paradoja y sus límites en el contexto francés. La división entre teoría y práctica pone al marxismo como una corriente que ha producido un gobierno estatal limitado a la administración del capital y una teoría que ya no puede explicar los procesos sociales emergentes. Así, la TC de:

L'École de Francfort n'a pas été seulement rejetée parce qu'elle révisait le marxisme (ce fut, il est vrai, l'attitude du marxisme « orthodoxe » à son endroit) mais, pendant toutes les années soixante-dix, parce qu'elle dérangeait l'agonie du marxisme et les entreprises théoriques qui y contribuaient. (RAULET 1982:164)

En esta dirección, la TC se enfrenta a las dificultades que el marxismo francés tenía en la Francia de finales de los años 60. Ahora no sólo eran las fuentes hegelianas las que volvían dificultosa la recepción, sino también el contexto hostil al marxismo. De esa forma, asumía los problemas del existencialismo, el papel del partido y el monopolio de la explicación del marxismo por parte del althusserianismo como dificultades inherentes a las fuentes marxistas que la TC tiene. Si antes de 1968 el marxismo disponía de un monopolio de la explicación de la esfera política, histórica y social, posteriormente, comenzó a ser visto en su decadencia, pues es entendido como otra de las formas de la razón que impedía la expresión de las nuevas formas de manifestación social. Raulet sostiene que publicaciones como *Marx est mort* de Jean-Marie Benoist en 1970 en Gallimard ayudaron al debilitamiento del marxismo y de su materialismo histórico, al identificarlo con la tradición de una razón dominante.

Frente a esta recepción tan reductiva y, a pesar de los comentarios aquí enunciados por Raulet, podemos identificar otro tipo de recepción en sus ensayos junto a Paul-Laurent Assoun en *Marxisme et théorie critique*. En estos ensayos los autores indagan en relación al marxismo de la Escuela de Frankfurt, pero elucidan el concepto de crítica a partir de Kant. Su intención está centrada en redescubrir la TC a partir del esclarecimiento del concepto de crítica desde Horkheimer a Habermas. Ese recorrido les permite reconocer el problema de la

articulación entre materialismo y crítica como una doble dimensión que contiene dos fuentes heterogéneas y, en algunas ocasiones, problemáticas: Kant y Marx.

Esta dupla, Kant y Marx o dos racionalidades, dialéctica y analítica, creen los autores podría permitir un acceso al corazón de la TC. La intención de los ensayos concentra los esfuerzos en rehabilitar la doble influencia kantiana y marxista para reactivar en el seno del segundo lo que se habría borrado en el primero. Aunque Raulet reconoce la influencia hegeliana a partir de los estudios de Goldmann y Rubel Maximilien, cree que esto puede ser un movimiento regresivo. Por eso se remonta a la crítica de Marx, la escuela de Marburgo y la lectura de la *Crítica de la razón práctica*. Raulet indica:

Pour trancher entre les accusations de régression et la conception d'une manœuvre progressive, il convient de prendre au pied de la lettre l'idée de retour – ou recours – dont accusateurs et accusés se réclament, tout en s'opposant. Il faut remonter là où nous convoque le recours : aux années de naissance de la critique marxienne, qui sont aussi les années du grand retour à Kant de l'École de Marbourg.⁵ (RAULET 1978, p.10).

De este modo, *Marxisme et théorie critique* emprende una génesis kantiana de la TC⁶. Si bien no puede decirse que existe un recurso explícito a Kant, la crítica marxista recupera la división kantiana entre ejercicio de la razón pública y privada en las “categorías kantiennes de *publicité* et de *courage*” (RAULET 1978, p.12). Tal recuperación se lleva a cabo no en el sentido de los universales abstractos, sino en beneficio de una forma de acción social que mantiene un interés práctico. Raulet y Assoun advierten que Adorno y Horkheimer se consagran a Kant y al idealismo alemán⁷, quienes le advierten acerca de la capacidad productiva del hombre y la imposibilidad de ver que las cosas en la historia estén simplemente dadas.⁸ De este modo, la filosofía social marxista de la TC absorbe la tradición del idealismo alemán en su dimensión práctica. Raulet explica:

(...) Horkheimer lui reconnaît d'autre part, dans ce qui précisément lui conféré son caractère critique, une particulière affinité avec l'Idéalisme allemand (4) : elle considéré ce qui est donné, non comme un produit de la seule nature, mais comme l'effet du pouvoir que l'homme exerce sur elle en tant que producteur des formes que revêt sa vie dans l'histoire. Par là, dit Horkheimer, « elle se rencontre avec l'idéalisme allemand (qui) depuis Kant, a mis l'accent sur ce facteur dynamique, en opposition avec le culte des faits et le conformisme social qui lui est corrélatif ». Il semble donc que la Théorie critique, que le marxisme comme critique, prenne conscience de son caractère critique faisant réapparaitre l'efficace d'une tradition critique dont le mode d'absorption par la critique marxienne constitue du même coup central de notre problématique. (RAULET 1978, p. 13).

En esta dirección, el Kant que recupera Raulet para su lectura de la TC responde a la versión que ofrece Jürgen Habermas de *¿Qué es la Ilustración?* Según dicha lectura sería necesario observar la importancia de la racionalidad práctica como una resistencia a la razón analítica. El énfasis de Habermas en *Teoría y práctica* de 1963 como en *Conocimiento e interés* de 1968 sobre la razón práctica supone para Raulet pensar en la tarea dialéctica de la razón como una exigencia emancipadora y crítica a la vez. De ese modo, Habermas, mediante su propuesta de diferenciación entre el interés práctico y el interés analítico o técnico, propone una forma adecuada de conectar los supuestos del marxismo con la crítica de la razón práctica kantiana y sus trabajos políticos⁹. La pretensión habermasiana de reconstituir un tipo de racionalidad dialógica que ofrezca condiciones de validez para orientar las acciones, deviene en un marco adecuado para la rehabilitación kantiana de las fuentes de la TC. Tal dimensión práctica, creen los autores de *Marxisme et théorie critique*, es colocada por Habermas por medio de la introducción de Kant en Marx y su dimensión

práctica¹⁰.

Esta consideración habermasiana no sería nueva en el marco de la TC, ya que Carl Grünberg y Alfred Bauer ya habían rescatado aspectos éticos de Kant frente a las reducciones sociologizantes del marxismo austrohúngaro. Raullet sostiene que existe un parentesco entre kantismo y marxismo a partir de la dimensión práctica de ambos, el cual volvería a reflejarse mediante la relación de Habermas con Weber. Lo que este último le brinda a Habermas es la posibilidad de encontrarse con las fuentes kantianas de la escuela de Baden (Dilthey, Rickert, Droysen). Raullet explica al respecto lo siguiente:

Car une parenté profonde apparaît entre Habermas et Max Weber, dont la pensée tire ses origines de l'École de Bade (Rickert, Windelbaum (...)). Son objet, pour le résumer pue de mots, avait dans les sciences de la culture (*La science comme métier et vocation*). De même, pour l'homme d'action, les insuffisances de l'analyse scientifique imposent toujours cet engagement moral que Habermas, après Kant, nomme « décision ». Loin de la nier, Habermas place cette parenté au centre de sa pratique : ce sont les conceptions wébériennes qu'il discute et entend de dépasser sous le nom de « modèle décisioniste. (RAULET 1978, p. 15)

De ese modo, extraen una conclusión que marcará gran parte de la recepción francesa de la TC: la escuela de Frankfurt tiene sus fuentes simultáneamente conectadas entre el kantismo práctico y el marxismo:

(...) l'École de Francfort s'inscrit dans la foisonnante lignée des retours à Kant ; par Vienne et Bade, le chemin de Francfort semble aboutir, si l'on remonte le temps, jusqu' à Marbourg. Mais il nous rapproche du même coup des années 1840 qui virent la naissance de la pensée marxienne. (RAULET 1978, p.15)

Mientras el retorno al Kant de las ciencias de la cultura ofrece la posibilidad de pensar los aspectos subjetivos de los procesos sociales, el retorno al Kant de la escuela de Baden permite oponerse a la dialéctica hegeliana y a la filosofía de la naturaleza orientada matemática y newtonianamente. El kantismo de izquierda de Hermann Cohen, Friedrich Albert Lange y otros, intenta ser una renovación del sistema hegeliano mediante Kant y la ética. Dicho recurso a Kant, pretende rechazar la reconciliación hegeliana:

Ainsi naît, à côté de la pensée marxienne et indépendamment d'elle, l'idée que le dépassement de Hegel nécessite pour s'accomplir l'héritage de Kant. Le recours de Marbourg à la moralité kantienne tient tout son sens refus de la réconciliation hégélienne. Tel semble être aussi le sens du kantisme de l'École de Francfort : le retour à la non-réconciliation pré-hégélienne, la « solidarité avec la métaphysique bourgeoise à l'époque de son effondrement », afin de résister à une clôture – celle de la théorie marxiste qui se referme sur et parait devenue inadéquate à la pratique. L'École constate l'impossible correspondance entre un credo théorique qui se clôt en système et une réalité sociale où disparaît le point d'ancrage négatif de cette théorie dans le processus économique et social : le prolétariat, dont l'intégration progresse. (...) Le refus de la synthèse hégélienne avait ouvert au jeune hégélien qu'était Marx la dimension de la praxis. Il avait fait retrouver Kant à ses contemporains de Marbourg. Il s'ouvre à l'École de Francfort par la dimension de la Raison pratique idéalisme. (RAULET 1978, pp. 16-17)

Hegel es identificado, en este contexto, como la marcha implacable de la razón instrumental. Aunque no se puede descuidar la dimensión hegeliana de todo marxismo, Raullet y Assoun optan por reconstruir la evidencia que muestre de qué modo, Horkheimer y Adorno, reconocen los peligros de la dialéctica hegeliana y, en consecuencia, deciden inclinarse por asumir la crítica kantiana¹¹. Por lo tanto, la reconciliación hegeliana del sujeto

y objeto no sería otra cosa que la “volonté de la Raison à la raison instrumentale de l'économie de marché” (RAULET 1978, p. 20). Hegel es considerado como una forma de idealismo que sucumbe al cierre de la dialéctica y, por contraste, Kant como una forma de dialéctica crítica que, con el complemento adecuado de la crítica marxista, puede permitir la apertura y evitar la clausura de la crítica. A este respecto, los autores sostienen:

Hegel et Kant servent donc à tout le moins pour identifier les termes d'un débat théorique, les modèles théoriques qui y sont en jeu. De là à voir dans la régression à Kant un phénomène progressif analogue dans sa finalité au renversement de Hegel par Marx, il n'y a qu'un pas. Il ne pourra cependant être franchi sans que soit déterminée avec précision la valeur exacte des concepts qui apparemment coïncident, afin de montrer qu'il ne s'agit pas d'équivalents mais tout au plus que les uns – issus du kantisme – peuvent acquérir au sein des autres un statut *nécessaire mais révoicable*. Car l'héritage dialectique des outils conceptuels kantien, la critique à laquelle les soumet l'École de Francfort, ne levé pas tous les doutes. (RAULET 1978, p. 20)

A partir de estas observaciones, Raullet y Assoun intentan mostrar de qué modo la Escuela de Frankfurt recuperan las relaciones con la el idealismo alemán y fundamentalmente con Kant. Esta recuperación no consistiría en otra cosa más que en el objetivo de dotar al marxismo de una fuerza crítica que el hegelianismo evita. Contra el racionalismo de la dialéctica hegeliana que termina por sintetizar en su sistema el sujeto y el objeto, la TC apelando a Kant, reactiva la dimensión subjetiva y contingente de toda dialéctica crítica. En caso de que el marxismo mantenga esta base hegeliana, su dialéctica se vuelva una forma de clausura y evita el momento negativo necesario de toda crítica. En esa dirección, Assoun¹² en los ensayos del libro antes mencionado pretende trazar el derrotero del concepto de crítica en el marxismo, mientras que Raullet muestra los desarrollos del concepto de crítica en el marco de los escritos de Habermas de la década del 1970 y sus intervenciones en la *Querella* del positivismo en la Alemania de fines de los años 60.

Es, precisamente, en esta última faceta habermasiana donde queda más explícito el recurso a Kant. Los ensayos de Raullet remiten de forma constante a la idea habermasiana de reconstruir los trascendentales kantianos bajo fines prácticos. Raullet supone que en toda TC se establece el complemento necesario entre Marx y Kant. No obstante, aclara que esto es un *recurso* antes que un *retorno* definitivo, como lo afirma Renault en su artículo al comentar la recepción francesa de la Escuela de Frankfurt. Indica:

C'est-à-dire que la Théorie critique ne saurait concevoir la pratique sur le modèle de la critique kantienne de la Raison pratique, que les analogies poursuivies jusqu'ici n'indiquent pas un *retour* à Kant, mais un *recours*, à un autre niveau : la tentative habermasienne pour restructurer le transcendantal kantien et élaborer ainsi un a théorie de la connaissance pratique en déterminant socialement, non seulement comme un principe supérieur, mais comme un moment intérieur de connu et d'inconnu, le penchant qui entraîne la raison à connaitre plus. Il y a, à l'intérieur de la raison pure, un moment pratique, mais ce moment est socialement déterminé. Habermas parle d'un moment de « décision », en se référant à l'article de Kant, « Qu'est-ce que les Lumières ? (RAULET 1978, p. 154).

De este modo, Raullet se enfrentaba a la versión reduccionista de la TC que suponía que el mundo social se podía leer mediante la óptica económica y la lucha de clases. Su objeción se dirige contra la impugnación que Jean-Marie Vincent le hacía a la TC por haber descuidado, justamente, la economía política. En su conclusión del texto, Raullet sostiene en contra del análisis de Vincent:

L'interaction, en constituant la position la plus avancée de la Théorie critique dans la pratique, entend restaurer la théorie-pratique. On ne saurait, comme le fait J.M. Vincent dans son livre sur *La Théorie critique de l'École de Francfort*, conclure uniment à l'absence de pratique. Dans son argumentation cette faillite provient en dernière instance de la méconnaissance de l'économie qui serait à la base de toutes les thèses de l'École. Argument non seulement paradoxal si l'on tient compte du fait que l'essentiel du travail de Horkheimer dans « Théorie traditionnelle et théorie critique » est de dégager les rapports entre la théorie et l'économie – tout en protestant d'ailleurs vigoureusement de son matérialisme (...). (RAULET 1978, p. 240).

Si la obra de Vincent pretende llevar a cabo una lectura a partir del clima intelectual marxista de principio de siglo y, desde allí, extraer los fracasos de la TC, Raulet pretende mostrar de qué modo este tipo de críticas marxistas no tenía por qué volverse en contra de la TC. De hecho, Vincent cree que la Escuela de Frankfurt fracasa en su intento de crítica en la medida en que no logra comprender las claves socio-políticas de su época como tampoco alcanza a dilucidar el campo de debate intelectual marxista alemán. Sostiene Vincent:

La tarea se hacía aún más difícil cuando el marxismo dominante de ese momento, tanto en su forma reformista o la estalinista, oscurecía la reflexión y deformaba las perspectivas según las cuales debería haberse considerado la Revolución de octubre y sus consecuencias. Para hacer frente a la contraofensiva ideológica de una burguesía que se apoyaba en las diversas formas del desconcierto y de la ilusión, debía además reanudar vínculos con la fuerza original de la crítica de la economía política, con el objetivo de reencontrar un punto de anclaje sólido que le permitiera resistir victoriosamente a las modas intelectuales – verdaderos reflejos de movimientos espontáneos de la sociedad. Nunca hubo una empresa más difícil para intelectuales que no tenían lazos directos con el movimiento obrero y la Escuela de Frankfurt nunca supo asumir esto completamente. Pero su fracaso, las aporías en las cuales lentamente la Escuela se encerró, enseñan mucho más sobre el marxismo auténtico que los miles de tratados o de comentarios de los marxistas oficiales.¹³ (VINCENT 2002, p. 68)

Este autor, de esta manera, pretendía rescatar de aquellas experiencias del fracaso teórico de la TC algunas consideraciones que permitieran una renovación del marxismo. En este aspecto, como en muchos otros, este autor parece responder al contexto de discusión marxista de la recepción francesa de la TC. Tal contexto pone a la TC como una corriente que intenta regresar a las consideraciones del joven Hegel y evitar a Marx. André Tosel constituye un ejemplo notable de esta observación a la TC. Pero, como indica Emmanuel Renault, “Tosel desarrollaba un planteo bastante polémico que se basaba en gran parte en un artículo de Rüdiger Bubner” (RENAULT 2007, p. 63). Tal como indica Renault el artículo de Bubner establece una reducción curiosa de la TC a la conciencia dialéctica de Hegel. Detengamos nuestro análisis en algunas observaciones de Bubner a los fines de contextualizar mejor la recepción de la escuela de Frankfurt en el seno del marxismo francés. La posición crítica de Bubner en relación a la TC permite identificar la preocupación de la recepción francesa por recuperar las bases críticas de la TC en Kant y Marx que evite una simplificación en la crítica de la ideología como también en la dialéctica hegeliana.

LA EXPLICACIÓN DE BUBNER DE LA TC

Rüdiger Bubner es uno de los críticos más destacados de la TC y ha sido clave en este contexto. En 1972 en *Archives de Philosophie* se publica un extenso texto de Bubner en

francés que lleva el nombre de *Qu'es-ce que la Théorie critique?* Según Bubner, se podría rastrear en el concepto de *Kritik* elaborado por Kant las bases de la TC de la sociedad. Sin embargo, el derrotero intelectual de dicho concepto, cree Bubner, parece extraviarse en Marx, cuando la crítica queda prendada a la crítica de la ideología y a la dialéctica de inspiración neohegeliana. A grandes rasgos Bubner cree que el concepto de *Kritik* posee dos sentidos. El primero está relacionado a las condiciones de validación y legitimidad de los juicios que el análisis kantiano lleva a cabo. El segundo “se remonta a la actitud de los “jóvenes hegelianos” respecto a la oposición entre teoría y práctica y significa negación”¹⁴ (BUBNER 2003, p. 29). Estos dos sentidos radicalmente distintos, según Bubner, desde Marx, pasando por el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, hasta la TC de Adorno y Horkheimer han mantenido una ambigüedad y fusión poco clara *para y en el* neomarxismo.

Este pensador alemán considera que la explicación de la crítica corre el riesgo de ser entendida como una ideología que ella misma intenta cuestionar. Bubner se pregunta “¿Qué clase de teoría es aquella que puede acusar a todas las teoría económicas y filosóficas de disfrazar ideológicamente la realidad, y que pueda en sí misma reclamar un status teórico?” (BUBNER 2003, p. 31). Tal aporía vuelve obsoleta la crítica, en tanto, la teoría se vuelve ideología y no una forma de crítica. En este contexto, Bubner sostiene que la Escuela de Frankfurt, retomando las ideas de Lukács, termina confundiendo los sentidos de la palabra crítica. Sus objeciones se dirigen a la distinción entre TC y teoría tradicional que Horkheimer presentara en 1937. Bubner afirma que tal distinción no parece ser demasiado fundada, en tanto la TC se muestra como cualquier otra teoría. Indica que:

Horkheimer es culpable de haber sobrepasado los límites. Primero, la crítica de la economía política es, por todo su declarado interés en la emancipación de la realidad, básicamente una ciencia de leyes económicas, y es, por lo menos y por esta razón, tan tradicional como lo es la Teoría Crítica (...) Segundo, en Horkheimer y en toda la Escuela de Frankfurt, la Teoría Crítica estaba reducida a una secuencia interminable de actos de reflexión crítica en las nuevas formas de ideología que estaban emergiendo, pero nunca lograron la unidad total de una teoría. (BUBNER 2003, p. 32).

En esa dirección, Bubner tiene como objetivo general, en su disputa con la TC, especificar la antinomia que cifra el concepto de crítica en la Escuela de Frankfurt.

En el texto antes mencionado sostiene que la TC pretende alcanzar algún tipo de verdad mediante un proceso continuo de rectificación crítica. Tal pretensión sólo es posible en términos idealistas, en el cual se presenta un proceso infinito hacia la realización de una instancia siempre desconforme o negativa de recomposición final. Esto supone, cree Bubner, insertar un ideal regulativo a la manera kantiana en un proyecto materialista incompatible con dicha idea. Tal contradicción, para este crítico alemán, estaría a la base de los argumentos fundacionales de la TC de Horkheimer cuando refiere a la exigencia de justicia nunca satisfecha por la religión. Por eso Bubner sostiene:

Para evitar el dogmatismo, la TC debe aplicarse a sí misma los principios de su crítica. Para ello debe, también ella, ser remitida a un interés. Pero, este discurso crítico que vincula la TC a un interés, o bien constituye una teoría superior en la que se desvanece ya la determinación por el interés social, o bien está ella misma condicionada socialmente, y debe, a su vez, ser sometida a la crítica. En el primer caso, no se ve cómo evitar el dogmatismo al nivel de esta teoría superior. En el segundo caso, se cae en un proceso de crítica indefinida y en un relativismo absoluto. En conclusión, nos encontramos ante las aporías mismas de la filosofía de la reflexión. (BUBNER 1972, p. 405).

El reproche de Bubner a Horkheimer y las bases de la TC radica en la extensión

desmedida que el tipo de crítica sostenida por los pensadores de la Escuela de Frankfurt lleva a cabo. Esto es, creer que la razón instrumentalizadora ha cooptado de forma total y opresiva la comprensión de la historia y el hombre. Una crítica de esta naturaleza, a juicio de Bubner, deja sin efecto cualquier praxis revolucionara, en tanto el futuro en un mundo completamente administrado de forma instrumental no puede entenderse sino de forma pesimista. Bubner, por eso, califica que la TC:

La théorie critique présuppose ce projet, tout comme les Jeunes Hégléiens présupposant la philosophie hégélienne de l'histoire, pour se dresser critiquement, au nom du projet, contre les phénomènes actuels et pour acquérir ainsi une activité historique. Comme on l'a remarqué, la composante matérialiste est traduite en ramenant la théorie à un point de vue de la réflexion, tandis que à la réalisation révolutionnaire par l'acte ne s'offre que la résignation. (BUBNER 1972, p. 419)

Pese a las consideraciones de Bubner, Raulet juzgará que son desmedidas y que pierden de vista una posible resolución de la antinomia, en particular, si nos atenemos al hecho de que esto se resuelve mediante la dialéctica materialista. Mientras la crítica de Bubner pretende hacer descansar las bases de la TC en Hegel y la comprensión economicista de la dialéctica histórica del marxismo, el esfuerzo de Raulet y Assoun está puesto en no descuidar las bases kantianas de este recorrido. La operación crítica de Bubner es tratar de mostrar que las aporías en las cuales cae la TC son tan irresolubles como los problemas teóricos y prácticos del hegelianismo y el marxismo. A contrapelo, los pensadores franceses no quieren descuidar el componente radicalmente crítico proveniente de Kant, que en este caso, se encuentra combinado con las bases materiales del marxismo. Raulet lo expresa en los siguientes términos:

L'aporie de la notion d'intérêt dans la théorie critique est susceptible d'une solution dialectique (au sens du matérialisme dialectique) et c'est précisément la solution dialectique de cette antinomie qui rend incompatible la critique qu'en fait Bubner avec l'accusation d'une rechute dans la philosophie de la réflexion.¹⁵ (RAULET 1978, pp. 218-19)

Así, la resolución materialista provee una posible consideración sobre el modo en el que la TC puede ser pensada en el marco de los problemas sociales y políticos de los años 70 en Francia. Tal posibilidad radica en la esperanza de un cambio social sin desembocar en el pesimismo o el pensamiento aporético indicados por Bubner.

SUBJETIVIDAD Y ESTÉTICA KANTIANA. UNA DERIVA ESTÉTICA EN LA RECEPCIÓN DE LA TC

Peter Zima también ofrece un camino productivo para analizar la recepción francesa de la TC. Este autor, a diferencia de Raulet y Renault, sostiene que desde los años 60 el marxismo francés estuvo signado por la incredulidad frente a la Escuela de Frankfurt. La presencia de la semiología estructural y las apresuradas o mediocres traducciones de Marcuse y Adorno, cree Zima, colaboraron ya no sólo a la incredulidad, sino también a la incomprensión. Si la escuela de Frankfurt insistía en reconocer “ le rôle décisif du sujet individuel que les marxistes parisiens, (...) une relique idéologique du libéralisme d'antan” (ZIMA 2004, p. 39). A su vez, Zima comenta que el marxismo francés por su doble orientación hacia la epistemología bachelardiana (Althusser) y el hegelianismo luckasiano (Lucien Goldmann) se veía limitado a aceptar una corriente como la TC alemana que reconocía “le caractère illusoire et dangereux du méta-récit révolutionnaire” (ZIMA 2004, p.

39). Así, el marxismo francés cree ponerse un paso delante de la TC de Adorno y Horkheimer, al reconocer un proceso histórico sin sujeto a través de Althusser. Por caso, Goldmann¹⁶ “et trop convaincu que le moteur de l’histoire était un sujet collectif (la nouvelle classe ouvrière) pour pouvoir apprécier la rigoureuse négative qu’Adorno opposait à l’illusion révolutionnaire et à la société de communication et de consommation” (ZIMA 2004, p. 40).

Lo que Zima intenta mostrar es de qué modo la TC había dado el paso que los marxistas franceses recién lo darían por razones de presión: romper “définitivement rompu avec le marxisme” (ZIMA 2004, p. 40). El marxismo francés de inspiración hegeliana o humanista se verá cuestionado por la generación siguiente, la cual estará más cerca del pensamiento frankfurtiano de lo que se puede suponer¹⁷. A juicio de Zima, la convergencia entre el pensamiento crítico alemán y el pensamiento francés sólo se dará mediante la *Critique de la modernité*. La crítica a la modernidad por sus promesas incumplidas y por una razón emancipada que ha se ha vuelto en contra de sí misma por medio de sus consecuencias, hará de estas corrientes un frente común. Esta convergencia es posible, siguiendo la hipótesis de Zima, si dejamos caer las etiquetas que pesan sobre las obras de autores como Foucault y la TC. Zima cree que:

Elle reste à élucider d’un point de vue *typologique* et d’un point de vue *génétiq*ue : c’est-à-dire en partant de l’hypothèse que des affinités (typologiques) existaient entre certains discours théoriques français et ceux de l’École de Francfort, mais qu’on les ignorait pendant des années parce que l’étiquette du structuralisme collée sur l’œuvre de Foucault et l’étiquette du marxisme collée sur la Théorie critique oblitéraient l’orientation de ces théories, en particulier leur critique de la modernité comme domination sur la nature. (ZIMA 2004, p. 42)

Este autor encuentra en las reflexiones estéticas de Adorno, Mallarmé y Lyotard las cercanías entre el pensamiento francés y la TC. Supone que la lectura adorniana de Kant posibilita pensar las proximidades y afinidades con pensadores franceses como Lyotard, Mallarmé o Valéry. Según Zima, Adorno habría seguido una lectura del Kant de la *Crítica del juicio* que lo llevaría a pensar en la imposibilidad de conceptualizar lo Bello natural, esto es, a la naturaleza como dominio autónomo de los poderes del espíritu. Si en el contexto anterior se ponía el acento en el Kant de la *Crítica de la razón práctica*, aquí la Crítica del juicio sirve para recuperar la inspiración kantiana de Adorno, quien buscaría “réconcilier la raison philosophique avec la nature en l’orientant vers la mimésis de l’art” (ZIMA 2004, p. 44). El momento mimético del arte permite que el pensamiento conceptual consiga liberarse del principio represivo y así lograr la reconciliación no represiva entre sujeto y objeto.

En esa dirección, Adorno, fiel a la concepción de lo Bello kantiano, pretende orientar la reconciliación del objeto en una “écriture littéraire dont la négativité avait été consacrée par Hölderlin, Mallarmé, Valéry et Samuel Beckett” (ZIMA 2004, p. 44). Estos últimos, mediante una poética negativa, han intentado no desechar una escritura reflexiva, del mismo modo que Adorno no claudica en su intento de pensar el arte y la teoría mediante una negatividad que se oponga a la comunicación comercial, a la ideología y la conceptualización. A fin de cuentas, Zima realiza esta operación de convergencia entre estos pensadores mediante la estética kantiana de lo bello y lo sublime. La negatividad estética del sujeto que pretenden salvar estos autores en oposición al sujeto de la razón instrumental, sólo sería posible si entendidos mediante una belleza negativa que integra lo sublime sin la intención de superarlo. De este modo, supone Zima, es posible pensar que “du Beau chez Adorno correspond la tentative de la Théorie critique pour sauver le sujet. A cet égard, l’esthétique de cette théorie renoue avec l’esthétique négative de Mallarmé et Valéry” (ZIMA 2004, p. 47). Así, esta convergencia, mediante la operación kantiana de lectura,

“mais vise en même temps un au-delà du marxisme: un au-delà vers lequel s’orientent certaines théories françaises que –faute de mieux– on a appelées postmodernes” (ZIMA 2004, p. 41).

A MODO DE CIERRE

Raulet (1982) comenta que a fines de los años 70 la recepción de la TC de Frankfurt comenzaba a volverse cada vez más problemática, en especial, la relación que Habermas establecía con Lyotard. Este último, apropiándose de la crítica de la identidad de Adorno, cuestionaba a Habermas y su confianza en el proyecto de una racionalidad incumplida. El reclamo de Lyotard a Habermas de una “lógica de la ocasión” sería posible si tenemos en cuenta que ya Adorno no ignoraba la dupla esquizofrenia-paranoia a los efectos de buscar una nueva manera de hacer la historia. En ese contexto de conflicto con el máximo representante de la TC por esos años se puede visualizar el segundo momento de recepción de la Escuela de Frankfurt en Francia. Esta segunda recepción estaría orientada por las referencias, aunque limitadas, de Michel Foucault en sus trabajos de finales de los 70. Existe una extensa bibliografía¹⁸ que tematiza la relación entre la obra del pensador francés y la Escuela de Frankfurt a la cual se podría remitir, por eso preferimos derivar algunas conclusiones que se desprenden de nuestro análisis del contexto anterior a la recepción foucaultiana.

Si Emmanuel Renault tiene razón en su diagnóstico general sobre la relación entre la TC y el pensamiento francés, conviene tener en cuenta los siguientes aspectos:

- a) la crisis del marxismo althusseriano de fines de la década de 1970 y sus intentos de reconstrucción (los nombres de André Tosel y Jean-Marie Vicent están vinculados con esa coyuntura); b) el reemplazo del paradigma marxista a comienzos de la década de 1980 por lo que en Alemania se denominará “postestructuralismo” (sustitución cuyos dos momentos clave son la polémica de Lyotard con Habermas y las referencias de Foucault a la Teoría Crítica); c) el intento de romper definitivamente con el marxismo y las diferentes formas de postestructuralismo en el marco de un regreso a Kant y a Fichte a partir de mediados de la década de 1980 (momento representado por los nombres de Alain Renault y Luc Ferry); d) finalmente, el desarrollo de la filosofía moral y la filosofía política normativa en Francia a partir de comienzos de la década de 1990, bajo la influencia de Rawls y Habermas. (RENAULT 2007, p.63)

En ese marco, la relación de Foucault aparece como ambivalente con la TC. Pese a ello, la referencia de Foucault a la Escuela de Frankfurt se localizaría, exclusivamente, en relación a la *Aufklärung* y la herencia de Kant, algo posiblemente derivado de la recepción de Raulet, Assoun, Ferry y Renault, pero no a las relaciones entre el gran pensador de Königsberg y el marxismo. Tal vez, esta dimensión sea la más notable en las referencias que Foucault hace de la TC frankfurtiana. Sus referencias a la TC alemana se enmarcan casi con exclusividad cuando Foucault refiere al problema de la Ilustración, la subjetividad y la modernidad pensada en Kant y no tanto en relación a la herencia marxista.¹⁹

Sin embargo, como hemos intentado mostrar, la discusión sobre Kant determinó el contexto de recepción de los años 70, produciendo la relevancia que Foucault le otorga a las discusiones de la TC sobre a la modernidad, la Ilustración y el problema del sujeto, todos ellos, tópicos kantianos por excelencia. Pese a ello, la apropiación de Kant difiere en Foucault. Él entiende que la TC está estrechamente relacionada con su obra a partir del tema kantiano de la *Aufklärung* en su texto *¿Qué es la Ilustración?*, desmarcándose, de ese modo, del Kant de las *Críticas*. El regreso a Kant de Foucault estaría dado mediante la posibilidad

de *pensar el presente* como una época que debería seguir preguntándose acerca de las formas de la racionalidad. Pero, el pensador francés agrega un elemento propio del contexto francés para relacionar la pregunta por la Ilustración kantiana con la TC, nos referimos a sus indagaciones en la línea de las epistemologías históricas de Gastón Bachelard y George Canguilhem.

En una entrevista de 1983 con el mismísimo Raullet, Foucault reconoce que es posible un diálogo franco-alemán mediante la pregunta por la Ilustración. A su juicio, esto es posible si logramos entender que tanto la tradición de la historia de las ciencias en Francia como la TC alemana están cuestionándose acerca de la posibilidad de pensar una historia de las formas de la racionalidad. Indica Foucault:

(...) proseguir la pregunta kantiana «*Was ist Aufklärung?*». En Francia, esta recuperación, esta repetición de la pregunta ha adoptado una forma precisa y quizá, por otra parte insuficiente: ¿qué es la historia de la ciencia? (...) Pienso que, desde Comte hasta los años 1960, la historia de las ciencias ha tenido como función filosófica volver a tomar esta cuestión. Sin embargo, creo que en Alemania la pregunta por lo que ha sido la historia de la razón o la historia de las formas de la racionalidad en Europa no se ha manifestado de ese modo en la historia de las ciencias sino, más bien, en la corriente de pensamiento que va, a grandes rasgos, de Max Weber hasta la teoría crítica. (...) Se hubiera podido producir el entendimiento entre la escuela de Fráncfort y el pensamiento francés a través de la historia de la ciencia y por tanto a través de la cuestión de la historia de la racionalidad, pero el intento no se hizo. Y puedo asegurarles que cuando era estudiante, no oí a ningún profesor pronunciar el nombre de la escuela de Fráncfort. (FOUCAULT 1999, p. 315)

Ambas tradiciones confluyen, de ese modo, a través de la pregunta por la Ilustración. Sin embargo, sus caminos se separan en tanto la tradición germana aborda la cuestión mediante la dimensión religiosa y política, mientras la tradición francesa lo hace por medio de la preocupación del saber y las ciencias.

Si bien una de las primeras referencias a la Escuela de Frankfurt en la obra de Foucault aparece en relación a *Vigilar y castigar*; debido a la cercanía con los estudios realizados por Otto Kirchheimer y Ruschke sobre las formas de castigo, la cuestión central de su recepción se sitúa en la historia de las formas racionales. En diferentes pasajes, Foucault tiene comentarios elogiosos en relación a la teoría frankfurtiana, pero, curiosamente, en los años 80 Habermas no le devolverá esos elogios. Al contrario, Foucault será visto por el pensador alemán como un enemigo de la razón y su proyecto emancipador, algo que Foucault había destacado de las investigaciones en la TC y que se conectarían con sus trabajos. Como indica Emmanuel Renault, “al otro lado del Rin (...) Habermas y los integrantes de la Escuela de Fráncfort procedían a una paradójica rehabilitación de la *Dialéctica de la ilustración* para replicar a la crítica de la razón que atribuían a Lyotard y a Foucault” (RENAULT 2007, p.76). Dicha rehabilitación procedía mediante una crítica de la razón que el postestructuralismo también pretendía ofrecer, pero a diferencia de estos últimos, la promesa de emancipación de la razón no era abandonada. Tamaña paradoja es la que se presenta si tenemos en cuenta la herencia kantiana y marxista del contexto que antecede a la recepción foucaultiana.

Pese a que Foucault se sintiera inscripto en una tradición como la *Aufklärung* donde la TC también estaría enmarcada, los ataques por parte de Habermas en los años 80 no cederán. Antimodernista, pre-moderno, fuerza dionisiaca, son algunas de las etiquetas sobre las que reposará la obra foucaultiana en la percepción habermasiana. En ese contexto, Foucault parece quedar prendado de la disputa de Habermas con Lyotard y parece ser identificado en un amplio y genérico panorama del “pensamiento francés” o *French Theory*

en la nominación anglo-americana. De hecho, la disputa central de los años 80 en torno a la posmodernidad tendrá a Habermas de un lado y a los pensadores franceses del otro, entendiéndose a estos últimos como los representantes del irracionalismo posmoderno, pese a que Foucault no haya declarado nada a favor de esa categoría y su punto de partida en las indagaciones sea Kant. En su texto “La modernidad, un proyecto inacabado”²⁰ Habermas presentará al pensamiento francés ya no sólo como representantes de cierta corriente de pensamiento, sino como una amenaza política que se uniría al resurgimiento del neoconservadurismo europeo y al retorno a fuentes irracionales de origen nietzscheano y nihilistas.

En conclusión, esto último, de nuevo, puede considerarse de forma paradójica. La versión de la TC que Foucault receta en los 70, de la mano de Raullet y los otros autores mencionados, está fundamentalmente orientada por los círculos habermasianos. Es curioso que Habermas ataque a Foucault, quien en su entrevista tanto con Raullet como también con Trombadori²¹ a finales de los años 70, no hace otra cosa que reproducir la versión habermasiana de la historia de la TC. De hecho, en los textos de Raullet antes analizados, abundan las referencias de las fuentes como de los giros de la Escuela de Frankfurt que los autores americanos como Martin Jay han indicado a partir de Habermas²². En su extenso texto, Jay coincide con Habermas en relación con el giro del proyecto de la TC de los años 30 y la publicación de *Dialéctica de la Ilustración* respecto del papel que deberían desempeñar las ciencias. A partir de esa observación, identifican un giro en la TC como también sus limitaciones al criticar a la modernidad. Precisamente, es esta reflexión sobre las ciencias la que Foucault recupera como un punto de contacto con la TC, aceptando la versión habermasiana del *giro* desde el proyecto de los años 30 (ciencias particulares y filosofía como proyecto conjunto) a la crítica a las ciencias en *Dialéctica de la ilustración*. En consecuencia, si nuestra reconstrucción tiene algún asidero, parece todavía necesario seguir preguntándose acerca de qué tipo de crítica se pretende pensar cuando se receta el pensamiento crítico que elaboraron Horkheimer y Adorno.

REFERENCIAS

- ADORNO, T. *Teoría estética*. Madrid: Taurus. 1971.
- ASSOUN, P-L., *La escuela de Francfort*, México: Publicaciones cruz, 1991.
- BUBNER, R. “El concepto de teoría crítica en Habermas”, Girola, L., y Farfán, R.S., (comps.) *Cultura y civilización. El pensamiento alemán contemporáneo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Acapulco, 2003, pp. 29-48.
- BUBNER, R. « Qu'es-ce que la Théorie critique ? », en *Archives de philosophie*, 1972 (35). pp. 381-421.
- FOUCAULT, M.: “Estructuralismo y Postestructuralismo” Entrevista con Gérard Raullet. En Foucault, M.: *Estética, Ética y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- FOUCAULT, M. *Sobre la Ilustración*, Madrid: Tecnos, 2003.
- FOUCAULT, M., “El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault [Entrevista con Duccio Trombadori, Paris, 1978.]”, en Foucault, M., *La inquietud por la verdad escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Bs. As.: Siglo Veintiuno Editores, 2013.
- HABERMAS, J. “La modernité – un projet inachevé”, en *Critique*, n° 413, 1981.
- HABERMAS, J. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus. 1990.
- HABERMAS, J. *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos. 1987.
- HORKHEIMER, M. “La filosofía de Kant y la Ilustración”. En Horkheimer, M. *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta. 2000. Pp. 69-74.
- HORKHEIMER, M. “La Situación Actual de la Filosofía Social y las Tareas de un Instituto de Investigación Social” (1931). Traducción Luis Ignacio García. Sin año y editorial.
- HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*. Bs.As.: Editorial Sur S.A. 1973.

- MARCUSE, H. *Contrarrevolución y revuelta*. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1972.
- RAULET, G. « L'appel de l'histoire : la théorie critique de l'école de Francfort face au contexte français » *Philosophiques*, vol. 9, n° 1, 1982, p. 163-174.
- RAULET, G et ASSOUN, P-L. *Marxisme et théorie critique*. Paris : Payot, 1978.
- RENAULT, E.: "Foucault y la Escuela de Fráncfort" en Cusset I. y Haber, S. (dir.) *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas*. Bs. As.: Nueva Visión, 2007.
- TOSEL, A., L'École de Francfort, in *Historie de la philosophie*, Gallimard, 1974, Bibliothèque de la Pléiade, p.984 ss.
- VINCENT, J-M. *Pensar en tiempos de barbarie*. Chile: Universidad ARCIS, 2002.
- VINCENT, *La théorie critique de l'École de Francfort*, Ed. Galilée, 1974.
- ZIMA, P. "Subjetivité et négativité. Adorno et Lyotard" en Blanc, A. y Vincent, J-M. *La Postérité de la l'École de Francfort*, Paris: Éditions Syllepse, 2004, 39-50.
- ZIMA, P. *Modern/Postmodern. Society, Philosophy, Literature*. New York : Continuum, 2010.
- ZIMA, P., *L'École de Francfort : dialectique de la particularité*, Ed. Universitaires, 1974.
- ZIMA, P., *La Négation esthétique. Le Sujet, le beau et le sublime de Mallarmé et Valéry à Adorno et Lyotard*, Paris: L'Hannattan, 2002.

NOTAS

- 1 Pese a lo equívoco que es la designación de los autores reunidos alrededor del *Institut für sozialforschung* asociado a Johann Wolfgang Goethe Universität, emplearemos esta designación de "Escuela de Francfort o Frankfurt" como lo hacen en el contexto francés.
- 2 A juicio de Gerhard Hoehn, y Gérard Raulet, en "L'École de Francfort en France. Bibliographie Critique." *Esprit*, no. 17 (5), 1978, pp. 135-147, el momento de apogeo de las traducciones de los autores alemanes de la TC se encuentra entre el 1973-1975. Esto se puede constatar en el artículo aquí mencionado. Hoehn y Raulet elaboran una lista de traducciones divididas por autor. Además de Horkheimer, Adorno y Marcuse, es incluido Walter Benjamin, pese a no haber formado parte oficial del instituto. El texto documenta con profundidad las determinaciones teóricas e históricas de las traducciones. Por caso, muestra de qué modo los textos musicales de Adorno fueron traducidos antes de los años 70, pero sin una debida tematización. Tal situación conlleva a considerar a Adorno sólo como musicólogo y no en toda su dimensión crítica y teórica.
- 3 Marc Jiménez, por su parte, en *¿Qué es la estética?* sostiene que las dificultades de recepción de la teoría crítica radican en la estetización de figuras como Adorno, el cual es considerado más como un teórico de la música que como un filósofo crítico. Según sostiene "en Francia hubo que esperar a los años ochenta para que los trabajos de lo que se llama la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y Herbert Marcuse, empezaran a suscitar el interés de los sociólogos y los filósofos del arte" Marc Jiménez, *¿Qué es la estética?* Barcelona: Ideas Book, 1999, pág. 262.
- 4 En la conclusión de ese texto, Marcuse no abandona la pretensión teórica de la acción política. Su articulación no pretende convertirse en un intelectualismo, sino en una forma de orientación racional de las condiciones políticas que se habían vuelto irracionales. Al respecto dice Marcuse: "La preparación del terreno para este desarrollo todavía hace que la primera tarea sea la emancipación de la *conciencia*. Sin ello, toda liberación de los sentidos y todo activismo radical, seguirán siendo ciegos e impotentes. La práctica política aún depende de la teoría: de la educación, de la persuasión, de la Razón (sólo el *establishment* puede prescindir de ellas)" Marcuse, H., *Contrarrevolución y revuelta*, México: Joaquín Mortiz, 1973, pág.143. La propuesta articuladora de Marcuse de la teoría y la práctica se lleva a cabo en el marco de un diagnóstico pesimista sobre la Izquierda socialista. El autor supone que el capitalismo en su etapa avanzada ha conseguido la completa alienación al sistema de modo tal que la propia tarea revolucionaria ha sido absorbida en sus condiciones de dominación. Marcuse cree que el

marxismo se repite a sí mismo cuando no puede analizar la práctica social y de ese modo termina obviando las condiciones objetivas de la realidad social. Indica al respecto: “La teoría marxista sigue guiando a la práctica, incluso, en una situación no revolucionaria. Pero aquí aparece otra debilidad de la nueva Izquierda: la distorsión y falsificación de la teoría marxista mediante su *ritualización*. Está claro que los conceptos utilizados para analizar el capitalismo del siglo XIX y principios del xx no pueden simplemente aplicarse a su etapa actual: siendo conceptos históricos, llevan en sí mismos índices históricos y la estructura que analizan es una estructura histórica”, *Ibid.*, pág. 43. A su vez, sostiene que las dificultades de la teoría marxista le son constitutivas: “La petrificación de la teoría marxista viola el principio mismo que proclama la nueva Izquierda: *la unidad de la teoría y la práctica*. Una teoría que no se ha puesto al día con la práctica del capitalismo, no puede servir de guía a una práctica encaminada a abolirlo. La reducción de la teoría marxista a “estructuras” sólidas produce un divorcio entre la teoría y la realidad y le da a aquélla un carácter abstracto, remoto y “científico” que facilita su *ritualización* dogmática. En cierto sentido, toda teoría es abstracta: su disociación conceptual de la realidad dada es una precondition para entender y *cambiar* la realidad” (*Ibid.*, p. 44). Por eso Marcuse apela a mantener la relación teoría y práctica como un modo de encaminar la tarea revolucionaria. La separación de estos elementos, cree Marcuse, es lo que ha conducido a las condiciones imposibilidad de actuar del marxismo como de su alejamiento de la clase trabajadora. Al respecto sostiene: “La unidad de la teoría y la práctica nunca es inmediata. Una realidad social determinada, no dominada todavía por las fuerzas del cambio, exige la adaptación de la estrategia a las condiciones objetivas –pre-requisito para que estas últimas cambien. Una situación no revolucionaria es esencialmente diferente a una situación prerrevolucionaria o revolucionaria. Sólo un análisis teórico puede definir y distinguir la situación prevaleciente y su potencial. La realidad dada está ahí, por su propio derecho y su propia fuerza; es el terreno sobre el cual se desarrolla la teoría y, sin embargo, el objeto, “el otro de la teoría” que, en el proceso de cambio, sigue determinando a la teoría” *Ibid.*, pág., 44. Marcuse supone que por esos años (fines de los 60) la tarea de auto-revisión del marxismo debe ser una tarea primordial en términos mundiales. En una nota comenta que esto sólo había comenzado de forma incipiente en Francia, Italia y los Estados Unidos.

5 Raulet, G, y Assoun, P-L. *Marxisme et théorie critique*. Paris : Payot. 1978, pág. 10.

6 El propio Horkheimer en su texto de 1962 “La filosofía de Kant y la Ilustración”, se refiere a esta base que los autores franceses destacan. En dicho texto, Horkheimer se refiere de qué modo Kant puede enseñarnos la unidad de justicia y libertad en su forma histórica de Ilustración. Sostiene el autor: “No se trata aquí de la cuestión de si la doctrina de Kant como un todo es superior a la forma cerrada del pensamiento de Hegel, que incluye el contenido en la forma y no deja nada fuera. Solo pretendía expresar que ha llegado la hora de la recepción de la Ilustración kantiana en la situación histórica en la que sobre todo Alemania se encuentra. Si en las formaciones sociales que en los próximos decenios se expandirán en el mundo no sobreviven las ideas teóricas y prácticas desarrolladas por Kant, si ellas no se oponen a lo que nos amenaza, la recaída será imparable. El individualismo kantiano contiene en sí incluso la verdad del socialismo. Mientras que el Este, contra quien quiere afirmarse Europa, ha extirpado del socialismo lo que sería la herencia kantiana, Occidente tiene en él la idea de la justicia social en su forma más sublime. Libertad y justicia son tan inseparables entre sí para Kant que, como su antecesor Rousseau, llegó a poner en cuestión la propiedad del suelo (...) Es verdad que el socialismo que no significa realización cumplida del individuo, como tuvieron en mente sus fundadores, se pervierte en barbarie totalitaria. Pero no menos verdad es que el individualismo que no es capaz de transformarse en justicia social corre peligro de recaer en totalitarismo. La unidad de libertad y justicia pertenece al meollo de la filosofía kantiana. El esfuerzo general para que la Ilustración sea asumida plenamente en su sentido y se haga eficaz, no en último término en la educación, bien podría denominarse “dominio del pasado”. Sería una garantía de que no volviera a producirse”, Horkheimer, M. “La filosofía de Kant y la Ilustración”, en Horkheimer, M. *Anhelo de justicia. Teoría*

crítica y religión. Madrid: Trotta. 2000. Pág. 74.

- 7 Raulet se refiere al reconocimiento parcial que Horkheimer hace del idealismo alemán y Kant en su discurso “La situación actual de la filosofía social y las tareas del instituto de investigación social” cuando indica: “Comprendida de este modo, la filosofía social se ha desarrollado en la historia del idealismo alemán clásico como una tarea filosófica decisiva. Sus logros más brillantes son al mismo tiempo los más convincentes aspectos del sistema hegeliano. Con esto no se quiere decir que la filosofía antes de Hegel no se hubiese ocupado de la comprensión de los objetos de la filosofía social: las principales obras de Kant contienen teorías filosóficas de la ciencia, el derecho, el arte y la religión. Pero esta filosofía social estaba fundada en la filosofía del individuo aislado [*Einzelpersönlichkeit*]: esas esferas del ser eran comprendidas como proyecciones [*Entwürfe*] de la persona autónoma. Kant hizo de la unidad cerrada del sujeto racional la única fuente de los principios constitutivos de cada esfera cultural; la esencia y la estructura de la cultura debía hacerse comprensible sólo a partir de la dinámica del individuo, de los modos del actuar originario del yo espontáneo. Aun cuando el sujeto autónomo no podría ser equiparado en la filosofía kantiana al individuo empírico, sin embargo se podría investigar en la mente de cada ser racional individual la totalidad de los factores culturalmente creativos” Horkheimer, M. “La situación actual de la Filosofía Social y las tareas de un Instituto de Investigación Social” (1931). Traducción Luis Ignacio García. Sin año y editorial, pág. 2.
- 8 En *Crítica de la razón instrumental* Horkheimer indica lo problemático que puede ser centrarse en un solo polo de la tensión subjetivo/objetivo. La capacidad subjetiva por sí misma produce una razón autónoma que se desprende de las condiciones sociales objetivas e históricas, lo cual conduce a una artificialidad peligrosa de la razón. Horkheimer analiza de qué modo la capacidad crítica de la razón no podría inclinarse a uno de los dos polos dado que se volvería dogmática. Antes bien, la razón es enteramente crítica en el sentido kantiano de una forma constitutiva de la razón. Horkheimer indica en relación a las posibilidades de que la razón se vuelva subjetiva u objetiva: “Las dos nociones de la razón no representan dos modalidades separadas e independientes del espíritu, aun cuando su oposición exprese una antinomia real. La tarea de la filosofía no consiste en tomar partido burdamente a favor de uno de los conceptos y en contra del otro, sino en fomentar una crítica recíproca para preparar así en lo posible, en el terreno espiritual, la reconciliación de ambos en la realidad. La máxima de Kant “lo único que todavía queda abierto es el camino crítico” —que se refería al conflicto entre la razón objetiva del dogmatismo racionalista y el pensamiento subjetivo del empirismo inglés— es más acertadamente válida aun respecto a la situación actual. Puesto que la razón subjetiva aislada triunfa en nuestra época por doquier, con resultados fatales, la crítica ha de efectuarse necesariamente poniendo mayor énfasis sobre la razón objetiva que sobre los vestigios de la filosofía subjetivista, cuyas tradiciones genuinas aparecen ahora ellas mismas, a la luz de la avanzada subjetivización, como objetivistas”, Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*. Bs.As.: Editorial Sur S.A. 1973, pág. 182. Este análisis será considerado por Raulet y Assoun como clave para su recuperación normativa de la razón. El planteo de Horkheimer, al destacar el papel crítico de la razón, le permitirá a los autores franceses recuperar una forma de normatividad en la práctica a partir de la reflexión teórica kantiana, en la medida en que dicha reflexión no caiga en alguna de estas polaridades que evitan el camino crítico e ilustrado.
- 9 Raulet al plantear esta posibilidad sigue con atención la exposición de Habermas en *Conocimiento e interés*. En ese texto Habermas explica de qué modo Kant nos permite visualizar una forma de ejercicio de la razón que no separe definitivamente el conocimiento práctico del teórico. Indica Habermas: “Como Kant había secretamente concebido la razón práctica según el modelo de la teórica, inevitablemente, la experiencia trascendental del sentimiento moral, del interés en la observancia de la ley moral, tenía que suscitar el problema de cómo un simple pensamiento, que no contiene en sí nada sensible, podía provocar una sensación de placer o de dolor. Esta dificultad, junto con la construcción accesoria de una causalidad particular de la razón, se hace superflua tan

- pronto como, a la inversa, es la razón práctica la que proporciona el modelo para la teórica. Pues, entonces, el interés práctico de la razón pertenece a la razón misma: en el interés por la autonomía del yo la razón se impone en la misma medida en que el acto de la razón como tal produce la libertad. *La autorreflexión es a la vez intuición y emancipación, comprensión y liberación de la dependencia dogmática*", Habermas, J. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus. 1990, pág. 210.
- 10 En este aspecto, el primer capítulo sigue las teorizaciones de Habermas en su introducción a *Teoría y praxis* (1987).
- 11 Esto podría evidenciarse en Horkheimer cuando refiere a Hegel en esta dirección que marcan los autores franceses. En *Crítica de la razón instrumental*, bajo el marco de su crítica al positivismo, sostiene que esa actitud hacia la ciencia puede contribuir a una forma irracional como la de Hegel. Afirma al respecto: "Mientras la sociedad sea lo que es, parecería más útil y más sincero encarar de frente al antagonismo entre teoría y praxis, que ocultarlo mediante el concepto de una inteligencia activa, organizada. Semejante hipótesis idealista e irracional se encuentra más cerca del espíritu universal hegeliano de lo que puedan pensar sus astutos críticos, cuya propia ciencia absoluta está de tal modo aderezada que adopta el aspecto de la verdad, mientras que, de hecho, la ciencia es sólo un elemento de la verdad. En la filosofía positivista, la ciencia hasta tiene más rasgos de espíritu santo que el espíritu universal que, en el sentido de la tradición de la mística alemana, involucra expresamente todos los elementos negativos de la historia", Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*. Bs.As.: Editorial Sur S.A. 1973, pág. 94.
- 12 Puede consultarse, para una explicación más detallada de la escuela de Francfort ofrecida por Assoun, su libro *La escuela de Francfort*, México: Publicaciones cruz, 1991. En este texto se interroga sobre las características más destacadas del grupo de autores agrupados con ese nombre de escuela. Su texto parte de la pregunta, debemos decir, esencialista: ¿qué es la escuela de Francfort? En virtud de esta pregunta indaga sobre la génesis del trabajo intelectual de los pensadores asociados al instituto y aquellos que han sido satelitales, pero de relevancia teórica. Cabe destacar que Assoun, gracias a su formación y probada especialización en psicoanálisis, logra establecer una recepción muy importante en relación a esta dimensión de los trabajos de los autores alemanes. Por razones de espacio y objetivos del trabajo hemos apartado esta vía de recepción, la cual, no obstante, podría ser muy provechosa para entender el cruce entre psicoanálisis y TC en Francia. A tales fines pueden consultarse de este autor: *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, 1976 y *Freud et Nietzsche*, PUF, 1978, pero fundamentalmente su artículo Assoun, P.-L. "El psicoanálisis en la Escuela de Frankfurt. Genealogía de una recepción", en Blanc, A.; Vincent, J.-M. (Dir.) *La recepción de la escuela de Frankfurt*, Bs.As.: Nueva Visión, 2006, pp. 91-106.
- 13 Vincent, J.-M. *Pensar en tiempos de barbarie*. Chile: Universidad ARCIS, 2002, pág. 68.
- 14 Bubner, R. "El concepto de teoría crítica en Habermas", en Girola, L., y Farfán, R.S., (comps.) *Cultura y civilización. El pensamiento alemán contemporáneo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Acapozalco, 2003, pág.29.
- 15 Raulet, G-Assoun, P.-L. *Marxisme et théorie critique*. Paris: Payot, 1978, págs. 218-219.
- 16 A los efectos de profundizar la polémica entre Goldmann y Adorno puede consultarse lo reflejado en *Lucien Goldmann et la sociologie de la littérature. Hommage à Lucien Goldmann*, Bruselas, Editions de l'Université de Bruxelles, 1975.
- 17 Para ampliar estas consideraciones pueden consultarse también: Zima, P., *L'Ecole de Francfort : dialectique de la particularité*, Ed. Universitaires, 1974 y Zima, P., *La Négation esthétique. Le Sujet, le beau et le sublime de Mallarmé et Valéry à Adorno et Lyotard*, Paris: L'Hannattan, 2002.
- 18 La siguiente lista de texto es la bibliografía que hemos encontrado sobre este punto: McCarthy, T. "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School" *Political Theory*, Vol. 18, No. 3 (Aug., 1990), pp. 437-469; Blanco, A., "La herencia de la estética frankfurtiana en el pensamiento de Michel Foucault", *Sociocriticism* 2016 - Vol. XXXI, 1, pp. 7-28; Leroux, M., "Foucault y la escuela de Frankfurt, en Blanc, A.;

Vincent, J.-M. (Dir.) *La recepción de la escuela de Frankfurt*, Bs.As.: Nueva Visión, 2006, pp. 53-68; Peter Dews, "Power and subjectivity in Foucault", en *New Left Review* n° 144, 1984; Renault, E. "Foucault y la Escuela de Frankfurt", en Cusset, I., Haber, S. *Habermas / Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007; Ewald, F. (org.) *Michel Foucault philosophe*, Paris: Editions du Seuil, 1989, los artículos de este libro son una compilación de trabajos que se presentaron en febrero de 1988 en una reunión organizada por el *Michel Foucault Centre*, en el cual participan, entre otros, Étienne Balibar, Manfred Frank, Pierre Macherey y Richard Rorty. En varios de estos artículos se aborda la relación de Foucault con la TC; Díaz de Kóbila, E., "La Escuela de Frankfurt, Foucault y la tradición crítica. En torno a la cuestión del sujeto", *Pensar: epistemología, política y ciencias sociales* Nro. 2 | 2007, pp. 27-38.

- 19 Puede verse la relación problemática de Foucault con el marxismo en Tarcus, H., y Hora, R., "Introducción: Foucault y el Marxismo" en Tarcus, H. (comp.), *Disparen sobre Foucault*, Bs. As.: El Cielo por Asalto, 1993, págs. 7-30.
- 20 Gérard Raulet, traductor de ese texto de Habermas al francés, debió realizar una extensa aclaración a causa de la esquematización y exageración que lleva a cabo el texto del pensador alemán sobre el nietzscheanismo de la teoría francesa. Raulet parece intentar contextualizar estas opiniones de Habermas en un amplio contexto de debate sobre el avance del neoconservadurismo y todo aquello que se le pueda asociar. Cfr: Habermas, J. "La modernité – un projet inachevé", en *Critique*, n° 413, 1981. Pág. 968.
- 21 Nos referimos a Foucault, M., "El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault [Entrevista con Duccio Trombadori, Paris, 1978.]", en Foucault, M., *La inquietud por la verdad escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Bs. As.: Siglo Veintiuno Editores, 2013.
- 22 Raulet indica al respecto en una nota: « En Allemagne on considère de plus que l'« Idée » de la Théorie critique - pour reprendre un titre d'Alfred Schmidt : *Zur der Kritischen Theorie*, Hanser Munich 1974 - s'est discréditée face à la réalité historique. Seul Marcuse, qui vint à Berlin faire dialoguer la théorie avec le mouvement étudiant, semble être sorti de sa tour d'ivoire - sans pour autant être moins critiqué. Et sans qu'on établisse vraiment de rapport entre sa participation directe à l'édification de la Théorie critique dans les années trente et ses ouvrages "a succès". C'est ce que nous voudrions tenter de faire ici. En intégrant Marcuse à notre propos nous ne voulons donc ne pas refaire l'histoire de la « Institut de Recherches Sociales » (il eut fallu parler aussi de Benjamin, de Fromm et de bien d'autre or Martin Jay l'a remarquablement fait dans *The dialectical Imagination* (...)). Mais nous ne voulions pas non plus prendre le titre de TC au sens restreint de l'Ecole de Frankfurt reconstituée après la guerre et l'établissement de certains de ses représentants des années trente aux USA. Cette seconde option n'aurait pu déboucher que sur la sur accentuation des différences entre Marcuse d'une part, Adorno et Habermas d'autre part - elle aurait négligé la logique de la TC telle que la traduit aussi, à notre sens, l'irruption de Marcuse sur la scène allemande entre 1967 et 1970. Loin de servir de repoussoir à l'isolement d'Adorno et de Horkheimer, contestés par leurs propres étudiants, elle traduit certaines potentialités pratiquées impliquées, dès l'époque de sa constitution, dans la logique même de la TC et que seule l'extrême rigueur d'Adorno aurait pu faire hâtivement oublier », Raulet, G-Assoun, P-L. *Marxisme et théorie critique*. Paris : Payot. 1978, págs. 144-145.