

**Filosofía y Ciencia Social. La actualidad de la Escuela de
Frankfurt**

Ignacio SOTELO

Universidad Libre de Berlín

Working Paper n.2
Barcelona 1989

En el mundo antiguo y medieval, se confunden ciencia y filosofía; distinguirlas es ya un rasgo de la modernidad. Una ciencia adquiere identidad propia al desprenderse del tronco común de la filosofía. Las ciencias naturales consiguieron autonomía en fecha muy temprana —en el siglo XVII— mientras que las ciencias sociales tuvieron que esperar hasta mediados de la pasada centuria. Tanto si se propugna una concepción monista de la ciencia, como si se hace hincapié en diferencias sustantivas entre las ciencias naturales y las sociales —polémica que se inaugura en las últimas décadas del siglo XIX, sin que tenga visos de concluir¹— la ruptura con la filosofía es el elemento común que las constituye. Una ciencia parece segura de sí misma cuando, ya no sólo se despreocupa de los problemas filosóficos que le conciernen, sino que ha perdido incluso noticia de sus antecedentes filosóficos. Ahora bien, si los saberes filosóficos tienden a constituirse en ciencias independientes, y aquellos que no lo logran terminan por revelarse inalcanzables o carentes de sentido, el destino de la filosofía es desaparecer.

Desde la muerte de Hegel, revolotea el tópico del «fin de la filosofía», bien porque se supone que el filósofo berlinés ha alcanzado la cúspide del saber —agotada la teoría, al haber dicho todo lo que se puede decir, la única tarea que queda es tratar de realizar lo pensado: al ocaso la filosofía se revela praxis²—; o bien, porque esta forma de «culminación» pondría de manifiesto toda su vacuidad retórica³. Las ciencias sociales nacen en la segunda mitad del siglo XIX en una coyuntura en la que la filosofía parece definitivamente superada, bien porque se estima que ha llegado a la cima, bien porque se considera que se ha disuelto en mera palabrería, sin otra opción que hacer ciencia «positiva». Las ciencias sociales tienen así un doble origen: por una parte en el hegelianismo, tal como lo ha transformado el pensamiento materialista de Marx⁴; por otra en el positivismo, que barruntó Saint Simon y desarrolló Comte⁵. En ambos casos está claro el trasfondo filosófico-metafísico con el que rompen. El litigio que desde hace más de un siglo mantienen estas dos tradiciones, con períodos en que parece imponerse una y períodos en que prevalece la otra, no ha llegado a un final satisfactorio y todavía constituye el núcleo central de una buena parte de las discusiones⁶.

Pese a las enormes diferencias entre una fundamentación positivista y otra dialéctica de las ciencias sociales, coinciden en una misma pretensión de haber superado la filosofía. La falta de interés filosófico señala la madurez de la ciencia; la filosofía, acosada, se refugia en un ámbito propio, no ya desprendida, sino incluso ignorante de unos saberes científicos que no puede abarcar y que además nada quieren saber de ella. No parece que a corto plazo vayan a recomponerse las relaciones de la filosofía con las distintas ciencias particulares, aunque mientras exista un saber que merezca este nombre no podrá renunciar a intentarlo.

Pertenece a la esencia de la filosofía tratar de responder a la pregunta de qué podemos saber, de tal modo que quepa diferenciar uno correcto o aceptable de otro falso o inadmisible. Dentro de los márgenes kantianos que siguen marcando el hacer filosófico, no cabe renunciar a un saber previo respecto al status y límites del conocer, sobre todo del más sorprendente y constitutivo de la modernidad, el científico.

Ha habido momentos, a finales del s. XIX y comienzos de nuestro siglo, en que ciencia y filosofía se han comportado como dos extraños; otros, de los años treinta a los sesenta por ejemplo, en los que la filosofía dominante se ha entendido a sí misma como mera reflexión sobre la ciencia; o mejor, hay filosofías que se distinguen por el afán de entender la ciencia y otras por completo ajenas a su existencia. No deja de plantear serias dificultades que posiciones tan distintas se incluyan bajo una misma denominación. La diversidad enorme de contenidos que conlleva el término filosofía no es el menor de sus problemas⁷.

En el momento actual cabe dejar constancia de un mayor interés de las ciencias naturales, muy en especial en la física, por aquellas cuestiones que no encajan en los supuestos fundamentales sobre los que se asientan estas ciencias, y que obligan a pensar más allá de las creencias heredadas, ejercicio de por sí cabalmente filosófico⁸. Si las ciencias naturales recobran una dimensión filosófica que parecía abandonada, tanto más plausible que las ciencias humanas recuperen un sustrato filosófico del que se habían desprendido a regañadientes y con grandes dificultades. Un tema que hace apenas una década parecía acabado —la relación de la filosofía con las ciencias sociales⁹— ha vuelto al centro de nuestra atención. El empirismo descarnado en que habían desembocado algunas ciencias sociales, sobre todo la sociología, ha fortalecido una demanda cada vez más acuciante de teoría. En los años sesenta reinaron los empiristas, y cuanto más horros de ideas, mayor prestigio; en los ochenta, las ciencias sociales muestran de nuevo una preocupación teórica que, por lo pronto, les ha llevado a mirar con asombro y admiración el pensamiento social de la modernidad —desde el s. XVII a comienzos del s. XX—; es enorme la riqueza teórica, todavía no aprovechada, acumulada en estos siglos. En este contexto hay que encajar el interés creciente que levanta en los últimos años la «escuela de Francfort».

I

Fijemos una primera hipótesis de trabajo: el interés por la llamada «escuela de Francfort» —denominación que toma carta de naturaleza en los años

sesenta¹⁰— está en relación directa con la preocupación teórica que vuelve a caracterizar a las ciencias sociales.

El rasgo esencial que distingue a los pensadores más representativos de esta escuela —Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas— es la estrecha relación que en ellos mantienen filosofía y ciencia social, hasta el punto que en ocasiones es difícil juzgar si hacen filosofía o ciencia social, o más bien una combinación de ambas, *filosofía social*, y entonces habría de concretarse qué se ha de entender por este concepto. En todo caso, lo que de forma más general define a la «escuela de Francfort» es su empeño en reavivar los vínculos de la filosofía con las ciencias sociales, hasta el punto que esta relación constituye no sólo la temática fundamental, sino hasta su última razón de ser.

Llegados a esta constatación, conviene salir de su generalidad abstracta y preguntarse en concreto de qué filosofía y de qué ciencia social se trata, porque muy diversos son los contenidos que encubren ambas rúbricas. Pues bien, lo que en último término define a la «escuela de Francfort» es una concepción de la filosofía que nos remite a Hegel y una comprensión de las ciencias sociales que nos retrotrae a Marx. El pensamiento francfurtiano se mueve dentro de las coordenadas que enmarca el posthegelianismo, y supone la hasta ahora última reactualización del marxismo. Aquí descansa su fuerza, pero también su debilidad, ya que sólo resulta comprensible para aquellos que conecten con esta línea de pensamiento. Pese a los esfuerzos de Habermas por reinterpretarla en conexión con otras corrientes filosóficas, analíticas o hermenéuticas, el sincretismo ecléctico al que llega resulta bastante indigesto.

La «teoría crítica», así la denomina Horkheimer en los años treinta¹¹, puede entenderse a primera vista, convendrá después hacer mayores distinguos como un eufemismo para decir marxismo. En las condiciones de Europa tras la primera guerra mundial, incluso en la Alemania de la República de Weimar, donde la revolución había saltado a la calle, el marxismo en la universidad sólo se tolera disfrazado. En la Europa actual, en la que se han desplomado los distintos marxismos, hasta el *colectivismo burocrático* de los países del Este que parecía más recio, el *marxismo occidental* que ha difundido la «escuela de Francfort» es el que mejor aguanta; hecho que merece alguna atención.

La persistencia del marxismo francfurtiano tal vez se deba a dos de los rasgos que lo caracterizan: primero, que el encuentro, revisión y hasta cierto punto reactualización del pensamiento de Marx se haya hecho desde la filosofía, y no desde la economía, tal como parecía imponerse desde un punto de vista ortodoxo. El marxismo que sirvió de fundamento ideológico a las dos Internacionales,

consistía, a fin de cuentas, en un economicismo que apenas hacía referencia a la filosofía que lo sustentaba, un materialismo vulgar del mismo tenor del que hoy entusiasma a los defensores del orden social establecido. La primacía de lo económico es el dogma marxista con el que mejor se ha identificado la burguesía, lo que de algún modo pone de manifiesto su procedencia. Segundo, pese a proclamar, al menos en sus comienzos, la unidad de la teoría y la práctica, el marxismo de la «escuela de Francfort» no ha salido del ámbito académico. Su única presencia social se vincula al movimiento estudiantil del 68, suceso que puso de relieve las muchas contradicciones a este respecto¹². Sólo Herbert Marcuse mostró un apoyo claro y decidido a un movimiento estudiantil que en buena parte se reclamaba de la «escuela de Francfort»¹³.

El marxismo que supusimos tendría relevancia histórica era aquel que lograba enraizar con algún movimiento social de envergadura: así el que caló en la socialdemocracia alemana o en la rusa. Y justamente este marxismo, socialmente enraizado, es el que ha terminado por hacer aguas por todos los costados, mientras que el marxismo académico en el que prevalece una intención filosófica aguanta bastante bien el temporal. Se derrumba el marxismo que había cumplido con su vocación práctica y, en cambio, sobrevive aquel otro, en extremo minoritario, que se había recluso en la teoría, traicionando un aspecto fundamental del marxismo, su dimensión práctica.

En esta experiencia se inserta la relación *marxismo y filosofía*, que justamente unifica y da sentido al pensamiento francfurtiano. En realidad, la vinculación de la filosofía con el marxismo define lo que Merleau-Ponty¹⁴ ha llamado *marxismo occidental* para distinguirlo del soviético y que tiene su origen en el libro de Lukács «Historia y Conciencia de clase» sin duda el precedente inmediato de lo que luego va a ser la «escuela de Francfort»¹⁵.

Por haber facilitado el encuentro de la filosofía con el marxismo una anécdota se descubre repleta de consecuencias: en el primer instituto universitario de estudios marxistas, que se oculta pudorosamente bajo el nombre inane de Instituto de Investigación Social, el director, Carl Grünberg¹⁶, que como economista e historiador del movimiento obrero confirmaba todos los prejuicios que cabe albergar frente al típico intelectual marxista, al llegar a la jubilación anticipada fue reemplazado por un joven filósofo, que había escrito la tesis doctoral y la habilitación sobre sendos temas kantianos, dando prueba inequívoca de conocer bien el oficio, pero que además había alimentado un pesimismo de niño rico con la lectura de Schopenhauer y, en virtud de su adhesión judaica por la justicia, había vislumbrado en el marxismo el instrumento conceptual adecuado para dar cuenta de la crisis de su tiempo. Desarrollar un pensamiento original a partir de estas tres

fuentes (Kant, Schopenhauer y Hegel-Marx) difíciles de compaginar entre sí, es una hazaña de cuyo mérito hemos tardado en darnos cuenta.

Max Horkheimer fue una personalidad fascinante, que unió a muy considerables facultades especulativas, una honradez intelectual a toda prueba, junto con un enorme talento organizativo y el don de influir sobre las gentes mejor dotadas de su generación, y «last but not least», un instinto político de primera magnitud que le llevó a enjuiciar correctamente, tanto la Alemania hitleriana, como la que, tras la segunda guerra mundial, habrían de levantar los aliados. Con toda razón se le ha considerado fundador y «spiritus rector» de la empresa intelectual conocida como «escuela de Francfort». En una obra reducida de ensayista —sin duda su labor más meritoria fue haber dirigido e impulsado la «Zeitschrift für Sozialforschung»¹⁷— encontramos enunciadas las cuestiones clave que han ocupado a los francfurtianos hasta el día de la fecha. Poner en parangón el pensamiento de Max Horkheimer con el de Jürgen Habermas —no sólo en la actualidad la figura más destacada de la «escuela de Francfort», sino también la que se ha mostrado más crítica y distante con el maestro¹⁸— permite una visión y una valorización de conjunto de esta corriente de pensamiento.

II

Al ponerse en relación la filosofía con el marxismo salta a primer plano la cuestión por el status teórico del pensamiento de Marx: cómo se fundamenta y en qué basa su confianza de constituir un saber científico que, por serlo, no niegue, sino que, al contrario, coloque en el centro de su interés una dimensión práctica. Cuestión clave de la que se había desentendido el economicismo al que se vio reducido el marxismo en la Segunda Internacional y que luego el estalinismo habría de tratar de manera escolástica¹⁹.

El tema propio de la filosofía moderna, tal como lo había delimitado Kant, es el status de la razón que posibilita el conocimiento científico; el caso es que la nueva *razón teórica*, una vez deslindada de la vieja razón especulativa, ha perdido su dimensión práctica. Pese a los esfuerzos de los últimos años, Kant no logra fundir la *razón teórica* con la *razón práctica*, separación a la que había contribuido a cimentar. De un lado queda la *razón teórica*, que dispone de los «juicios sintéticos a posteriori» para dar cuenta de los fenómenos que aprehende la conciencia y que, por tanto, sólo admite un saber científico según el modelo de la física newtoniana, y de otro la *razón práctica*, que a la postre únicamente puede fundamentarse en la teología (existencia de Dios e inmortalidad del alma). El binomio sujeto-objeto, constitutivo de la modernidad, reproduce el de razón teórica y razón práctica, dos

mundos comunicados que, en último término, están ya implicados en la contraposición de *fenómeno* y *noumeno*²⁰.

Conviene hacer explícito, desde un primer momento, que Hegel «supera» a Kant volviendo a posiciones no sólo precríticas, sino incluso premodernas. Parte todavía del dogma de que lo racional es común a la realidad y al sujeto pensante, unidad de lo real y de lo pensado que subyace en la filosofía griega y que había cuestionado la modernidad al hacer explícita con Descartes la disparidad sustancial entre sujeto y objeto. La modernidad descubre a la subjetividad como lo inmediato, y el problema filosófico que la constituye es cómo llegar desde la subjetividad pensante al mundo visible, sobre el que no cabe certeza alguna, ni siquiera que exista. Ciertamente, el solipsismo es la tentación implícita en este planteamiento, pero también, al hacer hincapié en la especificidad de lo humano que Rousseau terminará por identificar con la libertad, abre la posibilidad de fundamentar la dignidad del sujeto. Si la modernidad consigue depurar de metafísica el saber sobre las cosas, vuelve a introducirla con la noción «infinita» e «incondicional» de lo humano.

La realidad primaria se ha trasladado del ser a la conciencia. La filosofía moderna es «filosofía de la conciencia» que se bifurca, por un lado, en un inmanentismo, lo pensado con evidencia es verdad, y por otro, en un empirismo, lo pensado refleja lo percibido en la sensación que recoge las señales provenientes del mundo externo. El racionalismo inmanentista se agota en especulación no controlada, en el mejor de los casos tautológica, mientras que el empirismo se diluye en un escepticismo que acaba por suprimir hasta la relación causa-efecto, Kant hace converger estas dos vías al poner de relieve que el conocimiento es elaboración procesual, actividad laboriosa, en último término, si se permite la metáfora, trabajo.

Sin cuestionar el valor infinito de la subjetividad, que Hegel considera la adquisición fundamental que ha aportado el cristianismo y que constituiría la esencia de la modernidad²¹ se niega a fundamentar en la subjetividad lo objetivo-real, es decir, a reducir lo real a conciencia si previamente no se ha identificado la conciencia con lo real. La modernidad sólo acabaría por encontrarse a sí misma si logra superar la falsa subjetividad que se ha desprendido de lo objetivo, e incluso, en su desafuero, pretende fundamentarlo; es decir, si recupera la unidad perdida sujeto-objeto. Hegel saca de la conciencia, de la subjetividad, el proceso de elaboración del conocimiento y lo coloca en la historia, realidad en que se funde lo objetivo con lo subjetivo. La verdad de la filosofía es así el proceso total de su despliegue, desde su origen griego hasta su culminación hegeliana.

La unidad de lo real y lo pensado supone la coincidencia de la lógica con la ontología. La ontologización de la lógica permite identificar el círculo lógico —se acaba en el mismo punto en que se comenzó, lo que implica haber expresado todo lo expresable— como la totalidad de lo real, y únicamente en esta totalidad tiene sentido la noción de verdad. Hegel recupera la unidad de lo real y lo pensado y con ella la unidad de la razón teórica y de la razón práctica. La razón comporta de nuevo una dimensión práctica y la filosofía culmina en una visión global de la historia, como realización de lo pensado.

Para Marx, como para toda la filosofía que se mueve en su órbita, y por tanto, también para el joven Horkheimer²² resulta insostenible el idealismo teológico de Hegel, que en última instancia fundamenta la identidad de lo real y de lo pensado. Pero entonces ¿cómo mantener una idea de razón que comporta una dimensión práctica? He aquí la agonía que arrastra el marxismo desde su origen, de la que habría de ocuparse un tratado sobre la dialéctica, el núcleo revolucionario del hegelianismo, que Marx proyectó, pero que no llegó a escribir. Mérito muy principal de la «escuela de Francfort» es haber colocado en el centro de sus inquietudes el afán de encontrar una respuesta satisfactoria a esta cuestión.

El encuentro de la filosofía con el marxismo reactualiza una idea de razón que asume su responsabilidad práctica. Cuatro temas fundamentales conlleva este planteamiento: 1. Qué tipo de razón es el que introduce la modernidad: status, límites y consecuencias de la razón moderna. 2. Con el predominio de esta nueva razón, ¿cómo recuperar la unidad de la teoría y de la práctica?, o al menos, ¿qué sentido y alcance puede tener esta pretensión? 3. En un planteamiento en el que se mantiene la dimensión práctica de la razón suele ocultarse, al modo hegeliano, una filosofía de la historia. ¿Cómo conservar esta dimensión práctica sin caer por ello en los peligros que conlleva toda filosofía de la historia? 4. ¿Qué tipo de relación ha de darse entre la filosofía y las ciencias sociales?, ¿cabe que se prolongue por mucho tiempo la diferencia?, o acaso ¿el futuro de la filosofía consistiría en disolverse en unas ciencias sociales que reintrodujesen una dimensión práctica-emancipatoria?

Pueden rastrearse estos cuatro temas en los textos más representativos de la «escuela de Francfort», desde los primeros escritos de Horkheimer a los últimos de Habermas; no parece exagerado afirmar que constituyen el núcleo central de la **teoría crítica**. En lo que sigue se pretende una primera aproximación a esta teoría con el fin de sopesar su alcance y validez a la hora de plantear algunas de las cuestiones éticas y políticas más acuciantes de nuestro tiempo.

III

La modernidad segrega la ciencia de la filosofía, distinción que se muestra tan cargada de consecuencias como aquella otra que diferencia un ámbito de lo social separado del político, o bien uno individual ya perfectamente diferenciado de su contexto social. Mencionamos los binomios ciencia y filosofía, Estado y sociedad, sociedad e individuo, porque, desconocidos en la antigüedad, sirven de rasgos definitorios de la modernidad. La tendencia a subrayar, cada vez con mayor intensidad, la autonomía de los ámbitos a que remiten estos términos caracteriza en su conjunto la modernidad. La razón moderna propende a ir creando «compartimentos estancos», cada uno con su correspondiente saber particular: de ahí la tendencia a la especialización que caracteriza a la modernidad.

En sentido contrario, la «escuela de Francfort» se ha esforzado por mostrar, no sólo la interconexión de estos diferentes binomios, sino también cómo se relacionan entre sí los términos que los componen, insistiendo en las consecuencias teóricas y prácticas que conlleva el mantenerlos separados. En la oposición a una de las tendencias constitutivas de la modernidad se revela una posición crítica que facilita la conexión con la crítica marxiana del capitalismo. No es que todo pensamiento crítico tenga que conectar con Marx, pero sí propende a hacerlo aquel que asume los contenidos humanistas propios de la modernidad.

La crítica marxiana culmina en una *crítica de la economía política*, ciencia cuyas ambigüedades e incoherencias traducen las contradicciones reales de la sociedad capitalista, en última instancia, la principal: *producir socialmente, mientras que la apropiación es individual*. Marx comenzó con una crítica de la filosofía hegeliana, para concluir con la crítica de la ciencia específica de la modernidad capitalista, la economía política. Hijo de su época, había aceptado sin mayores dificultades la conversión de la filosofía en ciencia social, pero sin estar dispuesto a que en esta conversión se perdiera la dimensión emancipatoria propia de la filosofía; en este sentido, superarla habría de implicar su realización.

Si se da por bueno un concepto de ciencia, que no desentraña sus raíces ideológicas, se evapora esta dimensión práctico-emancipatoria. La conversión de la filosofía en ciencia social supone así, por un lado, la noción de *ideología*, clave para sacar a la superficie los mecanismos sociales de dominación que mantiene ocultos una noción objetivista de ciencia; por otro, la crítica radical —es decir, hasta las mismas raíces en el *modo de producción*— de la ciencia social más avanzada de su tiempo: la economía política. Conviene poner énfasis en que la labor de Marx consiste primordialmente en una *crítica* de los métodos y contenidos de la filosofía —la hegeliana— y de la ciencia social —la economía política— más avanzadas de

su tiempo. Con toda justicia pueden reclamarse del marxismo los que, como los frankfurtianos, han centrado también su afán en una misma tarea de criticar, desde una perspectiva emancipadora, a la filosofía y a la ciencia social del tiempo que les ha tocado vivir.

Obsérvese que la noción de crítica que utiliza la «escuela de Francfort» hace referencia, tanto a la tradición kantiana, y supone la aceptación de un criticismo que trata de eliminar hasta el último residuo metafísico, como a la marxista, que, al contrario, lejos de pretender estar libre de cualquier supuesto previo, lo establece taxativamente en un materialismo que se postula *a priori*: las condiciones materiales de vida las crean los individuos en una acción social que a la vez los configura. La originalidad de la «escuela de Francfort» consiste en haber puesto en relación estas dos formas de criticismo, retrotrayendo la tradición hegeliana-marxista a sus fuentes kantianas.

El filósofo Horkheimer se hace cuestión de un proceso —la conversión de la filosofía en una ciencia social que no haya perdido su dimensión práctico-emancipatoria— que Marx había recorrido sin advertir mayores complicaciones. El objetivo permanece el mismo —trasladar los contenidos humanistas y emancipadores de la filosofía a las ciencias sociales— pero ahora desde la conciencia de que la razón que ha desplegado la modernidad elimina de raíz la dimensión práctica. El objetivo de superar la filosofía en la práctica se ha revelado mucho más difícil de alcanzar de lo que había previsto el joven Marx. El doblete filosofía-ciencia, en vez de fundirse en una única ciencia social revolucionaria, se ha mantenido incólume hasta nuestros días. Por un lado, pervive la filosofía, bien reducida a mera reflexión sobre la ciencia, bien vinculada a la vieja tradición ontológica-metafísica; en ambos casos avala el orden social establecido, al menos no mina sus fundamentos; por otro, campea a su aire una ciencia social, ya sin el menor contacto con la filosofía, que se ha visto petrificada en una falsa comprensión de la objetividad que comporta el rechazo de toda dimensión práctica. Persiste el binomio filosofía-ciencia, pero ahora con una significación inversa a la esperada: la absorción de la filosofía por la ciencia, lejos de abrir un nuevo horizonte de liberación, se perfila como la mayor amenaza de cosificación; en cambio, conservar un ámbito propio para la filosofía supone mantener un último refugio para una protesta humanista.

IV

Horkheimer recoge el binomio filosofía-ciencia en los dobles **teoría tradicional** y **teoría crítica** y **razón objetiva** y **razón subjetiva**. Como Marx,

aspira a disolver la filosofía en una ciencia social que conserve la dimensión práctico-emancipatoria, pero un siglo más tarde no cabe ya intentarlo con la misma ingenuidad²³. Por lo pronto hay que hacerse cargo de que la filosofía haya sobrevivido en las más variadas formas, más aún que el acercamiento más productivo al marxismo se haya hecho desde la filosofía. Horkheimer trata de escapar a su complicada relación con la filosofía —por un lado, ratifica su existencia y subraya su «función social»; por otro, pretende disolverla en una nueva ciencia social emancipadora— fundiendo las nociones de filosofía y de ciencia en la de **teoría**.

Teoría es un híbrido bastante útil; significa menos que filosofía y más que ciencia. Con teoría se asocia un conjunto de proposiciones, referidas a un objeto determinado, de tal manera ligadas entre sí que a partir de unas pueden deducirse las otras; la teoría es un modelo lógico que sirve para organizar, y de este modo interpretar, los datos que aporta la observación o el experimento; al menos, éste es el sentido que ha cuajado en las ciencias naturales. A esta noción de teoría, que ha creado la modernidad y que tuvo en Descartes su primer adalid, la denomina Horkheimer, no sin una pizca de provocación, teoría tradicional, pese a que se oponga a la concepción tradicional de teoría que proviene de la Grecia clásica. De tres secuencias que habría al menos que diferenciar, tradicional, moderna y crítica, no toma en consideración más que las dos últimas. En el primer Horkheimer permanece sumergida la primera filosofía práctica que inventó la filosofía griega y que tal vez convendría llamar **clásica** para evitar confusiones. Michael Theunissen ha insistido en las similitudes, subrayando también las diferencias, entre la **teoría clásica** y la **teoría crítica**, hasta el punto que parte de la noción platónico-aristotélica de teoría para dar cuenta de la intención de Horkheimer²⁴.

La grandeza de la modernidad europea consiste precisamente en haber logrado una noción de teoría que permite el grado de formalización del saber que han alcanzado las ciencias naturales. La cuestión es cómo trasladar este tipo de saber a las ciencias que se ocupan del hombre; no porque no sea factible, desde el siglo XVIII se hace sistemáticamente, sino por los costos que comporta. En efecto, la **teoría tradicional** se revela propia de un tipo de razón que domina al objeto que trata de conocer. Imprescindible para el progreso científico-técnico —ha terminado por constituir el factor principal de la base material de una sociedad—, si se aplica al plano de lo humano se convierte en una categoría ideológica cosificada.

La **razón subjetiva**, que no conoce más que la relación de medios a fines y que deja a estos últimos fuera de su alcance, —"Zweckrationalitat" la llamó Max Weber— se corresponde con la **teoría tradicional**; en cambio, no cabe establecer la correlación **teoría crítica** y **razón objetiva**, que resolvería todos los problemas.

Imposible restaurar una **razón objetiva**, capaz de abarcar todo lo existente, incluido al hombre y a sus fines. Con esta razón universal, con la que Europa se había identificado durante siglos, arrastró Hume definitivamente. La crítica del saber cosificado que conlleva la formalización de la **razón subjetiva** no puede concluir en el restablecimiento de una noción trasnochada de razón. La **teoría crítica** tiene así planteada una ardua tarea: salvar la dimensión práctica de la **razón objetiva**, sin por ello caer en la dimensión ontológica-metafísica en que se sustentaba.

Convertir a la sociedad en objeto de conocimiento supone ya una actitud crítica: hay que haber vivido una crisis profunda para cuestionar el orden social. Desde un principio importa recalcar la relación que existe entre **crisis** y **crítica** en el surgir de la ciencia social. En efecto, las convulsiones de la Revolución francesa están en el fondo de la aparición tanto del hegelianismo como de la ciencia social positiva. Al derrumbarse el «antiguo régimen», queda sin legitimación el puesto que cada cual ocupa en la sociedad. Cuestión que se diluye si damos por descontado que lo único real es el individuo: de ahí la función ideológica que cumple el individualismo. Posición, por lo demás, difícilmente defendible, ya que se fundamenta en una abstracción inexistente: el individuo descarnado del entramado social. Por el contrario, la experiencia vivida en la crisis pone de manifiesto que lo social constituye, en último término, a lo humano. Sociabilidad que no hay que entender en abstracto, como una calidad del individuo, sino en el sentido estrictamente materialista de que el individuo sólo existe por el **trabajo social**. Las categorías de **sociedad** y **trabajo** anteceden a la de **individuo**. No cabe el trabajo sin el grupo, y ambos presuponen el lenguaje como medio de comunicación. El **trabajo social** es la categoría fundamental que introduce Marx para aprehender lo humano y en este sentido viene a sustituir a la noción clásica de «animal racional» o a la ilustrada de «la libertad como constitutivo de lo humano».

El individuo existe porque produce socialmente lo que consume. No cabe, por tanto, aprehenderlo sin las nociones de sociedad y lenguaje que anteceden a la de trabajo social. Categoría clave que permite entroncar al hombre con su entorno, a la vez que diferenciar la naturaleza de la historia. El orden socio-económico, lejos de pertenecer al orden natural, muestra una entidad propia, producto del hacer humano a lo largo de la historia. El materialismo, que hay que entender como la primacía del proceso de producción que pone en marcha el trabajo social, rechaza cualquier forma de naturalismo. La distinción entre una ciencia natural y otra humana, social, histórica, o como se la quiera llamar, está afincada en una comprensión materialista de la historia, que contrapone desde un principio **historia** y **naturaleza**.

Dos son, por tanto, los supuestos básicos que la **teoría crítica** recoge de Marx: 1. Los hombres producen ellos mismos las relaciones sociales en las que viven, son los creadores de las formas de vida que han ido apareciendo a lo largo de la historia. En este sentido, resultan fundamentales en la **teoría crítica** los conceptos de **trabajo**, **producción** y **praxis**. 2. La sociedad sólo puede aprehenderse como **totalidad**, concepto que posibilita y fundamenta una comprensión dialéctica de lo humano²⁵.

Frente a la disolución de lo social en infinitas entidades parciales, la «investigación social», que no debe confundirse sin más con la sociología, de por sí ya un subproducto de esta tendencia a la especialización que caracteriza a la modernidad, se ocupa de relacionar las distintas esferas de lo social, teniendo siempre presente la **totalidad** que lo constituye. La visión de conjunto, propia del pensamiento filosófico, se mantiene y recupera en la **teoría crítica** (holismo que rechaza el positivismo con la mayor energía)²⁶, pero sin consumirse, como ocurre con la filosofía, en una visión global que no se ha ocupado de integrar los resultados de la investigación empírica. La **teoría crítica** es filosofía porque mantiene la visión de conjunto que la caracteriza, y a la vez es ciencia porque impulsa la investigación empírica, al determinar lo que vale la pena investigar, y porque integra luego los resultados obtenidos en una visión de conjunto; la **teoría crítica** pretende trascender la falsa antítesis de una filosofía holista sin base empírica y una investigación empírica que se agota en el análisis, sin fuerza para construir la síntesis.

La **teoría crítica** adquiere entidad propia cuando, desde estos dos supuestos básicos, se percibe de que la teoría formalizada que ha posibilitado el despliegue de las ciencias naturales, aplicada a las ciencias históricas-sociales, reproduce los mecanismos de dominación que caracterizan la relación de la ciencia con la naturaleza. Además de una teoría formalizada y atemporal, se precisa otro tipo de teoría que encaje en la historicidad de lo humano, de modo que ponga de relieve que aquello que existe no es lo único posible —hubo en el pasado muchas otras posibilidades que no lograron cuajar—, ni por el hecho de haber llegado a ser ésta en concreto elimina en el futuro otras que puedan considerarse más razonables. Se trata, por tanto, de elaborar una teoría que, al recalcar la virtualidad de todo lo existente, mantenga la distinción entre lo que es y aquello que pensamos que *debiera ser*.

La primera tarea *crítica* de este tipo de teoría es señalar que lo que existe no es lo único posible, ni por descontado lo mejor, y abrir así perspectivas distintas de lo establecido. Si la **teoría tradicional** remacha lo existente, como si fuera lo único posible —de ahí su carácter implícito de legitimar lo dado— la **teoría crítica**, en

cambio, maneja una idea de lo real que no coincide con lo empíricamente comprobable. Lo que aparece lo hace en un momento determinado; lo que realmente es se expresa en el despliegue de todas sus posibilidades. Sólo en la **totalidad** cabe el concepto de **verdad**. La no identificación de lo que aparece empíricamente con lo que es permite pensar en la posibilidad real de un mundo social distinto del que tenemos. Construir una sociedad más libre y justa parece así hacedero. En este sentido, la **teoría crítica** implica una relación práctica, no sólo porque es capaz de concebir objetivos plausibles y plantear acciones oportunas a los fines que se persiguen, sino porque en su planteamiento teórico subyace ya una dimensión práctica.

V

Horkheimer propugna una teoría que cumpla los dos requisitos de ser de verdad **teoría**, y no mera visión sin fundamento, es decir, una construcción intelectual válida, capaz de dar cuenta de sí, y además **crítica**, en el doble sentido de que permite, primero, distanciarse críticamente de lo establecido y, segundo, elaborar alternativas que se consideren mejores. Las construcciones metafísicas de la historia cumplieron en el pasado con estos dos objetivos, pero al precio de aceptar supuestos que hoy resultan inadmisibles. La **teoría crítica** es perfectamente consciente de los peligros que conlleva diluirse en una «filosofía de la historia». Desde su origen ha pretendido evitar despeñarse en ella, aunque se siga discutiendo que lo haya conseguido²⁷. En todo caso, su pretensión es ser **teoría** y no **metafísica** histórica, pero sin perder por ello la dimensión práctica. Rechaza ciertamente cualquier forma de fundamentación metafísica, pero al volcar la bañera para tirar el agua sucia de lo meramente especulativo, presta mucha atención en que no se vaya también la criatura de lo práctico y, en consecuencia, trata de salvar a ultranza la noción de **totalidad**, imprescindible para poder aprehender inteligiblemente los procesos sociales.

Como no existe un «espíritu objetivo», independiente del género humano, ni leyes objetivas del desarrollo histórico más allá de la voluntad de los individuos, resulta imposible conocer la historia como un proceso unitario, en sí mismo inteligible. Hay que despedirse de una visión global de la historia que integre pasado, presente y futuro en una misma totalidad significativa. Nada existe que no haya nacido un día y que no vaya a perecer otro: no cabe detectar estructuras metahistóricas permanentes. La historia no tiene un proyecto previo que la organice²⁸, ni se sostiene en una realidad superior que la englobe y dé sentido. La historia, como totalidad, no es aprehensible. Salvar una teoría crítica sin caer en la metafísica de la historia significa sustituir la *totalidad de la historia* por la única

totalidad que resulta operativa, el *presente*. Renunciar incluso al presente como totalidad significativa supondría resignarse ante la opacidad total de lo humano, sin otra opción que conformarse con describir lo dado, lo empíricamente comprobable, tal como hace la **teoría tradicional**. El ámbito de la conducta queda así al margen de la razón, sin que tenga ya el menor sentido establecer una estrategia global de cambio.

La **teoría crítica** renuncia a convertirse en una filosofía de la historia, capaz de aprehenderla en su totalidad, para intentar dar cuenta únicamente del momento histórico que nos ha tocado vivir; en este sentido, **la teoría crítica es teoría del presente**, si se quiere, **teoría de la sociedad contemporánea** y, como tal, se instala en la ciencia social. El proyecto de la «escuela de Francfort» de disolver la filosofía en ciencia social supone reconvertir la filosofía de la historia en teoría del presente. La verdadera totalidad significativa no es la historia, sino el presente²⁹. La **teoría crítica** salva a la razón dialéctica para hacer inteligible el presente como totalidad, de modo que quepa un diagnóstico del mundo que nos toca vivir. La **teoría crítica** aspira a una teoría del presente que contenga una crítica de sus elementos más negativos y la praxis pertinente de cambio y transformación social.

La reducción de la teoría crítica a una teoría del presente comporta algunos rasgos propios. Por lo pronto, dado que el presente es un concepto en sí mismo impreciso —para cada generación tiene límites temporales distintos— la teoría crítica, en cuanto teoría del presente, tiene que ser *relativa*, es decir, referida a cada uno de los presentes distintos que captan las generaciones que conviven en un mismo tiempo, y además sustancialmente *inacabada*: el presente es un continuo en expansión al que no se le puede poner término más que desde el pasado, cuando ha dejado de ser presente. Como cada momento histórico tiene que desarrollar su propia teoría del tiempo vivido, y éste es limitado y diferente para cada generación, difícilmente cabe que degenera en un *dogmatismo*, sin por ello hundirse en la irracionalidad. Si la filosofía de la historia se inserta en un *sistema*, la teoría crítica, en cuanto teoría del presente, relativa, inacabada, no dogmática, es de por sí fragmentaria: el ensayo, el esbozo, incluso el apotegma, son los géneros que cultiva. La **teoría crítica**, en cuanto teoría del presente, coincide con los caracteres propios de la ciencia; es un saber relativo, inacabado, no dogmático y fragmentario, en contraste con la filosofía de la historia que, al sustentarse en una totalidad que abarca la evolución de la humanidad desde sus orígenes, supone un saber **universal, permanente y sistemático**.

Para la generación alemana que había nacido a finales de siglo, una teoría del presente referida a los años treinta tenía que explicar, por un lado, el fracaso de la revolución que vislumbró Marx en la Europa más desarrollada y que, por un tiempo,

habían creído realizada en la Unión Soviética; por otro, el ascenso imparable del fascismo, que exigía poner de manifiesto su última esencia. Sobre el posible fracaso del marxismo en la Unión Soviética la **teoría crítica** guardó en estos años un llamativo silencio, sobre todo en lo que concierne al estalinismo y los procesos de Moscú. En su primera etapa la «escuela de Francfort» se centra en una teoría del capitalismo tardío en relación con el fascismo; en la década de los cincuenta, a la teoría de la sociedad industrial avanzada le añade algunos elementos para una teoría del estalinismo³⁰.

En el tema crucial de la naturaleza del fascismo nos encontramos con dos posiciones opuestas. Por un lado, Frederick Pollock, y con él su amigo Horkheimer, se inclinan a pensar que el nazismo constituiría un «nuevo orden», que debería denominarse *capitalismo de Estado* por el papel decisivo que en él desempeñan la burocracia del partido y del Estado³¹; por otro, Franz Neumann, Otto Kirchheimer y A. R. L. Gurland³² explican el fascismo como la conclusión propia del capitalismo, al pasar de una etapa liberal competitiva a la monopolística. En realidad, argumentan, la burocratización y centralización de la economía se encontraban ya muy avanzadas antes de que los nazis accediesen al poder, lo que contribuyó decisivamente a su triunfo. El capitalismo culminaría así en la barbarie nazi. Estas dos interpretaciones del fascismo implican consecuencias teóricas y políticas muy distintas. La primera, que fue la más fructífera, supone que cabe la superación del capitalismo, sin que por ello lo sustituya necesariamente el socialismo, hipótesis que ya había formulado Max Weber³³ y que cuestiona expectativas básicas del marxismo.

La renovada actualidad de la «escuela de Francfort» tal vez se deba a que el fracaso de la revolución marxista, por un lado, y el ascenso del fascismo, por otro, son dos temas que no han perdido vigencia; al contrario, desempeñan un papel crucial en cualquier teoría del capitalismo tardío. Es preciso dar cuenta de los factores que explicarían, por un lado, el fracaso de cualquier tipo de revolución emancipadora y, por otro, la amenaza latente de un autoritarismo tecnocrático que reactualice no pocos de los elementos constitutivos del fascismo. En este sentido, los años treinta siguen configurando el marco de nuestro presente, pese a la falsa impresión que transmitieron las dos décadas de la postguerra, empeñadas en darlos por acabados.

NOTAS

- (1) Me refiero a la llamada "Methodenstreit" que Carl Menger entable con la "escuela histórica" de la economía. Véase Carl MENGER, Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere, 1883, y Die Irrtümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie, 1884. Polémica que se generaliza en una discusión sobre las posibles diferencias entre las ciencias naturales y las sociales, y que desemboca en el litigio sobre la posibilidad de una ciencia social libre de valoraciones (Wertfreiheitstreit). Para la continuidad de esta polémica, véase Hans ALBERT, Der moderne Methodenstreit und die Grenzen des Methodenpluralismus, Jahrbuch für Sozialwissenschaft, 13, 1962.
- (2) Que constituye la culminación de la filosofía es el sentido último de la filosofía de Hegel, de lo que el filósofo berlinés estaba firmemente convencido. Al tomar la filosofía hegeliana como la filosofía sin más y dar por supuesto que no cabe superarla filosóficamente sino sólo en la práctica, Marx es un hegeliano cabal.
- (3) Desde la filosofía positiva de Comte hasta el Círculo de Viena el empeño es el mismo: depurar la filosofía de cualquier tipo de especulación metafísica, que se denuncia como mera retórica sin sentido. Representativo de esta crítica de Hegel es el libro de Ernest TOPITSCH, Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie, 2ª edición ampliada, Munich 1981. Topitsch hace responsable a Hegel del totalitarismo de derecha, y a través de Marx, también del de izquierda; Hegel sería así el cordón umbilical que uniría a Hitler con Stalin.
- (4) El origen Hegeliano de la ciencia social es una tesis frankfurtiana: Herbert MARCUSE, Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory, 2ª edición, Nueva York, 1954.
- (5) Émile DURKHEIM, Saint Simon, fondateur du positivisme et de la sociologie, en Le Socialisme. París 1928, 2ª ed. 1971.
- (6) Para una visión global, Christopher G. A. BRYANT, Positivism in Social Theory and Research, Londres 1985.
- (7) Marx HORKHEIMER ha repasado los distintos contenidos de la filosofía contemporánea en The Social Function of Philosophy, Zeitschrift für Sozialforschung, Vol. VIII, 1940.
- (8) Una buena introducción, Jonathan POWERS, Philosophy and the New Physics, Londres 1982.
- (9) En el sentido en el que se trata la relación de la filosofía con la ciencia social en el libro de Peter WINCH, The idea of Social Science and its Relation to Philosophy, Londres 1958. Lo de menos es su perspectiva filosófica, directamente influida por la filosofía del lenguaje y por el último Wittgenstein; lo que importa es que todavía se enfrenta a las ciencias sociales. "For any worthwhile study of society must be philosophical in character and any worthwhile philosophy must be concerned with the nature of human society" (pág. 3)
- (10) Para la historia de la "Escuela de Francfort" sigue siendo útil el libro de Martin JAY, The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950, Boston 1973. Un buen acopio de datos, sin otro mérito, Rolf WIGGERSHAUS, Die Frankfurter Schule, Munich 1988.
- (11) Para designar su posición Horkheimer utiliza al comienzo el concepto inocuo de "Sozialforschung" que llevan el instituto y la revista, con el sentido de integrar las distintas investigaciones de los más diferentes campos y niveles de abstracción en un mismo afán de

desarrollar "una teoría de la sociedad contemporánea como un todo". Prólogo al número 1 de la Zeitschrift für Sozialforschung, año 1, 1932. Emplea también el concepto de "materialismo", más propio del marxismo encubierto que practica en dos artículos de esta época: "Materialismus und Metaphysik" y "Materialismus und Moral", ambos de 1933. La expresión teoría crítica aparece ya en el exilio, cuando toda preocupación es poca: "Traditionelle und kritische Theorie", Zeitschrift für Sozialforschung, año 6, nr. 2, 1937, págs. 245-294. El tener que diferenciarse del marxismo para sobrevivir le ayudó a realizar una reflexión más independiente y marcar así distancias tanto con el marxismo como con el estalinismo.

(12) Para dejar constancia de la estrecha relación entre la teoría crítica y el movimiento estudiantil vale recordar que la Universidad que pusieron en pie los estudiantes berlineses en 1968 la llamaron crítica. Von der Freien zur Kritischen Universität. Geschichte der Krise an der Freien Universität Berlin. Edita ASTA der Freien Universität, Berlín 1968. La posición de Habermas ante la revuelta estudiantil en Jürgen HABERMAS, Protestbewegung und Hochschulreform, Francfort 1969.

(13) Para una biografía intelectual de Marcuse, Barry KATZ, Herbert Marcuse. Art of Liberation, Londres 1982, que se ocupa del líder del movimiento estudiantil. Véase también Douglas KELLNER, Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism, Londres 1984, sobre todo el capítulo 9. Para las diferencias de Marcuse con los jóvenes francfurtianos, Antworten auf Herbert Marcuse, editado por Jürgen Habermas, Francfort 1968.

(14) Maurice MERLEAU-PONTY, Les aventures de la dialectique, París 1955; Perry ANDERSON, Considerations on Western Marxism, Londres 1976; Alvin W. GOULDNER, The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory, Nueva York, 1980.

(15) Un estudio pormenorizado de la relación marxismo y filosofía hasta la "escuela de Francfort": Joseph G. FRACCHIA, Die Marxsche Aufhebung der Philosophie und der philosophische Marxismus, Nueva York, 1987.

(16) Carl GRÜNBERG (1851-1940) en 1912 catedrático de economía en Viena, en 1923 pasa a Francfort como director del Instituto de Investigación Social; marxista, sin pertenecer a ningún partido político. El Instituto en el período de Grünberg se ocupó de los temas que se esperan de un marxista: historia del movimiento obrero y del socialismo, historia económica y social desde una perspectiva proletaria, crítica de la economía establecida. En enero de 1928 Grünberg cayó enfermo y ya no pudo recuperarse. En octubre de 1930 tomó posesión el nuevo director, Max Horkheimer.

(17) La revista que dirigió Horkheimer es una de las grandes creaciones intelectuales de su época y ejemplo de lo que debe ser una revista de ciencias sociales. Alfred SCHMIDT, Die Zeitschrift für Sozialforschung. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung. Introducción a la reimpression de la revista en Kösel-Verlag, Munich 1970.

(18) Jürgen HABERMAS, Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes en: Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung, editado por Alfred Schmidt y Norbert Altwicker, Francfort 1986.

(19) Para un planteamiento escolástico de la escolástica estalinista es un buen ejemplo el libro de Josef de VRIES, Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus, Munich, 1958.

(20) Caffarena ha puesto de relieve que justamente en esta contraposición descansa todo el criticismo kantiano. José GÓMEZ CAFFARENA, El teísmo moral de Kant, Madrid 1983, págs. 44 y siguientes.

- (21) En sus premisas teológicas lo pone de manifiesto Günter ROHRMOSER, Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel, Lengerich 1961.
- (22) Max HORKHEIMER, Hegel und das Problem der Metaphysik, 1932. En Gesammelte Schriften, Vol. 2, Francfort 1987, págs. 295-308.
- (23) El texto clave para lo que sigue, Max HORKHEIMER, Philosophie und kritische Theorie, Zeitschrift für Sozialforschung, año 6, 1937, págs. 625-631.
- (24) Michael THEUNISSEN, Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der Kritischen Theorie, Berlín 1969.
- (25) Un estudio elemental, pero bastante didáctico, del concepto de totalidad: Martin JAY, Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas, Oxford 1984.
- (26) D. C. PHILLIPS, Holistic Thought in Social Science, Standford, 1976.
- (27) Habermas insiste repetidamente en los contenidos histórico-filosóficos de la "escuela de Francfort", al menos en su primera etapa, porque justamente considera su mayor aporte haber limpiado el pensamiento crítico de estos contenidos. Jürgen HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns, vol. 2, Francfort 1981, pág. 554.
- (28) "El fin de la vida de la humanidad sobre la tierra es organizar en esta vida todas las relaciones humanas con libertad según la razón". J. G. FICHTE, Los caracteres de la Edad Contemporánea, Traducción de José Gaos, Madrid 1976, pág. 24.
- (29) Los argumentos que pueden esgrimirse en contra de un conocimiento de la historia en su totalidad pueden utilizarse contra un conocimiento del presente como totalidad: "wer traute sich noch eine Theorie des gegenwärtigen Zeitalters zu?" Jürgen HABERMAS, introducción a "Stichworte zur Geistigen Situation der Zeit", vol. 1, Francfort 1980, pág. 7.
- (30) Un repaso de los tomos publicados de la Zeitschrift muestra la falta de artículos que se ocupen de la Unión Soviética. La mayor parte de los dedicados al nazismo los encontramos en el vol. 9, último de los publicados, en 1941. Después de la guerra, Herbert MARCUSE ha cumplido este programa con dos libros, Soviet Marxism, Nueva York 1958 y One-Dimensional Man, Boston 1964.
- (31) My thesis that National Socialism is building a new economic order where the market is replaced by the command", Frederick POLLOCK, Is National Socialism a New Order?, Studies in Philosophy and Social Science, Vol. 9, Nueva York 1941, pág. 447.
- (32) Franz NEUMANN, Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944, Nueva York, 1944; Otto KIRCHHEIMER, The Legal Order of National Socialism y A. R. L. GURLAND, Technological trends and Economic Structure under National Socialism, ambos en el vol. 9 de la Zeitschrift.
- (33) Max WEBER, Der Sozialismus, Viena 1918.