RESEÑAS

Cultura y civilización: el pensamiento crítico alemán contemporáneo

La antología que ofrecen los compiladores tiene el propósito axial de comentar y hacer accesibles diversos textos que giran alrededor de la tradición teórica denominada Teoría Crítica, así como profundizar en el conocimiento de Norbert Elias como una de las propuestas contemporáneas poco analizadas, mismos que sirven para señalar los aspectos principales de las contribuciones hechas en el terreno sociológico. El trabajo prolijo de los textos no sólo es reproducir textos o artículos, sino también incluir traducciones de textos escritos originalmente en alemán o en inglés y esclarecer textos difíciles que pueden ser útiles para dilucidar algunos conceptos complejos, como la historia y las posibilidades de desarrollo de la Teoría Crítica. Desde esta perspectiva, la antología llena un vacío y contribuye al esclarecimiento de ciertas ideas y conocimientos que se tejen alrededor de la Escuela de Frankfurt y su recepción crítica, al tiempo que ofrece una interesante visión de la teoría eliasiana. De esta manera, los lectores tienen en sus manos un excelente libro que, desde luego, vendrá a despejar dudas, e incluso podría sacudir viejas ideas acuñadas sin reflexión, pero con la certeza de abrir un debate con otra perspectiva más audaz y de pensamiento crítico.

Lidia Girola y Rafael Farfán H. (comps.), *Cultura y civilización: el pensamiento crítico alemán contemporáneo*, México, UAM-Azcapotzalco, 2003, 440 pp.

El cuerpo del libro está dividido en cuatro partes, cuyos contenidos analizan con agudeza el concepto de Teoría Crítica, la tradición de la Teoría Crítica, el examen crítico de la Teoría Crítica y, finalmente, los derroteros de la teoría sociológica actual extraída del pensamiento de Norbert Elias. Cabe advertir lo delicado que resulta efectuar una recensión de esta antología, pues se corre el riesgo de dejar fuera muchas de las ideas ahí contenidas; sin embargo, haremos un esfuerzo por abarcar algunas ideas sustanciales de la riqueza de lectura que proporciona dicha antología. La compilación de los textos, por supuesto, está acompañada de serias reflexiones profundas de los compiladores que contribuyen a la revisión crítica de los documentos reunidos.

Las ideas que convocan y despiertan el interés de los autores se cristalizan en la cultura y la civilización como par de conceptos que explican la historia de la teoría social, conjuntado el aporte de la Escuela de Frankfurt y la teoría del proceso civilizatorio de Norbert Elias, y que muestran justamente las diferentes posturas sobre esos encadenamientos conceptuales y la problemática común en que participan los textos seleccionados. Con esas guías de reflexión los autores no sólo responden a un objetivo académico sino también a un objetivo más ambicioso, cual es el de difundir temas y problemas emblemáticos de la cultura contemporánea, invitando a la discusión y la reflexión sobre los mismos.

En la primera parte del libro, en la que se destaca el origen mítico de la Escuela de Frankfurt, desarrollada por Rafael Farfán, se aborda con sutileza el escabroso origen del concepto Teoría Crítica a partir de la etiqueta que le adjudicó el movimiento estudiantil a la Escuela de Frankfurt

precisamente para referirse a "una teoría habitada por un claro proyecto político-social y elaborado por un grupo de investigadores sociales marxistas que siempre estuvieron conscientes de la meta que se proponían alcanzar: la crítica emancipatoria de la sociedad capitalista". De esta manera, la consecuencia del *status* mítico redunda en identificar a la Teoría Crítica con un cuerpo teórico unificado que es hegemonizada alrededor de la figura carismática por excelencia: Max Horkheimer. Lo negativo de esta apreciación es que la crítica social, en lugar de ser portadora de un proyecto, pasó a convertirse en patrimonio exclusivo de una tradición del pensamiento social identificada con la Escuela de Frankfurt, ignorando la historia real de la formación de un sistema de pensamiento. Los conflictos que tuvo Horkheimer con Erich Fromm, Kirchheimer y Neumann, dejan entrever lo problemático de esa formación, sobre todo por la creación de investigaciones empírico-sociales que los condujeron a una marginación dentro del Instituto de Investigación Social.

Pese a lo anterior, para Farfán sí existe un paradigma de la Teoría Crítica, "que se funda en cierta clase de presupuestos filosófico-sociales que cristalizan en un concepto de 'crítica social' que comparte una comunidad de investigadores sociales marxistas y que les dará una identidad intelectual, pero que no se puede comprender de modo independiente del contexto sociocultural en el que se gestó el capital cultural en el que se funda ese paradigma", sustentada en una estructura institucional que concibe un programa de investigación interdisciplinario sustentado en una "relación original entre filosofía y ciencia social en la que se mezclan los nombres de Hegel, Marx y Freud". Sin embargo, de algo está seguro Farfán: "...la crítica de la sociedad no es una patente exclusiva del pensamiento alemán y su práctica remite a diferentes y complejos contextos sociales de ubicación"; posición que lo conduce a guardar distancia en continuar con la reproducción de un mito, ya que persistir en la identificación de Escuela de Frankfurt y Teoría Crítica "...es negarse a darle a la Teoría Crítica lo que en todo caso ella no negaría: una crítica de sí misma que la lleve a abrir su concepto restringido de 'crítica social'".

Rudiger Bubner, por su parte, hace una reflexión del concepto de Teoría Crítica de Habermas, e indica que es ambiguo, pues combina dos significados de la palabra *Kritik* presentes en la filosofía clásica alemana, uno que proviene del programa kantiano para una filosofía trascendental, y el otro que se remonta a la actitud de los "jóvenes hegelianos" respecto a la oposición entre la teoría y la práctica; uno significa la prueba de legitimidad y el otro implica negación. Ambos se fusionaron con Marx, de tal forma que "la ambigüedad del concepto se ha transmitido generación tras generación, y puede ser vista aun en el neomarxismo actual"; son estas ideas de fondo las que el texto de Bubner quiere demostrar. Posteriormente hay todo un cuadro histórico elaborado por Farfán de *formación y hundimiento de la república de Weimar* (1918-1933) que junto a *la cronología histórica de la Escuela de Frankfurt* (1922-1940) sirven de contexto histórico político-social del momento difícil que les tocó vivir a los frankfurtianos y que conjuntaron el esplendor de una teoría crítica en medio de una nación que iba a la deriva.

Teniendo de fondo lo anterior, en "La tradición de la teoría crítica", contenida en la segunda parte de la antología, Farfán explica el contenido teórico de la filosofía idealista alemana a partir del concepto de crítica que en ella subyace, ya "que representa la base cultural que hace posible la formación de la 'tradición' de la Teoría Crítica de la sociedad". Los documentos socio-históricos formados por ensayos de Horkheimer, Marcuse y Adorno, con textos de elaboración del concepto de Teoría Crítica, así como documentos integrados por textos de los autores frankfurtianos como partes de un debate intelectual entre ellos y Fromm, como miembro disidente, dan cuerpo a esta interesante parte de la antología. "Siendo distinto el freudo-marxismo

de Horkheimer y Fromm, no es extraño que también sea diferente la concepción de lo que es la 'crítica social', y finalmente de cómo se constituye una sociedad." Es ancha la avenida de lecturas para adentrarse en estos interesantes y críticos documentos que engloban el tema de la segunda parte. *Teoría Tradicional y Teoría Crítica* y *La familia y el autoritarismo*, de Max Horkheimer; *Filosofía y Teoría Crítica* y *Comentarios acerca de una nueva definición de la cultura*, de Herbert Marcuse; *Filosofía como crítica de la cultura* y *Cultura y administración*, de Theodor W. Adorno; y *Sexo y carácter*, de Erich Fromm. Todos son documentos representativos de la primera época de la Escuela de Frankfurt convertidos en piezas clásicas de su formación intelectual.

En la tercera parte sobre el examen crítico de la Teoría Crítica se esboza la posición intelectual y académica de Habermas y se señala el cambio de postura que ha marcado su trayectoria política e intelectual. En la introducción a esta parte Farfán reconoce que las contribuciones teóricas de Habermas en la década de los setenta sintetizan un proyecto de filosofía social radical de corte freudo-marxista, en el que "Habermas se sitúa... en una izquierda reformista radical y en un socialismo democrático que no teme confesar su simpatía por un programa social ligado al Estado de bienestar"; pero posteriormente cambia sus concepciones filosófico-sociales y su posición política con la aparición de *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1975), mediada por la teoría de la acción comunicativa, lo cual demuestra un desplazamiento "de Hegel a Kant a través de una teoría que enfatiza la suposición de unas pretensiones universales de validez inherentes al lenguaje. Se trata... de la existencia de aprioris universales cuasitrascendentales inherentes al lenguaje que se actualizan en cada acto de habla". El concepto de crítica social que aquí surge se mantiene y fortalece hasta hoy por medio de *Facticidad y validez* (1998) y *La inclusión del otro* (1999), donde se destaca a Kant como la figura filosófico-política por medio de su defensa de los derechos humanos como demanda de una "república universal". Habermas ha recogido el legado de una tradición peculiar de la cultura alemana —la filosofía idealista— en la que hay dos nombres que se confunden y se separan en diversos momentos: Kant y Hegel.

Con este giro que ha experimentado el proyecto de Habermas, Rafael Farfán aduce que "...estamos frente al cierre de una trayectoria intelectual y política que progresivamente pasó de la izquierda radical reformista a una forma disimulada de (neo)liberalismo en donde se han perdido los impulsos que originalmente alimentaron al proyecto de una Teoría Crítica de la sociedad con intención 'práctica'", confirmado por los ensayos políticos de Habermas en *La constelación postnacional* (2000), o por la posición que asume Axel Honneth en la entrevista inédita que aparece en la antología: "...tal parece que la rekantianización en la Teoría Crítica significa la transformación de ésta en una filosofía política que ya está muy alejada del proyecto que un día planteó Horkheimer". Otros apuntan que en Habermas convergen la esperanza de los ilustrados y el escepticismo de los posmodernos.[1]

Al no distanciarse de la tradición nacional que marcan dos filosofías extremas —Kant y Hegel—, Farfán sostiene que en esa medida "Habermas se mantiene ligado a la continuidad de una tradición que hace de su filosofía social y política una expresión parroquial de un sentimiento nacional elevado a la condición universal", lo cual denota, a juicio de Farfán, el final de la tradición de la Teoría Crítica, que es el reflejo de una filosofía que tiende a parroquializarse porque no está consciente de la particularidad de su contexto histórico de formación y, principalmente, de su utilización práctico-social. En la entrevista que Simon Critchley entabla con A. Honneth aparece confirmada esta postura: ciertamente, al final de la misma, este último subraya la tarea que tiene la filosofía de reflexionar sobre las deficiencias sis-

[1] José Luis Molina H., "Elementos para una critica de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas", Revista *Universidad Eafit*, octubre-diciembre, 1997.

temáticas de la cultura alemana, de su sociedad, tarea que hoy no pueden realizar las ciencias sociales por su excesiva profesionalización.

Conscientes de esta situación en la que ha caído la Teoría Crítica, y especialmente por los aportes recientes de Jürgen Habermas como el máximo exponente de la misma, una nueva generación de pensadores críticos alemanes está pugnando por abrir las tradiciones con las cuales creció la critica social, fijando su interés en otras tradiciones culturales y filosóficas —francesas y estadounidenses— que permitan precisamente una relativización de la propensión a lo universal que caracteriza a la filosofía alemana; someten a una severa critica las propias tradiciones filosóficas nacionales, empezando por criticar la tradición de la Teoría Crítica de ayer y hoy al contrastarlas con otras filosofias y/o teorías sociales cuya critica social tiene identidades propias, esfuerzos tesoneros que han labrado un camino fructífero de crítica social como las de Hans Joas y A. Honneth, entre otras figuras del pensamiento crítico contemporáneo que han empezado a destacar en los últimos años.

La antología recoge la entrevista que Honneth junto a otros pensadores alemanes —Knödler-Bunte y Widmann— hicieron en 1998 a Habermas, sobre la tradición de la Teoría Crítica, los déficit de ésta, la dialéctica de la racionalización, teorías de la crisis y movimientos sociales, y sin faltar ciencia y praxis vital. La extensión de las preguntas y las respuestas dadas por Habermas ilustra su pensamiento y los puntos problemáticos de su propuesta teórica frente a los ingentes problemas de la realidad. También hay una entrevista *a tres voces* realizada a Claus Offe, la cual pasa revista a su trayectoria intelectual como sociólogo y cientista político. La extensión de la entrevista demuestra la acuciosidad de uno de los pensadores críticos alemanes en el mundo contemporáneo y, sobre todo, en ella se aclara su relación con la Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica, además de confirmar su tendencia posmarxista. Finalmente, la tercera parte de la antología recoge un texto de Hans Joas en el que se destaca de forma puntual una alternativa infravalorada y los límites de la Teoría Crítica. La crítica que Joas endereza contra la vieja Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica es que tuvieron una errónea interpretación del pragmatismo que los llevó a sostener "...un superficial desdeño de la corriente más original del pensamiento americano", tanto en el terreno de la filosofía social como en la teoría política y la psicología social elaborada. De ahí su conclusión: "...la relación entre la Teoría Crítica y América y con las tradiciones intelectuales americanas resultó estéril en todos los ámbitos".

La última parte de la antología está dedicada a una figura intelectual cuya obra se ha reconocido de manera tardía: Norbert Elias. Lidia Girola abre con los "Ejes conceptuales para la comprensión de proceso civilizatorio en Occidente", ciñéndose a la contribución de un pensador solitario que tuvo que soportar el exilio, al mismo tiempo que produjo textos brillantes y esclarecedores del mundo occidental, pero que indudablemente ha incidido "en la modificación de la perspectiva de nuevas generaciones de sociólogos, y a las que debemos mucho del cambio y reestructuración del marco teórico de nuestra disciplina". Al rescatar el pensamiento de Elias, Girola destaca sus ideas acerca de la necesidad de relacionar los comportamientos cotidianos con los cambios en los ámbitos de las instituciones —sobre todo en la organización política—, la necesaria diferenciación entre las nociones de evolución y progreso, el enfoque multidisplinario para comprender lo social en su complejidad y acerca de la psicologización creciente en los procesos de interacción como caracterización inevitable de la modernización occidental, todos formando parte de los ejes conceptuales contenidos en la obra *El proceso de civilización* (1960), para constituirse en cuestiones de sumo interés para los estudiosos de las ciencias sociales por concitar debates contemporáneos. En la entrevista Elias aclara que cuando comenzó el libro estaba consciente de que "constitui-

ría un ataque implícito contra el flujo de investigaciones de los psicólogos contemporáneos sobre actitudes y comportamientos".

Posteriormente, y para finalizar la cuarta parte de la antología, los compiladores presentan dos entrevistas hechas a Norbert Elias, mediadas por un texto de este autor sobre "Los cambios de conducta en las clases altas del mundo occidental", en la que hace una sociogénesis de la oposición entre "cultura" y "civilización" en Alemania. Este ensayo analiza las actitudes cortesanas en este país, la clase media y la nobleza en él, las relaciones entre la intelectualidad de la clase media y los cortesanos como ejemplos literarios, la contraposición entre cultura y civilización como "expresión de una contradicción social".

La riqueza de las entrevistas reviste gran importancia por la sucesión de hechos que rodearon y marcaron a Elias en tiempos del creciente ascenso del nacionalsocialismo en Alemania, así como por evidenciar que París e Inglaterra fueron testigos del exilio no tan agradable que tuvo que soportar Elias, pero que le permitió —como apunta en la entrevista— disfrutar intensamente sus lecturas en el Museo Británico de Londres, que en otro tiempo acogió a Marx; espacio propicio donde pudo culminar *El proceso de civilización* en 1939, alejado de su patria natal, pero seguro de, según lo afirma el propio Elias, exponer "la valoración de la 'cultura' por parte alemana y de la 'civilización' por parte francesa", subrayando las diferencias de la mentalidad nacional de los alemanes respecto a los franceses. La pretensión de Elias era "elaborar una teoría científica para asuntos que hasta entonces habían permanecido baldíos", espetó. Aunque Elias apunta que no está en la cima de la montaña tras haber escalado y ser reconocido en forma tardía, está consciente de crear una situación en la que su obra forme parte de la tradición sociológica, que abra nuevos caminos, y no como alguien que intenta elaborar grandes síntesis.

Por otra parte, en el texto de Elias se destacan las diferencias entre civilización y cultura como conceptos con contenidos propios reconocidos por el autor, señalando que la función de la primera ese "expresar una tendencia continua a la expansión de grupos y naciones colonizadoras", mientras en la segunda se "refleja la conciencia de sí misma que tiene una nación que ha de preguntarse siempre: '¿En qué consiste en realidad nuestra peculiaridad"'; dichas distinciones tienen como referentes las diferencias entre los franceses y los ingleses, cuya autoconciencia nacional está ligada al concepto de civilización, frente a los alemanes, donde la cultura tiene un gran valor; sin embargo, "ése es el modo en que el mundo humano ha de considerarse y valorarse como una totalidad".

La antología cierra con la entrevista a Elias bajo el título de "Somos los bárbaros tardíos", con el cual se hace referencia a lo que señala el autor: "Nos encontramos en la era primitiva", y sostiene que "No soy en absoluto de la opinión de que en nuestros días se ha alcanzado la cima de la civilización". Con esta brillante idea de resonancia actual termina *Cultura y civilización: El pensamiento crítico alemán contemporáneo*, destacando con perspicacia el pensamiento de uno de los críticos contemporáneos que ha tenido reconocimientos en forma tardía, pero que viendo su trayectoria y con su talante de científico se presenta como lo que es: "soy un judío alemán que ha vivido treinta años en Inglaterra. Todo ello ha dejado una impronta en mi carácter y todo eso es lo que soy".

La sugestiva proposición que nos presentan los compiladores de la antología *Cultura y civilización: el pensamiento crítico alemán contemporáneo*, es mantener y seguir creando y fortaleciendo con gran asiduidad el pensamiento crítico como parte de una actitud intelectual frente al orden establecido. Abrir la teoría crítica de y en la Teoría Crítica, advierte Farfán, significa "que ella esté consciente de su carácter parroquial y que esté dispuesta a romperlo, al situar la universalidad de su concepto de 'crítica social' en un universo plural de lo que puede ser el ejercicio de la crítica

de una sociedad". He ahí la tarea de las ciencias sociales no europeas: "...llevar a cabo un tipo de investigación en la que se manifieste un concepto propio de la crítica social, vinculado y distanciado a la vez como la crítica que un día representó la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt", esto es, seguir con la tarea de "hacer de la crítica social una práctica de pensamiento particular a la vez que universal" .

Godofredo Aguillón Cruz*

* Maestro en Sociología por la Universidad Iberoamericana, México, D.F. Actualmente trabaja como profesor-investigador en la Universidad Tecnológica de El Salvador. Correo electrónico: gaguillon7@yahoo.com