

MARTIN JAY

# LA IMAGINACION DIALECTICA

HISTORIA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT  
Y EL INSTITUTO DE INVESTIGACION  
SOCIAL (1923-1950)

Versión castellana  
de  
JUAN CARLOS CURUTCHET



Título original: *The dialectical Imagination*

© 1973 by Martin JAY

Editor: LITTLE, BROWN AND CO., Boston & Toronto

Primera edición: 1974

Reimpresiones: 1984, 1986, 1989

© 1974, 1986, TAURUS EDICIONES, S. A.  
© 1989, ALTEA, TAURUS, ALFAGUARA, S. A.

Juan Bravo, 38 - 28006 MADRID

ISBN: 84-306-1112-6

Depósito legal: M. 44.621-1988

*PRINTED IN SPAIN*

Todos los derechos reservados.

Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte,  
ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación  
de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico,  
fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia,  
o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial

## II

# LA GENESIS DE LA TEORIA CRITICA

Considerada desde las alturas de la razón,  
toda vida parece una enfermedad maligna y el  
mundo un manicomio.

GOETHE

Yo desconfío de todos los sistemáticos y me  
aparto de su camino. La voluntad de sistema  
es una falta de honestidad.

NIEZSCHE

En el corazón mismo de la Teoría Crítica había una aversión a los sistemas filosóficos cerrados. Presentarla de ese modo distorsionaría por consiguiente su calidad inconclusa, investigadora, abierta. No fue accidental que Horkheimer escogiera articular sus ideas en ensayos y aforismos antes que en los tomos voluminosos tan característicos de la filosofía alemana. Aunque Adorno y Marcuse fueron menos reacios a hablar a través de libros completos, también resistieron la tentación de convertir esos libros en exposiciones filosóficas sistemáticas y positivas. La Teoría Crítica, como su nombre indica, se expresó en cambio a través de una serie de críticas de otros pensadores y tradiciones filosóficas. Su desarrollo se produjo así a través del diálogo, su génesis fue tan dialéctica como el método que pretendía aplicar a los fenómenos sociales. Sólo confrontándola en sus propios términos, como un tábano de otros sistemas, puede comprenderse plenamente. Lo que este capítulo intentará, en consecuencia, es presentar la Teoría Crítica tal como fue concebida inicialmente en la década del treinta, a través de una interacción contrapunteada con otras escuelas de pensamiento y con una realidad social cambiante.

Rastrear los orígenes de la Teoría Crítica hasta su verdadera fuente exigiría un análisis exhaustivo del fermento intelectual de la década de 1840, quizás la década más importante en la historia intelectual alemana del

siglo xix<sup>1</sup>. Fue entonces cuando los sucesores de Hegel aplicaron por primera vez sus enfoques filosóficos a los fenómenos políticos y sociales de Alemania, que estaba entrando en un proceso de rápida modernización. Los denominados hegelianos de izquierda fueron naturalmente eclipsados muy pronto por el de más talento entre ellos, Karl Marx. Y a su debido tiempo, el matiz filosófico de su pensamiento, compartido por el joven Marx, sería reemplazado por un enfoque de la realidad social más «científico», a veces positivista, postulado por marxistas y no marxistas a la vez<sup>2</sup>. A fines del siglo xix, la teoría social en general había dejado de ser «crítica» y «negativa» en el sentido que se explicará a continuación.

La recuperación de las raíces hegelianas del pensamiento de Marx por parte de los propios marxistas se demoró hasta después de la primera guerra mundial por razones expuestas por primera vez por Karl Korsch en las páginas del *Grünbergs Archiv* en 1923<sup>3</sup>. Sólo entonces se formularon serios interrogantes metodológicos y epistemológicos sobre la teoría marxista de la sociedad, la cual, a pesar de (o quizás a causa de) sus pretensiones científicas, había degenerado en un tipo de metafísica no distinta de aquella que el propio Marx se había propuesto desmantelar. Irónicamente, una reconsideración de la deuda de Marx hacia Hegel, el más metafísico de los pensadores, sirvió para socavar la clase diferente de metafísica que había introducido el «marxismo vulgar» por la puerta deatrás del cientificismo. El énfasis de Hegel sobre la conciencia como constitutiva del mundo desafía-

<sup>1</sup> Para discusiones sobre los hegelianos de izquierda, véase GEORGE LICHTHEIM, *The Origins of Socialism* (Nueva York, 1969), y *Marxisms: An Historical and Critical Study* (Nueva York y Londres, 1961); SHLOMO AVINERI, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968); y KARL LÖWITH, *From Hegel to Nietzsche* (Nueva York, 1964).

<sup>2</sup> Para un entendimiento de la transición de una teoría social negativa a otra positiva, véase HERBERT MARCUSE, *Reason and Revolution*, ed. revisada (Nueva York, 1960), y JÜRGEN HABERMAS, *Knowledge and Human Interests*, trad. de Jeremy J. Shapiro (Boston, 1971). (En preparación en Taurus Ediciones.)

<sup>3</sup> En su *Marxismus und Philosophie* (Francfort, 1966), cuyo ensayo del mismo título fue originalmente publicado en el *Grünbergs Archiv* en 1923, KORSCH discutía la conexión entre la política reformista de la Segunda Internacional y el materialismo no dialéctico, mecánicista, que ella equiparaba con el marxismo.

ba el materialismo pasivo de los teóricos de la Segunda Internacional. Aquí pensadores no marxistas como Croce y Dilthey habían preparado el camino, al reavivar el interés filosófico hacia Hegel antes de la guerra. Durante el mismo período, el énfasis de Sorel sobre la espontaneidad y la subjetividad también jugó un papel al socavar el materialismo mecanicista de los adherentes ortodoxos a la Segunda Internacional<sup>4</sup>. Dentro del campo marxista, *Historia y conciencia de clase*, de Georg Lukács, y *Marxismo y filosofía*, de Karl Korsch, fueron los estímulos que más influyeron a principios de la década de 1920 para recobrar la dimensión filosófica del marxismo<sup>5</sup>. Mucho de lo afirmado por ellos se corroboró una década más tarde, con las revelaciones producidas por la circulación de los manuscritos de París de Marx, tanto tiempo olvidados. Cuando, por una u otra razón, sus esfuerzos vacilaron, la tarea de revigorizar la teoría marxista fue asumida básicamente por los jóvenes pensadores del *Institut für Sozialforschung*.

En un cierto nivel, por consiguiente, puede decirse que la Escuela de Francfort estaba retornando a las preocupaciones de los hegelianos de izquierda de 1840. A semejanza de aquella primera generación de teóricos críticos, sus miembros estaban interesados en la integración de filosofía y análisis social. Se preocuparon igualmente por el método dialéctico instrumentado por Hegel y trajeron, como sus predecesores, de orientarlo en una dirección materialista. Y finalmente, como muchos de los hegelianos de izquierda, estaban particularmente interesados en explorar las posibilidades de transformar el orden social por medio de una *praxis humana*.

Sin embargo, el siglo intermedio había traído cambios enormes, que transformaron ampliamente las condiciones de su teorizar. Mientras que los hegelianos de iz-

<sup>4</sup> Para una discusión de Dilthey, Croce y Sorel, véase H. STUART HUGHES, *Consciousness and Society* (Nueva York, 1958), pp. 161-229. Lukács fue muy influido por las actitudes sozialistas de Ervin Szabó, el maestro espiritual de la oposición de izquierda de los socialdemócratas húngaros. Véase el prólogo de Lukács de 1967 a *History and Class Consciousness*, trad. de Rodney Livingstone (Cambridge, Mass., 1971), p. X.

<sup>5</sup> Para una discusión de su impacto, véase FURIO CERUTTI, «Hegel, Lukács, Korsch. Zum dialektischen Selbstverständnis des kritischen Marxismus», en *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, ed. por Oskar Negt (Francfort, 1970).

quierda fueron los sucesores inmediatos de los idealistas alemanes clásicos, la Escuela de Francfort estaba separada de Kant y Hegel por Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Weber, Husserl y muchos otros, para no mencionar la sisternatización del propio marxismo. Como resultado, la Teoría Crítica tuvo que afirmarse frente a un cierto número de competidores que habían desalojado a Hegel del terreno. Y por supuesto, no pudo evitar ser influída por algunas de sus ideas. Pero todavía más importante, cambios vitales en las condiciones políticas, económicas y sociales entre los dos períodos tuvieron repercusiones inequívocas sobre la renacida Teoría Crítica. En verdad, según sus propias premisas esto era inevitable. Los hegelianos de izquierda escribieron en una Alemania que justo comenzaba a sentir los efectos de la modernización capitalista. En la época de la Escuela de Francfort, el capitalismo occidental, con Alemania como uno de sus representantes más destacados, había entrado en una etapa cualitativamente nueva, dominada por monopolios en expansión y una creciente intervención gubernamental en la economía. Los únicos ejemplos reales de socialismo disponibles para los hegelianos de izquierda habían sido unas pocas comunidades utopistas aisladas. La Escuela de Francfort, por otra parte, tenía a la vista, para examinarla, la ambigua experiencia de la Unión Soviética. Finalmente, y quizás era lo más fundamental, los primeros teóricos críticos habían vivido en una época cuando una nueva fuerza «negativa» (vale decir, revolucionaria) estaba agitándose en la sociedad, una fuerza que podía considerarse como el agente que realizaría su filosofía. En la década de 1930, sin embargo, las señales de la integración del proletariado a la sociedad eran cada vez más visibles; esto fue especialmente evidente para los miembros del Institut después de su emigración a Estados Unidos. Así, de la primera generación de teóricos críticos en la década de 1840 podría decirse que la suya era una crítica «inmanente» de la sociedad basada en la existencia de un «sujeto» histórico real. Hacia la época de su renacimiento en el siglo xx, la Teoría Crítica se veía cada vez más forzada hacia una posición de trascendencia por el debilitamiento de la clase obrera revolucionaria.

En la década de 1920, no obstante, las señales todavía no eran claras. El mismo Lukács recalcó la función de

la clase obrera como «sujeto-objeto» de la historia antes de decidir que era realmente el partido quien representaba los verdaderos intereses de los trabajadores. Como indicaba el pasaje de *Dämmerung* citado en el capítulo primero, Horkheimer creía que el proletariado alemán, aunque muy dividido, no estaba totalmente moribundo. Los miembros más jóvenes del Institut podían compartir la convicción de su dirección más adulta y ortodoxa en el sentido de que el socialismo todavía podía ser una posibilidad real en los países avanzados de Europa occidental. Esto se reflejaba claramente en el persistente tono exhortatorio de la mayor parte de la obra del Institut en el período anterior a la emigración.

Después del establecimiento del Institut en Columbia University, sin embargo, este tono sufrió un cambio suave en una dirección pesimista. Los artículos de la *Zeitschrift* evitaron escrupulosamente emplear palabras como «marxismo» o «comunismo», sustituyéndolas por expresiones como «materialismo dialéctico» o «la teoría materialista de la sociedad». La cautela editorial impidió el énfasis sobre las implicaciones revolucionarias de su pensamiento. En la bibliografía americana del Institut<sup>6</sup> el título del libro de Grossmann se redujo a *The Law of Accumulation in Capitalist Society*, sin ninguna referencia a la «ley del colapso», que había aparecido en el original. Estos cambios sin duda se debieron parcialmente a la delicada situación en que se hallaban los miembros del Institut en Columbia. Fueron también un reflejo de su aversión fundamental al tipo de marxismo que el Institut equiparable con la ortodoxia del campo soviético. Pero además expresaban una pérdida progresiva de esa confianza básica que los marxistas habían sentido tradicionalmente en el potencial revolucionario del proletariado.

En su intento de alcanzar una nueva perspectiva que pudiera tornar la nueva situación inteligible, en un marco que fuera todavía fundamentalmente marxista, los miembros de la Escuela de Francfort tuvieron la fortuna de haberse formado filosóficamente fuera de la tradición marxista. Igual que otros contribuyentes de este siglo a la revitalización del marxismo —Lukács, Gramsci, Bloch,

---

<sup>6</sup> *International Institute of Social Research: Report on Its History and Activities, 1933-1938* (Nueva York, 1938), p. 28.

Sartre, Merleau-Ponty—en una etapa inicial de sus carreras fueron influidos por filosofías más subjetivistas, incluso idealistas. Horkheimer, que fijó el tono de toda la obra del Institut, antes de quedar fascinado por Hegel y Marx se había interesado por Schopenhauer y Kant. Sus manifestaciones de interés por Schopenhauer en la década de 1960<sup>7</sup>, al contrario de lo que se ha supuesto a menudo, marcaron así un retorno a una simpatía inicial, antes que una apostasía de un marxismo hegelianizado de toda la vida. En efecto, el primer libro de filosofía que Horkheimer leyó realmente fue *Aforismos sobre la Sabiduría de la Vida*<sup>8</sup>, de Schopenhauer, libro que recibió de Pollock cuando estaban estudiando francés juntos en Bruselas antes de la guerra. En su época estudiantil tanto él como Lowenthal fueron miembros de la Schopenhauer Gesellschaft en Francfort. En aquella época Horkheimer también estuvo muy interesado en Kant; su primer trabajo publicado fue un análisis de la *Critica de la Razón Pura* escrito para su *Habilitation* bajo Hans Cornelius en 1925<sup>9</sup>.

Si Horkheimer tuvo un verdadero mentor, este fue Hans Cornelius. Como Pollock, que estudió también con Cornelius, lo recuerda, su «influencia sobre Horkheimer difícilmente podría ser sobreestimada»<sup>10</sup>. Esto parece verdad más desde un punto de vista personal que teórico. Aunque difícil de clasificar, la perspectiva filosófica de Cornelius era antidiogmática, opuesta al idealismo kantiano, e insistía sobre la importancia de la experiencia. Sus escritos iniciales mostraban la influencia de Avenarius y Mach, pero en su obra posterior se distanció de su empiriocriticismo para aproximarse a una especie de fenomenología<sup>11</sup>. Cuando Horkheimer se convirtió en

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, MAX HORKHEIMER, «Schopenhauer Today», en *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, ed. por Kurt H. Wolff y Barrington Moore, Jr. (Boston, 1967).

<sup>8</sup> Conversación con Horkheimer en Montagnola, marzo de 1969.

<sup>9</sup> HORKHEIMER, *Kant Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (Stuttgart, 1925).

<sup>10</sup> Carta de Pollock al autor, 24 de marzo de 1970.

<sup>11</sup> HANS CORNELIUS, «Leben und Lehre», en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, ed. por Raymund Schmidt, Vol. II (Leipzig, 1923), p. 6.

estudiante suyo, Cornelius se hallaba en el apogeo de su carrera, era un «maestro apasionado... en muchos aspectos lo opuesto a la imagen corriente de un profesor universitario alemán, y (estaba) en firme oposición a la mayoría de sus colegas»<sup>12</sup>.

Aunque parece que el joven Horkheimer absorbió la actitud crítica de su maestro, en él quedó poco de la sustancia de la filosofía de Cornelius, especialmente después de que sus lecturas de Hegel y Marx despertaran su interés. Lo que parece haber causado un impacto fueron las preocupaciones culturales humanistas de Cornelius. Nacido en Munich en 1863 en una familia de compositores, pintores y actores, Cornelius cultivó intereses estéticos durante toda su vida. Con talento para la escultura y la pintura, hizo frecuentes viajes a Italia, donde se transformó en experto en arte renacentista y clásico. En 1908 publicó un estudio sobre *Las leyes elementales del arte pictórico*<sup>13</sup>, y durante la guerra dirigió escuelas de arte en Munich.

Horkheimer también se sintió atraído por cierto por las tendencias políticas progresistas de Cornelius. Este era un internacionalista declarado y se había opuesto al esfuerzo bélico alemán. Aunque no era marxista, los miembros más conservadores de la facultad de Francfort lo consideraban un radical confeso. Lo que indudablemente ejerció también un impacto sobre Horkheimer fue su pesimismo cultural, que combinaba con una política progresista. Como recuerda Pollock, «Cornelius nunca vaciló en confesar abiertamente sus convicciones y su desesperación por el estado de la civilización actual»<sup>14</sup>. En el esbozo autobiográfico que escribió en 1923 puede hallarse una muestra del tono apocalíptico que adoptó, tono que naturalmente fue compartido por muchos en los días iniciales de Weimar:

Los hombres han perdido la habilidad para reconocer lo divino en sí mismos y en las cosas: la naturaleza y el arte, la familia y el estado, sólo tienen interés para ellos como sensaciones. En consecuencia, sus vidas fluyen insignificanteamente, y

<sup>12</sup> Carta de Pollock al autor, 24 de marzo de 1970.

<sup>13</sup> CORNELIUS, *Die Elementargesetze der bildenden Kunst* (Leipzig, 1908).

<sup>14</sup> Carta de Pollock al autor, 24 de marzo de 1970.

su cultura compartida está interiormente vacía y sufrirá un colapso porque merece sufrir un colapso. Sin embargo, la nueva religión que la humanidad necesita emergirá inicialmente de las ruinas de esta cultura<sup>15</sup>.

El joven Horkheimer se sentía menos dispuesto a abrazar una prognosis tan spengleriana, pero oportunamente la evaluación de la situación hecha por Cornelius pasaría a ser también la suya. En la década de 1920, no obstante, todavía se hallaba entusiasmado por el potencial revolucionario de la clase obrera. Correlativamente, su análisis de la *Critica de la Razón Pura* mostró poca evidencia de resignación o desesperación; demostró en cambio su convicción de que la *praxis* podría superar las contradicciones del orden social al mismo tiempo que conduciría a una revolución cultural. De Kant, sin embargo, tomó ciertas convicciones que ya nunca abandonaría.

La lectura de Kant ayudó a Horkheimer a desarrollar su sensibilidad frente a la importancia de la individualidad, como un valor que nunca debiera ahogarse enteramente bajo las demandas de la totalidad. Robusteció también su apreciación de los elementos activos en el conocimiento, lo cual impidió su aceptación de la teoría de la percepción como una copia postulada por marxistas más ortodoxos. Lo que no hizo, sin embargo, fue convencerlo de la inevitabilidad de esos dualismos —fenómenos y noumenos, razón pura y práctica, por ejemplo— que Kant había planteado como insuperables. Al concluir su estudio, Horkheimer señaló claramente que aunque esos antagonismos no hubieran sido superados todavía, no veía razón necesaria por la cual esto no pudiera ocurrir. La dualidad fundamental de Kant entre voluntad y conocimiento, razón pura y práctica, podía y debía reconciliarse<sup>16</sup>. Al razonar de este modo, Horkheimer demostraba la influencia de la crítica de Kant hecha por Hegel sobre la suya propia. Como Hegel, veía

<sup>15</sup> CORNELIUS, «Leben und Lehre», p. 19.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 65. Un hecho interesante es que cuando Horkheimer escribió sobre Kant en 1962 («Kant Philosophie und die Aufklärung», en *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* [Francfort, 1967], p. 210), elogió a Kant por los elementos críticos, antiarmónicos, en su filosofía.

el saber cognoscitivo y los imperativos normativos, el «es» y el «debiera», como últimamente inseparables.

A causa de éstas y otras semejanzas con Hegel sobre cuestiones tales como la naturaleza de la razón, la importancia de la dialéctica y la existencia de una lógica sustantiva, resulta tentador caracterizar a la Teoría Crítica como no más que un marxismo hegelianizado<sup>17</sup>. Y, sin embargo, en varios aspectos fundamentales Horkheimer siempre se mantuvo a distancia de Hegel. El más básico fue su rechazo de las intenciones metafísicas de Hegel y su reivindicación de la verdad absoluta. «No sé», escribió en *Dämmerung*, «hasta qué punto tienen razón los metafísicos; quizás en algún lugar existe un fragmento o sistema metafísico particularmente compulsivo. Pero sé que los metafísicos habitualmente sólo se sienten afectados en grado ínfimo por el sufrimiento de los hombres»<sup>18</sup>. Más aún, un sistema que admitía cada opinión contradictoria como parte de la «verdad total» tenía inevitablemente implicaciones quietistas<sup>19</sup>. Un sistema omnicomprensivo como el de Hegel podía muy bien servir como una teodicea justificativa del *statu quo*. En efecto, en la medida en que el marxismo se había osificado en un sistema que aseguraba poseer la clave de la verdad, también había sucumbido víctima de la misma enfermedad. El verdadero objeto del marxismo, argüía Horkheimer<sup>20</sup>, no era la revelación de verdades inmutables, sino impulsar el cambio social.

En otro lugar, Horkheimer bosquejó sus restantes objeciones a la metafísica de Hegel<sup>21</sup>. Su crítica más poderosa estuvo quizás reservada para el principio fundamental en el pensamiento de Hegel: la suposición de que

<sup>17</sup> Así ha sido interpretada en un artículo anónimo aparecido en el *Times Literary Supplement*, «From Historicism to Marxist Humanism» (5 de junio de 1969), p. 598. El artículo es de George Lichtheim. Para una discusión de la importancia de Hegel para la Teoría Crítica, véase Friedrich W. Schmidt, «Hegel in der Kritisches Theorie der Frankfurter Schule», in *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*.

<sup>18</sup> HORKHEIMER (Heinrich Regius), *Dämmerung* (Zurich, 1934), p. 86.

<sup>19</sup> HORKHEIMER, «Zum Problem der Wahrheit», *Z/S* IV, 3 (1935), p. 333.

<sup>20</sup> HORKHEIMER, «Ein neuer Ideologiebegriff?», *Gründer Archiv* XV, 1 (1930), p. 34.

<sup>21</sup> HORKHEIMER, «Hegel und die Metaphysik», en *Festschrift für Carl Grünberg: Zum 70. Geburtstag* (Leipzig, 1932).

todo conocimiento es autoconocimiento del sujeto infinito —en otras palabras, que existe una identidad entre sujeto y objeto, mente y materia, basada en la primacía final del sujeto absoluto. «El espíritu», escribió Horkheimer, «no puede reconocerse ni en la naturaleza ni en la historia, porque aun si el espíritu no fuera una abstracción cuestionable, no sería idéntico a la realidad»<sup>22</sup>. En efecto, no hay «pensamiento» como tal, sino sólo el pensamiento específico de hombres concretos arraigados en sus condiciones socioeconómicas. Ni hay tampoco un «ser» como tal, sino más bien una «multiplicidad de seres en el mundo»<sup>23</sup>.

Al repudiar la teoría de identidad, Horkheimer también implícitamente estaba criticando su reaparición en *Historia y conciencia de clase*, de Lukács. Para Lukács, el proletariado funcionaba a la vez como el sujeto y el objeto de la historia, realizando así el objetivo clásico del idealismo alemán de unir la libertad como una realidad objetiva y como algo producido por el propio hombre. En años posteriores el propio Lukács iba a detectar la premisa metafísica subyacente en su suposición acerca de un sujeto-objeto idéntico en la historia: «El proletariado visto como el sujeto-objeto idéntico de la historia real de la humanidad es una consumación no materialista que supera a las construcciones del idealismo. Es más bien un intento de superar hegelianamente a Hegel, se trata de un edificio teneriariamente erigido sobre cualquier posible realidad y así intenta objetivamente superpasar al propio Maestro»<sup>24</sup>. Estas palabras fueron escritas en 1967 para una nueva edición de una obra cuyos argumentos Lukács había considerado adecuado repudiar hacía largo tiempo. Sus razones para llevar a cabo esta auto crítica habían dado lugar a considerable especulación y a una no menos considerable cantidad de censuras. Sin embargo, al señalar el núcleo metafísico en el centro de su argumento, no hacía más que repetir lo que Horkheimer había dicho sobre la teoría de identidad casi cuatro décadas antes.

Para Horkheimer, todos los absolutos, todas las teorías de identidad eran sospechosas. Incluso el ideal de

<sup>22</sup> *Idem*, p. 197.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 192.

<sup>24</sup> G. Lukács, *History and Class Consciousness*, p. xxiii.

justicia absoluta contenido en la religión, afirmaría más tarde<sup>25</sup>, tiene una cualidad quimérica. La imagen de una justicia completa «no puede realizarse nunca en la historia, porque aun cuando una sociedad mejor reemplace el desorden actual y se desarrolle, la miseria pasada no se tornaría positiva y el sufrimiento de la naturaleza circundante no sería trascendido»<sup>26</sup>. Como resultado, la filosofía, tal como él la comprendía, expresa siempre una inevitable nota de tristeza, pero sin sucumbir a la resignación.

Pero aunque Horkheimer atacó la teoría de identidad de Hegel, sintió que la crítica demoníaca de una naturaleza similar había ido demasiado lejos. Al rechazar las afirmaciones ontológicas hechas por Hegel en su filosofía del Espíritu Absoluto, los positivistas habían despojado al intelecto de todo derecho a juzgar lo real como falso o verdadero<sup>27</sup>. Su visible prejuicio empírico condujo a la apoteosis de los hechos en una forma igualmente unilateral. Desde el principio, Horkheimer consistentemente rechazó la disyuntiva entre sistematización metafísica o empirismo antinómico. Abogó, en cambio, por la posibilidad de una ciencia social dialéctica que evitaría una teoría de identidad y, sin embargo, preservaría el derecho del observador a ir más allá de los datos de su experiencia. Fue en gran medida esta resistencia a sucumbir a las tentaciones de cualquiera de estas alternativas lo que dio a la Teoría Crítica su eficacia.

La hostilidad de Horkheimer hacia la metafísica fue en parte una reacción ante la esclerosis del marxismo producida por su transformación en un cuerpo de ver-

<sup>25</sup> HORKHEIMER, «Gedanke zur Religion», *Kritische Theorie*, ed. por Alfred Schmidt (Fráncfort, 1968), 2 volúmenes, originalmente «Nachbemerkung», Z/S, vol. IV, 1 (1935).

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 375. Véase también HORKHEIMER (Regius), *Dämmerung*, p. 55.

<sup>27</sup> A lo largo de toda su historia la Escuela de Fráncfort empleó el término «positivismo» en una forma amplia, para que incluyera a todas esas corrientes filosóficas nominalistas, fenomenalistas (es decir, antiesencialistas), empíricas y estrechamente ligadas al denominado método científico. Muchos de sus oponentes, al verse agrupados bajo este rótulo, rechazaron la aplicabilidad del término. Por ejemplo, Karl Popper.

dades heredadas. Pero más allá de esto, reflejaba la influencia de sus lecturas de filosofía no marxista y no hegeliana. El escepticismo extremo de Schopenhauer sobre la posibilidad de reconciliar la razón con el mundo ciertamente tuvo su efecto. Más importante todavía fue el impacto de tres pensadores de fines del siglo XIX, Nietzsche, Dilthey y Bergson, todos los cuales habían subrayado la relación del pensamiento con la vida humana.

Para Horkheimer<sup>27</sup>, la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida) que ellos ayudaron a crear había expresado una protesta legítima contra la rigidez creciente de un racionalismo abstracto y la uniformación concomitante de la existencia individual que caracterizaba a la vida bajo el capitalismo avanzado. Había levantado un dedo acusador contra el abismo entre las promesas de la ideología burguesa y la realidad de la vida cotidiana en la sociedad burguesa. El desarrollo de la filosofía de la vida, argüía, correspondía a un cambio fundamental en el capitalismo mismo. La optimista creencia anterior de ciertos idealistas clásicos en la unidad de razón y realidad había correspondido a la aceptación del empresario individual de la armonía entre sus propias actividades y el funcionamiento de la economía en su conjunto. La erosión de esa convicción correspondía al crecimiento del capitalismo monopolista a fines del siglo XIX, en el cual el rol del individuo se hallaba más vencido por la totalidad que en armonía con ella<sup>28</sup>. La *Lebensphilosophie* fue básicamente un grito de protesta contra este cambio. A causa de este elemento crítico, Horkheimer tuvo la precaución de distinguir el «irracionalismo»<sup>29</sup> de los filósofos de la vida de aquél de sus vulgarizadores en el siglo XX.

En la década de 1930, afirmaba, los ataques contra la razón estaban destinados a reconciliar a los hombres con la irracionalidad del orden prevaleciente<sup>30</sup>. La denominada visión trágica de la vida era en realidad una justificación velada para la aceptación de una miseria

<sup>27</sup> HORKHEIMER, «Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie», *ZfS* III, 1 (1934), p. 9.

<sup>28</sup> HORKHEIMER, «Materialismus und Metaphysik», *ZfS* II, 1 (1933), pp. 3/4.

<sup>29</sup> «Zum Rationalismusstreit», p. 36.

<sup>30</sup> *Idem*.

innecesaria. *Leben* y *Dienst* (servicio) habían llegado a ser sinónimos. Lo que una vez fue crítico ahora se había convertido en ideológico. Esto también era verdad en relación al ataque contra la ciencia, que en manos de la primera generación de *Lebensphilosophen* había sido un correctivo justificado a las pretensiones de cientifismo, pero que hacia 1930 había degenerado en un indiscriminado ataque contra la validez del pensamiento científico como tal. «El rechazo filosófico de la ciencia», escribió en 1937, «en la vida privada es un consuelo, en la sociedad una mentira»<sup>31</sup>.

Al ver el irracionalismo de la década de 1930 básicamente como una ideología de la pasividad<sup>32</sup>, Horkheimer descuidó sus aspectos dinámicos y destructivos, que los nazis fueron capaces de explotar. Este fue un punto débil en su análisis. Pero en otro sentido él enriqueció la discusión de su desarrollo histórico. Al distinguir entre diferentes tipos de irracionalismo, Horkheimer rompió con la tradición de hostilidad hacia la *Lebensphilosophie* mantenida por casi todos los pensadores marxistas, incluido el Lukács posterior<sup>33</sup>. Además de aprobar su impulso antisistemático, Horkheimer tributó un limitado elogio al énfasis sobre lo individual en la obra de Dilthey y Nietzsche. Como ellos, creía en la importancia de la psicología individual para llegar a comprender la historia<sup>34</sup>. Aunque su obra en este área fuera menos sutil que el psicoanálisis que esperaba poder integrar con la Teoría Crítica, la consideró mucho más útil que el utilitarismo insolvente que informaba al liberalismo y al marxismo ortodoxo.

Lo que quedó claro, sin embargo, en la discusión de Horkheimer sobre la metodología de Dilthey<sup>35</sup> fue su re-

<sup>31</sup> HORKHEIMER, «Der neueste Angriff auf die Metaphysik», *ZfS* VI, 1 (1937), p. 9.

<sup>32</sup> KARL MANNHEIM había formulado la misma observación en su ensayo «Conservative Thought», en *From Karl Mannheim*, ed. por Kurt H. Wolff (Nueva York, 1971), pp. 213f. Pero esto fue escrito en 1925, mucho antes de la toma del poder por los nazis.

<sup>33</sup> Véase LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, en *Werke*, vol. IX (Neuwied, 1961). Aquí Lukács repudiaba sus propios orígenes en Dilthey, Simmel y otros, especialmente como éstos se habían manifestado en *Historia y conciencia de clase*.

<sup>34</sup> HORKHEIMER, «Geschichte und Psychologie», *ZfS* I, 1/2 (1932), *passim*.

<sup>35</sup> HORKHEIMER, «The Relations between Psychology and

chazo de una aproximación puramente psicológica a la explicación histórica. La noción de Dilthey de una *Vers-  
tähende Geisteswissenschaft* (una ciencia social basada en sus propios métodos de comprensión y verificación, antes que en aquellos de las ciencias naturales) contenía ciertamente un reconocimiento de la significación de las estructuras históricas que Horkheimer podía compartir. Lo que rechazó fue la suposición de que este significado podía ser aprehendido intuitivamente por el historiador al repetir el proceso en su propia mente. Por debajo de esta noción, argüía, había una creencia de tipo hegeliano en la identidad de sujeto y objeto. Los datos de la vida interior no bastaban para reflejar la estructura significante del pasado, porque el pasado no siempre había sido hecho conscientemente por los hombres. En verdad, generalmente se lo hacía «tras las espadas y contra las voluntades» de los individuos, como había señalado Marx. Que éste no fuera siempre el caso era otro asunto. En efecto, Vico fue uno de los primeros héroes intelectuales de Horkheimer<sup>36</sup>, y fue Vico el primero en afirmar que los hombres podían comprender mejor la historia que la naturaleza, ya que los hombres hacían la historia, mientras que a la naturaleza la hacía Dios. Esto, sin embargo, era un objetivo, no una realidad. En todo caso, anotó Horkheimer pesimistamente, en la vida moderna había una tendencia a alejarse de la determinación consciente de los acontecimientos históricos, y no a la inversa. La historia, en consecuencia, no podía simplemente ser «comprendida», como afirmaba que Dilthey había supuesto, sino que en cambio debía ser «explicada». Horkheimer, sin embargo, conservó alguna esperanza en la consecución de las condiciones sociales que harían viable la visión metodológica de Dilthey.

La admiración de Horkheimer hacia Nietzsche era igualmente contradictoria. En 1935 afirmó que Nietzsche era un genuino filósofo burgués, como demostraban su énfasis excesivo sobre el individualismo y su ceguera frente a las cuestiones sociales<sup>37</sup>. No obstante, Horkhei-

---

Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey», *Studies in Philosophy and Social Science* VIII, 3 (1939), *passim*. (En lo sucesivo, esta publicación se citará con la abreviatura SPSS.)

<sup>36</sup> Para una discusión de Vico, véase HORKHEIMER, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Stuttgart, 1930).

<sup>37</sup> «Zum Problem der Wahrheit», p. 361.

mer estaba dispuesto a defender a Nietzsche contra quienes trataban de reconciliarlo con los irracionales de la década de 1930. En una extensa reseña del estudio de Karl Jaspers sobre Nietzsche<sup>38</sup> fustigó al autor por tratar de «domesticar» a Nietzsche para un consumo religioso y *völkisch* (nacionalista populista). Lo que más valoró en la obra de Nietzsche fue su calidad crítica inflexible. Sobre la cuestión del conocimiento positivo, por ejemplo, aplaudió la observación de Nietzsche de que una «grán verdad quiere ser criticada, no idolatrada»<sup>39</sup>.

Horkheimer también quedó impresionado por la crítica que Nietzsche hizo de la cualidad masoquista de la moralidad occidental tradicional. Había sido el primero en observar, comentó Horkheimer aprobatoriamente<sup>40</sup>, cómo la miseria podía transformarse en una norma social, como en el caso del ascetismo, y cómo esa norma había permeado la cultura occidental a través de la «moralidad esclava» de la ética cristiana<sup>41</sup>. Cuando llegó a los aspectos más cuestionables del pensamiento de Nietzsche, Horkheimer tendió a mitigar sus insuficiencias. Desestimó la ingenua glorificación del «superhombre» considerándola como el precio del aislamiento. Disculpó la hostilidad de Nietzsche frente al objetivo de una sociedad sin clases sobre la base de que sus únicos campeones en tiempos de Nietzsche eran los socialdemócratas, cuya mentalidad era tan pedestre y vulgar como Nietzsche había afirmado. En efecto, argumentó Horkheimer, Nietzsche se había mostrado perceptivo al negarse a dotar de una aureola romántica a las clases trabajadoras, quienes ya en esa época comenzaban a ser apartadas de su rol revolucionario por la cultura de masas en desarrollo. Donde Nietzsche había fracasado, sin embargo, era en su convicción ahistorical de que la demo-

<sup>38</sup> HORKHEIMER, «Bemerkungen zu Jaspers 'Nietzsche'», *ZfS* VI, 2 (1937).

<sup>39</sup> «Zum Problem der Wahrheit», p. 357.

<sup>40</sup> «Zum Rationalismusstreit», p. 44.

<sup>41</sup> Theodor Adorno formuló una observación similar en una reseña de la biografía de Wagner escrita por Ernest Newman (*Kenyon Review*, vol. IX, 1 [invierno de 1947]). El negativismo de Nietzsche, escribió, «expresaba lo humano en un mundo en el cual la humanidad se había convertido en una impostura». Lo que lo separaba de Wagner era su «demonstración única del carácter represivo de la cultura occidental» (p. 161).

cratización inevitablemente significaría un desleimiento de la verdadera cultura. También se mostró deficiente al equivocar la naturaleza histórica del trabajo, al cual absolutizó como inmutable a fin de poder justificar sus conclusiones elitistas. En suma, Horkheimer aseguró que Nietzsche, quien había hecho tanto para revelar las raíces históricas de la moralidad burguesa, había finalmente sucumbido víctima del pensamiento ahistórico.

Hacia Henri Bergson, tercer gran exponente de la *Lebensphilosophie* y uno de los verdaderos propulsores del Institut en París, Horkheimer se mostró algo más crítico<sup>42</sup>. Aunque reconociendo los argumentos eficaces en la crítica que Bergson había formulado al racionalismo abstracto, cuestionó los anhelos metafísicos que detectó en su raíz. Desechó como una ideología la fe de Bergson en la intuición como medio para descubrir la fuerza vital universal. «La intuición», escribió, «de la cual Bergson espera derivar la salvación tanto en la historia como en el conocimiento, tiene un objeto unificado: vida, energía, duración, desarrollo creativo. En realidad, sin embargo, la humanidad está dividida, y una intuición que busca penetrar a través de las contradicciones pierde de vista lo históricamente decisivo»<sup>43</sup>. La hostilidad de Horkheimer al uso no mediado de la intuición como medio para alcanzar un nivel oculto de la realidad, podría agregarse, también se hizo extensiva a esfuerzos similares de fenomenólogos como Scheler y Husserl.

En un artículo dedicado primordialmente a la metafísica del tiempo de Bergson, que el propio Bergson llamó «una seria profundización de mis trabajos» y «filosóficamente muy penetrante»<sup>44</sup>, Horkheimer apoyó la distinción de Bergson entre el tiempo «experimentado» y el tiempo abstracto de los científicos naturales. Pero, agregó rápidamente como salvedad, Bergson se había equivocado al tratar de escribir una metafísica de la temporalidad. Al proceder así había sido conducido hacia una idea del tiempo como *durée* (duración), que era casi tan abstracta y vacía como aquella de las ciencias natu-

<sup>42</sup> Véase HORKHEIMER, «Zu Bergsons Metaphysik der Zeit», *ZfS* III, 3 (1934), y su reseña de *Les deux sources de la morale et de la religion* de Bergson en *ZfS* II, 2 (1933).

<sup>43</sup> Reseña de *Les deux sources*, p. 106.

<sup>44</sup> Citado en HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, vol. I, p. 175, de una carta a Celestin Bouglé (24 de enero de 1935).

rales. Ver la realidad como un flujo ininterrumpido significaba ignorar la realidad de sufrir, envejecer y morir. Era absolutizar el presente y así inconscientemente repetir los errores de los positivistas. La verdadera experiencia, afirmaba Horkheimer, resistía una homogeneización semejante. La tarea del historiador consistía en preservar la memoria del sufrimiento y promover la exigencia de un cambio histórico cualitativo.

En todos los escritos de Horkheimer sobre los *Lebensphilosophen* se repiten tres objeciones fundamentales. Examinando éstas en detalle, podemos comprender mejor los fundamentos de la Teoría Crítica. Primero, aunque los filósofos de la vida habían estado en lo cierto al tratar de rescatar al individuo de las amenazas de la sociedad moderna, habían ido demasiado lejos en su énfasis sobre la subjetividad y la interioridad. Al hacer esto, habían minimizado la importancia de la acción en el mundo histórico. Segundo, con alguna excepción ocasional, tal como la crítica nietzscheana del ascetismo, tendían a olvidar la dimensión material de la realidad. Tercero, y quizás lo más importante, al criticar la degeneración del racionalismo burgués en sus aspectos formales y abstractos, a veces exageraban sus ataques y parecían estar rechazando la razón en sí misma. Esto, en última instancia, condujo al directo e insensato irracionalismo de sus vulgarizadores del siglo xx.

Como era de prever, el interés de Horkheimer en la cuestión del individualismo burgués lo condujo de regreso a una consideración de Kant y los orígenes de la *Innerlichkeit* (interioridad)<sup>45</sup>. Entre los elementos dualistas en la filosofía de Kant, observó<sup>46</sup>, estaba la división entre deber e interés. La moralidad individual, descubierta por la razón práctica, estaba interiorizada y divorciada de la ética pública. Aquí la *Sittlichkeit* (ética) de Hegel, con su énfasis sobre la necesidad de reconciliar la oposición público-privado, resultaba superior a la *Moralität* (moralidad) de Kant. A pesar de esto, la concep-

<sup>45</sup> Sin embargo, no ignoró sus orígenes en la Reforma. Véase, por ejemplo, su discusión de Lutero en HORKHEIMER, «Montaigne und die Funktion der Skepsis», *ZfS* VII, 1 (1938), pp. 10-13.

<sup>46</sup> HORKHEIMER, «Materialismus und Moral», *ZfS*, II, 2 (1933), página 165.

ción de Kant estaba más próxima a una reflexión correcta de las condiciones al iniciarse el siglo XIX; puesto que suponer que en esa época podía existir una armonía entre moralidad personal y ética pública, o entre interés personal y un código moral universal, significaba ignorar la irracionalidad real del orden externo. Donde Kant se había equivocado, sin embargo, fue al considerar estas contradicciones como inmutables. Al absolutizar la distinción entre el individuo y la sociedad, había convertido lo que era sólo históricamente válido en una condición natural, afirmado así inconscientemente el *status quo*. Este fue también un fracaso de los *Lebensphilosophen*. En años posteriores, sin embargo, Horkheimer y los otros miembros de la Escuela de Francfort llegaron a creer que el peligro real no estaba en quienes ponían énfasis excesivo sobre la subjetividad y la individualidad, sino más bien en quienes trataban de eliminarlas completamente bajo la bandera de un falso totalismo. Este temor llegaría tan lejos que, en una frase de *Minima Moralia* citada con frecuencia, Adorno pudo escribir que «el todo es lo no verdadero»<sup>47</sup>. Pero en la década de 1930 Horkheimer y sus colegas estaban todavía preocupados por el énfasis excesivo sobre la individualidad que habían detectado en pensadores burgueses, desde Kant hasta los filósofos de la vida.

Horkheimer cuestionó también el imperativo moral postulado por Kant. Aunque de acuerdo con que en efecto existía un impulso moral aparte del interés personal egoísta, afirmó que su expresión había cambiado desde la época de Kant. Mientras que a comienzos del siglo XIX, se había manifestado como deber, ahora aparecía como piedad o como preocupación política. La piedad, decía Horkheimer, era producida por el reconocimiento de que el hombre había dejado de ser un sujeto libre y se hallaba en cambio reducido a objeto de fuerzas que escapaban a su control<sup>48</sup>. Kant no había experimentado esto por sí mismo, ya que su tiempo brindaba una mayor libertad individual, al menos para el empresario. La acción política como forma de la moralidad fue menospreciada también por Kant, quien subrayó exagerada-

<sup>47</sup> ADORNO, *Minima Moralia* (Francfort, 1951), p. 80. (En preparación en Taurus Ediciones.)

<sup>48</sup> «Materialismus und Moral», pp. 183-184.

mente la importancia de la conciencia individual y tendió a reírificiar el *status quo*. En el siglo XX, sin embargo, la política se había convertido en el ámbito propio de la acción moral, ya que, por primera vez en la historia, «los medios de la humanidad se habían desarrollado lo suficiente para presentar la realización (de la justicia) como una tarea histórica inmediata. La lucha para su consecución caracteriza nuestra época de transición»<sup>49</sup>. Ni los pensadores burgueses primitivos, como Kant, ni los posteriores, como los *Lebensphilosophen*, habían sido capaces de apreciar la necesidad de una *praxis* política para realizar sus visiones morales.

La segunda objeción importante de Horkheimer a Nietzsche, Dilthey y Bergson era, como se anotó más arriba, que en realidad todos ellos fueron secretamente idealistas. En contraste, Horkheimer propuso una teoría materialista de la sociedad, pero que se distinguía muy claramente del supuesto materialismo del marxismo ortodoxo<sup>50</sup>. En uno de sus más importantes ensayos para la *Zeitschrift*, «Materialismo y Metafísica»<sup>51</sup>, se dispuso a rescatar al materialismo de quienes lo veían simplemente como un antónimo de espiritualismo y una negación de la existencia no material. El verdadero materialismo, arguyó, no significaba un nuevo tipo de metafísica monista basada en la primacía ontológica de la materia. Aquí los materialistas mecanicistas decimonónicos como Vogt y Haeckel se habían equivocado, como ocurrió con los marxistas que hicieron un fetiche del mundo material supuestamente «objetivo». Igualmente errónea era la suposición de la primacía eterna de la subestructura económica de la sociedad. Tanto subestructura como superestructura interactuaban todo el tiempo, aunque era verdad que bajo el capitalismo la base económica tenía un rol crucial en este proceso. Lo que era necesario comprender, sin embargo, era que esta condición era sólo histórica y cambiaria con el tiempo. En efecto, una de las características de la sociedad del siglo XX era que la política estaba comenzando a alcanzar una autonomía más allá de todo lo que Marx había previsto. Tanto la práctica fascista como la leninista demostraba el cambio.

<sup>49</sup> *Idem*, p. 186.

<sup>50</sup> HORKHEIMER, «Materialismus und Metaphysik», *ZfS* 11, 1 (1933).

A Horkheimer también le disgustaba la tendencia de los marxistas vulgares a elevar el materialismo a una teoría del conocimiento, que proclamaba una certidumbre absoluta en la forma en que el idealismo había hecho en el pasado. En efecto, afirmar que una epistemología materialista podía explicar exhaustivamente la realidad significaba estimular la urgencia para dominar el mundo que tan vividamente había desplegado el idealismo fichteano. Esto estaba apoyado por el hecho de que el materialismo monista ya desde Hobbes había conducido a una actitud manipulativa, dominante frente a la naturaleza<sup>51</sup>. El tema de la dominación de la naturaleza por el hombre, podría añadirse entre paréntesis, iba a convertirse en una preocupación central de la Escuela de Francfort en años subsiguientes.

A pesar de la imposibilidad de alcanzar un conocimiento absoluto, Horkheimer sostenía que el materialismo no debía sucumbir en una resignación relativista. En efecto, la epistemología materialista monista del marxismo vulgar había sido demasiado pasiva. Recordando la crítica de Marx a Feuerbach de casi un siglo antes<sup>52</sup>, Horkheimer realizó el elemento activo en el conocimiento, cosa que ya había sido correctamente afirmada por el idealismo. Los objetos de percepción, afirmó, son el producto de las acciones humanas, aunque la relación tienda a ser enmascarada por la reificación. En verdad, la naturaleza misma tiene un elemento histórico, en el sentido dual de que el hombre la concibe de modo distinto en momentos distintos y que activamente trabaja para cambiarla. El verdadero materialismo, aseguraba Horkheimer, es así dialéctico, involucra un proceso dinámico de interacción entre sujeto y objeto. Aquí Horkheimer retornaba una vez más a las raíces hegelianas del marxismo, que habían sido oscurecidas en el siglo anterior. Como Marx, pero a diferencia de muchos auto-denominados marxistas, se rehusó a hacer de la dialéctica un fetiche, como un proceso objetivo fuera del control del hombre. No la vio como una construcción metodológica impuesta como un tipo ideal weberiano, ni como un modelo científico social, sobre una realidad

<sup>51</sup> *Idem*, p. 14.

<sup>52</sup> KARL MARX, «Theses on Feuerbach», *Marx and Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. por Lewis S. Feuer (Nueva York, 1959), p. 243.

múltiple, caótica. La dialéctica indagaba el «campo de fuerza», para usar una expresión de Adorno<sup>53</sup>, entre conciencia y ser, sujeto y objeto. No pretendía, y en realidad no habría podido, descubrir principios ontológicos fundamentales.<sup>54</sup> Rechazaba los extremos de nominalismo y realismo y permanecía deseosa de operar en un perpetuo estado de juicio en suspenso.

De aquí la importancia crucial de la mediación (*Vermittlung*) para una teoría correcta de la sociedad. Ninguna faceta de la realidad social podría ser comprendida por el observador como final o completa en sí misma. No había «hechos» sociales, como creyeron los positivistas, que fueran el sustrato de una teoría social. Había, en cambio, una interacción constante de lo particular y lo universal, del «momento»<sup>55</sup> y la totalidad. Como Lukács había escrito en *Historia y conciencia de clase*:

Dejar la realidad empírica detrás puede sólo significar que los objetos del mundo empírico van a ser comprendidos como objetos de una totalidad, es decir, como los aspectos de una situación total englobada en el proceso de cambio histórico. Así, la categoría de mediación es una palanca para superar la mera inmediatez del mundo empírico, y como tal no es algo (subjetivo) impuesto sobre los objetos desde el exterior, no es un juicio de valor o un «debiera» opuesto a su «es». *Es más bien la manifestación de su auténtica estructura objetiva*<sup>56</sup>.

Más aún, la relación entre la totalidad y sus momentos era recíproca. Los marxistas vulgares se habían equivocado al buscar una derivación reduccionista de fenómenos culturales, superestructurales, a partir de su base socioeconómica, subestructural. La cultura, afirmaban Horkheimer y sus colegas, nunca fue epifenoménica, aunque tampoco fuera nunca plenamente autónoma. Su

<sup>53</sup> ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart, 1956), p. 82.

<sup>54</sup> *Das Moment* en alemán significa una fase o aspecto de un proceso dialéctico acumulativo. No debe confundirse con *Der Moment*, que significa un momento en el tiempo en el sentido castellano.

<sup>55</sup> LUKÁCS, *History and Class Consciousness*, p. 162 (de cursiva en el original).

relación con la subestructura material de la sociedad era multidimensional. Todos los fenómenos culturales deben verse como mediados a través de la totalidad social, no meramente como el reflejo de los intereses de clase. Esto significaba que también ellos expresaban las contradicciones del conjunto, incluidas aquellas fuerzas que negaran el *status quo*. Nada, o al menos casi nada, era puramente ideológico<sup>73</sup>.

Podría agregarse que al razonar de este modo Horkheimer estaba más cerca de Marx que los marxistas improvisados que aseguraban estar en la ortodoxia. Al discutir el estado burgués, por ejemplo, Marx no lo había interpretado solamente como el «comité ejecutivo de la clase gobernante», sino también como, un esbozo, aunque distorsionado, de la reconciliación de las contradicciones sociales que iba a traer aparejada el triunfo del proletariado<sup>74</sup>. Engels, igualmente, al discutir el realismo en la literatura, había mostrado una consideración de los elementos progresivos en escritores ostensiblemente reaccionarios como Balzac, a causa de su habilidad para retratar la totalidad concreta con todas sus contradicciones. El amplio trabajo del Institut sobre cuestiones culturales y estéticas estuvo apoyado en el mismo supuesto.

Al realizar la totalidad, Horkheimer correlativamente criticó a otros teóricos sociales por concentrarse sobre una faceta de la realidad con exclusión de las otras. Esto condujo a una de las falacias metodológicas más frecuentemente atacadas por la Escuela de Fráncfort: la fetichización. Los marxistas más ortodoxos en el Institut, tales como el economista Grossmann, fueron siempre criticados por su énfasis excesivo sobre la subestructura material de la sociedad. La composición del Institut, con su diversificación deliberada de campos, reflejaba la importancia que la Teoría Crítica confirmó a la totalidad de las mediaciones dialécticas, que debían ser capturadas en el proceso de analizar la sociedad.

<sup>73</sup> Para un ejemplo de esta consideración en la obra del Institut, véase ADORNO, «El ataque de Veblen a la cultura», *Prismas*, trad. de Manuel Sacristán (Barcelona, 1962), donde discute el concepto de «consumo conspicuo» (pp. 88-89).

<sup>74</sup> Para una discusión de la actitud de Marx frente al Estado desde este punto de vista, véase AVENIARI, *Social and Political Thought of Marx*, pp. 202f.

El énfasis de Horkheimer sobre la dialéctica también se extendió a su comprensión de la lógica. Aunque rechazando las extravagantes reivindicaciones ontológicas hechas por Hegel para sus categorías lógicas, estuvo de acuerdo con la necesidad de una lógica sustantiva, antes que una meramente formal. En *Dämmerrung*, Horkheimer escribió: «La lógica no es independiente del contenido. Frente a la realidad de que lo que no es caro para la parte favorecida de la humanidad permanece inalcanzable para los otros, la lógica no partidaria debiera ser tan neutral como un libro de leyes que fuera el mismo para todos»<sup>57</sup>. El formalismo, característico de la ley burguesa (el ideal del *Rechtsstaat*, que significaba universalidad jurídica sin relacionar la ley a sus orígenes políticos), la moralidad burguesa (el imperativo categórico) y la lógica burguesa habían sido progresistas alguna vez, pero ahora servían sólo para perpetuar el *statu quo*. La verdadera lógica, al igual que el verdadero racionalismo, debía ir más allá de la forma para incluir también elementos sustantivos.

Sin embargo, la dificultad radicaba precisamente en decir cuáles eran estos elementos. En la noción de materialismo de Horkheimer el agnosticismo también se hacía extensivo a sus opiniones sobre la posibilidad de una antropología filosófica. Desestimó los esfuerzos de su anterior colega en Fráncfort, Max Scheler, para descubrir una naturaleza humana constante como nada más que una búsqueda desesperada de significación absoluta en un mundo relativista<sup>58</sup>. El anhelo de los fenomenólogos por la seguridad de las esencias eternas era una fuente de engaño, punto que Adorno y Marcuse iban a repetir en sus críticas respectivas de Husserl y Scheler<sup>59</sup>.

Correlativamente, la Teoría Crítica negó la necesidad, o siquiera la posibilidad, de formular una descripción definitiva del «hombre socialista». Esta antipatía por la especulación antropológica ha sido atribuida por algunos comentadores a la influencia residual del socialismo cien-

<sup>57</sup> *Dämmerrung*, p. 18.

<sup>58</sup> HORKHEIMER, «Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie», ZfS IV, 1 (1935), p. 5.

<sup>59</sup> ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*; MARCUSE, «The Concept of Essence», *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. de Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968) (originalmente en ZfS V, 1 [1936]).

tífico<sup>60</sup>. Si se comprende «científico» solamente como el antónimo de socialismo «utópico», esto es verdad. Pero a la vista de la hostilidad de la Escuela de Francfort frente a la reducción de la filosofía a la ciencia, la explicación parece sólo parcial. Otro posible factor, que el propio Horkheimer iba a destacar años más tarde<sup>61</sup>, fue la influencia subterránea de un tema religioso en el materialismo de la Escuela de Francfort. Sería un error, en efecto, tratar a sus miembros como ateos dogmáticos. En casi todas las discusiones de Horkheimer sobre religión, éste tomó una posición dialéctica<sup>62</sup>. En *Dämmerung*, para citar un ejemplo, escribió que la religión no debiera ser comprendida solamente como una falsa conciencia, porque ayudaba a preservar una esperanza de justicia futura, la cual era negada por el ateísmo burgués<sup>63</sup>. Así puede darse algún crédito a su más reciente afirmación, en el sentido de que la prohibición judía tradicional de nombrar o describir a Dios y el Paraíso se reprodujo en la negativa de la Teoría Crítica a dar sustancia a su visión utópica. Como ha observado Jürgen Habermas, la renuencia de la filosofía idealista alemana a encarnar sus nociones de utopía fue muy similar al énfasis cabalístico sobre las palabras antes que sobre las imágenes<sup>64</sup>. La decisión de Adorno de escoger la música, el menos representativo de los modos estéticos, como instrumento primario por medio del cual explorar la cultura burguesa y buscar signos de su negación, indica el continuado poder de esta prohibición. De las figuras mayores conectadas con el Institut, sólo Marcuse intentó articular una antropología positiva en un momento dado de su carrera<sup>65</sup>. Es difícil establecer con certeza si el tabú

<sup>60</sup> Anónimo, «From Historicism to Marxist Humanism», página 598.

<sup>61</sup> Véase entrevista con Horkheimer en *Der Spiegel* (5 de enero de 1970), titulada «Auf das Andere Hoffen».

<sup>62</sup> Véase, por ejemplo, «Montaigne und die Funktion der Skepsis», pp. 21, 45, y «Zum Problem der Wahrheit», p. 363.

<sup>63</sup> *Dämmerung*, p. 116.

<sup>64</sup> JÜRGEN HABERMAS, «Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen», *Philosophisch-politische Profile* (Francfort, 1971), página 41. Horkheimer formuló una observación similar en «Über die deutschen Juden», *Zur Kritik der instrumentellen* página 311.

<sup>65</sup> Véase H. MARCUSE, *An Essay on Liberation* (Boston, 1969), página 6f.

judío fue verdaderamente causal o meramente una racionalización *post facto*. En cualquiera de los casos, la Teoría Crítica consistentemente resistió la tentación de describir «el reino de la libertad» desde la ventajosa situación del «reino de la necesidad».

Y, sin embargo, incluso en la obra de Horkheimer aparecía una suerte de antropología negativa, una presencia implícita pero todavía poderosa. Aunque enraizada en alguna medida en Freud, sus orígenes primarios pueden hallarse en la obra de Marx. Al discutir el intento de Feuerbach de construir un cuadro explícito de la naturaleza humana, Marx había atacado sus premisas antihistóricas, abstractas, atemporales. La única constante, argüía, era la habilidad del hombre para crearse de nuevo. La «antropogénesis», para usar el término de un comentador posterior<sup>66</sup>, era la única naturaleza humana aceptada por Marx. Aquí, Horkheimer estaba de acuerdo; la sociedad óptima era aquella en la que el hombre estaba libre para actuar como un sujeto antes que para ser actuado como un predicado contingente.

Cuando en los *Manuscritos económico-filosóficos* Marx pareció ir más lejos al definir las categorías de la auto-producción humana, Horkheimer se retrajo. La posición central del trabajo en la obra de Marx y su énfasis concomitante sobre el problema del trabajo alienado en la sociedad capitalista jugaron un rol relativamente menor en los escritos de Horkheimer. En *Dämmerung* escribió: «Hacer del trabajo una categoría trascendente de la actividad humana es una ideología ascética... Los socialistas, a causa de su adhesión a este concepto general, se convierten a sí mismos en portadores de propaganda capitalista»<sup>67</sup>.

Otro tanto ocurrió en los casos de Walter Benjamin y Theodor Adorno. Para Benjamin, el énfasis marxista vulgar sobre el trabajo «reconoce únicamente los progresos del dominio de la naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad. Ostenta ya los rasgos tecnocráticos que encontraremos más tarde en el fascismo... El trabajo, tal y como ahora se le entiende,

<sup>66</sup> AVINERI, *Social and Political Thought of Marx*, p. 85.

<sup>67</sup> *Dämmerung*, p. 181.

desemboca en la explotación de la naturaleza, que, con satisfacción ingenua, se opone a la explotación del proletariado. Comparadas con esta concepción positivista demuestran un sentido sorprendentemente sano las fantasías que tanta materia han dado para ridiculizar a un Fourier»<sup>68</sup>. Adorno, cuando hablé con él en Francfort en marzo de 1969, dijo que Marx quería convertir el mundo en su totalidad en un gigantesco taller.

El antagonismo de Horkheimer hacia la fetichización del trabajo expresaba otra dimensión de su materialismo: la exigencia de una felicidad sensual, humana. En uno de sus más vigorosos ensayos, «El Egoísmo y el Movimiento para la Emancipación»<sup>69</sup>, discutió la hostilidad a la gratificación personal inherente en la cultura burguesa. A pesar del utilitarismo de un Bentham o un Mandeville, la ideología característica de la era burguesa inicial era kantiana<sup>70</sup>. Al no ver ninguna unidad entre el interés individual y la moralidad pública, Kant había planteado una distinción inevitable entre la felicidad y el deber. Aunque él atribuyera un cierto peso a ambos, hacia la época en que el capitalismo había avanzado lo suficiente, la precedencia del deber a la totalidad por sobre la gratificación personal había crecido de tal modo que la última estaba casi completamente olvidada. Para compensar por la represión de la genuina felicidad individual, se habían ideado diversiones de masas para aliviar el descontento<sup>71</sup>. Gran parte de la obra posterior del Institut sobre la «industria cultural» se abocó a mostrar la eficacia de estos paliativos.

Pero incluso movimientos presuntamente revolucionarios, alegaba Horkheimer, habían perpetuado la hostilidad burguesa característica hacia la felicidad<sup>72</sup>. Los romanos del siglo XIV bajo Cola di Rienzi y los florentinos de la época de Savonarola fueron dos claros ejem-

<sup>68</sup> WALTER BENJAMIN, *Discursos Interrumpidos* I (Madrid, Taurus, 1973), p. 185.

<sup>69</sup> HORKHEIMER, «Egoismus und Freiheitsbewegung», *ZfS* V, 2 (1936).

<sup>70</sup> Marcuse iba a formular la misma observación en su artículo «The Affirmative Character of Culture», *Negations*, p. 119 (originalmente *ZfS* VI, 1 [1937]).

<sup>71</sup> HORKHEIMER, «Egoismus und Freiheitsbewegung», p. 171. Marcuse iba más tarde a ampliar esta idea en términos psicoanalíticos con su concepto de «desublimación represiva».

<sup>72</sup> *Idem*, pp. 174-215, *passim*.

plos de movimientos revolucionarios que terminaron por oponerse a la felicidad individual en nombre de algún bien superior. Más sorprendentemente todavía, la Revolución Francesa, y especialmente el Terror, ilustraron este tema. Robespierre, como Rienzi y Savonarola, confundió el amor al pueblo con su represión implacable. La igualdad traída por la revolución, anotó Horkheimer, fue la nivelación negativa producida por la guillotina, una igualdad de degradación antes que de dignidad. En el siglo xx había aparecido un fenómeno similar con el fascismo. El Führer o el Duce expresaban en forma extrema la típica combinación burguesa de sentimentalidad romántica y crueldad total. La ideología del deber y el servicio a la totalidad al precio de la felicidad individual alcanzó su expresión final en la retórica fascista. Las pretensiones revolucionarias de los fascistas no fueron más que un fraude destinado a perpetuar la dominación de las clases gobernantes.

En contraste con la ética burguesa de la abnegación, Horkheimer mantuvo la dignidad del egoísmo. Durante la Ilustración, Helvetius y Sade habían expresado una protesta, aunque distorsionada, contra el ascetismo en nombre de una moralidad más elevada. Más enérgicamente todavía, Nietzsche había expuesto la conexión entre autonegación y resentimiento implícita en la mayor parte de la cultura occidental. Donde Horkheimer difería de ellos era en su énfasis sobre el componente social en la felicidad humana. Su individuo egoísta, a diferencia del de los utilitaristas o incluso del de Nietzsche, siempre alcanzaba su mayor gratificación a través de una interacción comunal. En efecto, Horkheimer desafió constantemente la reificación del individuo y de la sociedad como polos opuestos, así como negó la mutua exclusividad de sujeto y objeto en la filosofía.

El énfasis del Institut sobre la felicidad personal como un elemento integral en su materialismo fue desarrollado más tarde por Marcuse en un artículo que escribió para la *Zeitschrift* en 1938: «Sobre el Hedonismo»<sup>73</sup>. En contraste con Hegel, quien «luchó contra el eudemonismo en nombre del progreso histórico»<sup>74</sup>, Mar-

<sup>73</sup> MARCUSE, «On Hedonism», *Negations* (originalmente «Zur Kritik des Hedonismus», *ZfS*, 1 [1938]).

<sup>74</sup> *Idem*, p. 160.

cuse defendía las filosofías hedonistas por preservar un «momento» de verdad en su énfasis sobre la felicidad. Donde éstas se equivocaban tradicionalmente, sin embargo, era en su aceptación ingenua del individuo competitivo como el modelo de desarrollo personal más elevado. «El aspecto apologético del hedonismo», escribió Marcuse, puede hallarse «en la concepción abstracta del hedonismo sobre el aspecto subjetivo de la felicidad, en su incapacidad para distinguir entre intereses y necesidades falsos o verdaderos y placeres falsos o verdaderos»<sup>75</sup>. Al sostener la noción de placeres inferiores y superiores, Marcuse estaba más próximo al tipo epicúreo de hedonismo que al cirenaico, sobre ambos de los cuales trataba por extenso en el ensayo. (También se hallaba en compañía de un aliado improbable, John Stuart Mill, quien había hecho una distinción similar en su *Utilitarianism*.) Como él explicaba, «el placer en la humillación de otro como la propia humillación bajo una voluntad más fuerte, el placer en los múltiples sustitutos de la sexualidad, en los sacrificios sin sentido, en el heroísmo de guerra, son placeres falsos, porque los impulsos y necesidades que se realizan en ellos hacen a los hombres menos libres, más ciegos y más miserables de lo que tendrían que ser»<sup>76</sup>.

Pero, como era de suponer, Marcuse denunciaba la creencia ahistorical de que las formas más altas de felicidad podían alcanzarse bajo las condiciones presentes. En efecto, argüía, la restricción de la felicidad por parte del hedonismo al consumo y el ocio, con exclusión del trabajo productivo, expresaba un juicio válido en una sociedad en la que el trabajo permanecía alienado. Lo no válido, sin embargo, era la suposición de que esta sociedad era eterna. El modo en que se produciría el cambio histórico era por supuesto difícil de predecir, porque «parece que los individuos educados para integrarse en los procesos liberales antagónicos no pueden ser jueces de su propia felicidad»<sup>77</sup>. La conciencia era, por consiguiente, incapaz de cambiar por sí misma; el ímpetu tenía que llegar desde el exterior:

---

<sup>75</sup> *Idem*, p. 168.

<sup>76</sup> *Idem*, p. 190.

<sup>77</sup> «The Concept of Essence», p. 191.

En la medida en que la falta de libertad está ya presente en las necesidades y no sólo en su gratificación, ellas deben ser las primeras en liberarse no a través de un acto de educación o de la renovación moral del hombre, sino a través de un proceso político y económico que comprenda la disponibilidad de los medios de producción por parte de la comunidad, la reorientación del proceso productivo hacia las necesidades y carencias de toda la sociedad, el acortamiento de la jornada laboral y la participación activa de los individuos en la administración del conjunto<sup>78</sup>.

Aquí Marcuse parecía aproximarse peligrosamente al énfasis sobre el desarrollo social objetivo, mantenido por los marxistas más ortodoxos, pero que el Institut había atacado al realzar el elemento subjetivo en la *praxis*. En efecto, haciendo una rápida digresión, el problema clave acerca del modo en que podría producirse el cambio en una sociedad que controlaba la conciencia de sus miembros continuó siendo un elemento de perturbación en gran parte de toda la obra posterior de Marcuse, especialmente *One-Dimensional Man*<sup>79</sup>.

Cualesquiera fueran los medios para lograr la verdadera felicidad, ella sólo podría alcanzarse cuando la libertad también fuera universalmente conquistada. «La realidad de la felicidad», escribió Marcuse, «es la realidad de la libertad como la autodeterminación de la humanidad liberada en su lucha común con la naturaleza». Y como libertad era sinónimo de realización de la racionalidad, «en su forma completa ambas, felicidad y razón, coinciden»<sup>80</sup>. Marcuse aquí estaba abogando por esa convergencia de intereses generales y particulares habitualmente conocida como «libertad positiva»<sup>81</sup>. La felicidad individual era uno de los momentos en la totalidad de la libertad positiva; la razón era el otro.

---

<sup>78</sup> *Idem*, p. 193.

<sup>79</sup> (Boston, 1964).

<sup>80</sup> *Idem*, p. 199.

<sup>81</sup> Para una discusión de la «libertad positiva», véase FRANZ NEUMANN, «The Concept of Political Freedom», *The Democratic and the Authoritarian State*, ed. por Herbert Marcuse (Nueva York, 1957), e ISAIAH BERLIN, *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969).

El énfasis de la Escuela de Francfort sobre la razón fue una de las características más salientes de su obra<sup>82</sup>. Esta es la más clara demostración de su deuda hacia Hegel. La tercera objeción importante de Horkheimer a los *Lebensphilosophen*, como se recordará, era que su exagerada reacción frente al deterioro de la racionalidad había conducido al rechazo de la razón como tal. Como repetiría Horkheimer una y otra vez a lo largo de su carrera, la racionalidad estaba en la raíz de cualquier teoría social progresista. Lo que él entendía por razón, sin embargo, nunca fue fácil de comprender para una audiencia no educada en las tradiciones de la filosofía alemana clásica. Implícitamente, Horkheimer se refería con frecuencia a la distinción de los idealistas entre *Verstand* (entendimiento) y *Vernunft* (razón). Por *Verstand* Kant y Hegel habían entendido una facultad inferior de la mente, que estructuraba el mundo fenoménico de acuerdo con el sentido común. Para el entendimiento, el mundo consistía en entidades finitas idénticas sólo a sí mismas y totalmente opuestas a todas las otras cosas. No llegaba así a penetrar la inmediatez para captar las relaciones dialécticas debajo de la superficie. *Vernunft*, por el otro lado, significaba una facultad que iba más allá de las meras apariencias, hasta esta realidad más profunda. Aunque Kant se apartaba de Hegel al rechazar la posibilidad de reconciliar el mundo de los fenómenos con la esfera nouménica, trascendente, de las «cosas-en-sí», compartía la creencia de Hegel en la superioridad de la *Vernunft* sobre el *Verstand*. De todos los miembros del Institut, quizá fue Marcuse el más apegado a la noción clásica de razón. En 1937 intentó definirla y orientarla en un sentido materialista del siguiente modo:

La razón es la categoría fundamental del pensamiento filosófico, la única por medio de la cual éste se ha amarrado al destino humano. La filosofía quiere descubrir los fundamentos más generales y ulteriores del Ser. Bajo el nombre de razón concibió la idea de un Ser auténtico en el cual todas las antítesis importantes (de sujeto y objeto, esen-

---

<sup>82</sup> Véase, por ejemplo, *Eclipse of Reason*, de HORKHEIMER (Nueva York, 1947).

cia y apariencia, pensamiento y ser) se reconciliarían. Conectada con esta idea estaba la convicción de que lo que existe no es ya e inmediatamente racional, sino que más bien debe comparecer ante la razón... Como el mundo estaba ligado por el pensamiento racional y, en verdad, ontológicamente dependía de él, todo lo que contradecía a la razón o no era racional fue planteado como algo que había que superar. (Se estableció la razón como un tribunal crítico<sup>83</sup>).

Aquí Marcuse parecía estar abogando por una teoría de identidad, lo cual contrastaba agudamente con el énfasis general de la Escuela de Francfort sobre la no identidad. En efecto, en los escritos de Marcuse la aversión a la identidad era mucho más débil que en los de Horkheimer o Adorno<sup>84</sup>. No obstante, también en su obra laantidad de la razón y la reconciliación que ella implicaba siempre aparecieron como un ideal utópico. Después de todo, puede prohibirse a los judíos que nombren o describan a Dios, pero ellos no niegan su existencia. En todos los escritos del Institut la norma fue una sociedad hecha racional, en el sentido en que la filosofía alemana había definido tradicionalmente ese término. La razón, como indica el pasaje anterior, era el «tribunal crítico» sobre el cual se asentaba básicamente la Teoría Científica. La irracionalidad de la sociedad actual era constantemente desafiada por la posibilidad «negativa» de una alternativa verdaderamente racional.

Si Horkheimer se mostró renuente a afirmar la identidad completa de sujeto y objeto, se sintió más seguro al rechazar su estricta oposición dualista, legada por Descartes al pensamiento moderno<sup>85</sup>. Implícita en el legado cartesiano, arguyó, estaba la reducción de la razón a su dimensión subjetiva. Este fue el primer paso

<sup>83</sup> MARCUSE, «Philosophy and Critical Theory», *Negations*, páginas 135-136 (originalmente *ZfS* VI, 3 [1937]). Puede hallarse una ampliación de la distinción entre los dos tipos de razón en su *Reason and Revolution*, pp. 44-46.

<sup>84</sup> Para una discusión de la importancia de la teoría de identidad en la obra de Marcuse, véase mi artículo «The Metapolitics of Utopianism», *Dissent* XVII, 4 (julio-agosto de 1970).

<sup>85</sup> «Zum Rationalismusstreit», p. 1; «Der neueste Angriff auf die Metaphysik», p. 6.

para apartar la racionalidad del mundo y conducirla a la interioridad contemplativa. Condujo a una separación eterna de esencia y apariencia, que promovió la aceptación acrítica del *statu quo*<sup>86</sup>. Como resultado, la racionalidad progresivamente vino a identificarse con el sentido común del *Verstand*, en vez de hacerlo con la *Vernunft*, más ambiciosamente sintética. En efecto, los ataques de los irracionalistas de fines del siglo XIX contra la razón habían apuntado básicamente a su reducción al *Verstand* divisiva, formal y analítica. Esta era una crítica que Horkheimer podía compartir, aunque él no rechazó la racionalidad analítica totalmente. «Sin precisión y orden de conceptos, sin *Verstand* —escribió—, no hay pensamiento, no hay dialéctica»<sup>87</sup>. Incluso la lógica dialéctica de Hegel, adoptada por la Teoría Crítica, no negaba simplemente la lógica formal. El *aufheben* hegeliano significaba tanto preservación como trascendencia y cancelación. Lo que Horkheimer rechazaba era la completa identificación de la razón y la lógica con el poder limitado del *Verstand*.

A lo largo de su historia, el Institut llevó a cabo una animosa defensa de la razón en dos frentes. Además del ataque de los irracionalistas, que en el siglo XX había degenerado en franca necesidad oscurantista, otra amenaza, quizás más seria, surgía desde un ámbito diferente. Con el colapso de la síntesis hegeliana en la segunda mitad del siglo XIX, junto con el creciente dominio de la ciencia natural sobre las vidas de los hombres se había desarrollado un nuevo énfasis sobre la ciencia social derivada empíricamente. El positivismo negaba la validez de la idea tradicional de razón como *Vernunft*, a la cual desestimaba como metafísica huera. En la época de la Escuela de Francfort los proponentes más importantes de este punto de vista eran los positivistas lógicos del Círculo de Viena, que se vieron obligados a emigrar a Estados Unidos más o menos al mismo tiempo<sup>88</sup>. En Estados Unidos su impacto fue

---

<sup>86</sup> «Zum Problem der Wahrheit», p. 354.

<sup>87</sup> *Idem*, p. 357.

<sup>88</sup> Para un análisis de la emigración del Círculo de Viena a Estados Unidos, véase HERBERT FEIGL, «The Wiener Kreis in America», en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969).

mucho mayor que el del Institut a causa de la congruencia de sus ideas con las tradiciones básicas de la filosofía americana. En años posteriores Horkheimer se esforzó para establecer las semejanzas entre escuelas nativas como el pragmatismo y el positivismo lógico<sup>89</sup>.

Su primera censura contra el positivismo lógico apareció en 1937 en la *Zeitschrift*<sup>90</sup>. Una vez más puso de manifiesto su sensibilidad ante las funciones cambiantes de una escuela de pensamiento en diferentes contextos históricos. Originalmente, argüía, el empirismo, como lo practicaban Locke y Hume, contenía un elemento dinámico, incluso crítico, en su insistencia sobre la percepción del individuo como fuente del conocimiento. Los empiristas de la Ilustración habían usado sus observaciones para socavar el orden social prevaleciente. El positivismo lógico contemporáneo, por otra parte, había perdido esta cualidad subversiva, a causa de su creencia de que el conocimiento, aunque inicialmente derivado de la percepción, estaba realmente vinculado con los juicios sobre esa percepción contenidos en las denominadas «frases de protocolo»<sup>91</sup>. Al restringir la realidad a lo que podía expresarse por medio de tales frases, lo indecible quedaba excluido del dominio del filósofo. Pero, más fundamental todavía, el énfasis empírico general sobre la percepción ignoraba el elemento activo en todo conocimiento. El positivismo, bajo cualquiera de sus formas, significaba en última instancia la abdicación de la reflexión<sup>92</sup>. El resultado era la absolutización de los «hechos» y la reificación del orden existente<sup>93</sup>.

Además de este disgusto por el fetichismo de los hechos, Horkheimer también objetó la dependencia de los positivistas lógicos en relación a la lógica formal y la exclusión de una alternativa sustantiva. Ver a la lógica como análoga a las matemáticas, sostenía, significaba reducirla a una serie de tautologías sin significación real en el mundo histórico. Creer que todo ver-

<sup>89</sup> Véase *Eclipse of Reason*, *passim*.

<sup>90</sup> «Der neue Angriff auf die Metaphysik», *ZfS* VI, 1 (1937).

<sup>91</sup> *Idem*, p. 13.

<sup>92</sup> Para una ampliación de esta observación en un pensador de la segunda generación de la Escuela de Francfort, véase HABERMAS, *Knowledge and Human Interests*, *passim*.

<sup>93</sup> «Der neueste Angriff auf die Metaphysik», p. 27.

dadero conocimiento aspiraba a la condición de una conceptualización matemática, científica, era caer en una metafísica tan perniciosa como aquella que los positivistas habían decidido refutar<sup>94</sup>.

Quizá lo peor de todo, en opinión de Horkheimer, era la pretensión de los positivistas de haber diferenciado los hechos de los valores. Aquí detectó un alejamiento del uso original del empirismo por parte de la Ilustración como un arma partidaria contra las misticaciones de la superstición y la tradición. Una sociedad, arguyó<sup>95</sup>, podría estar ella misma «poseida» y así producir «hechos» que fueran en sí «insanos». Como carecía de medios para evaluar esta posibilidad, el empirismo moderno capitulaba ante la autoridad del *statu quo*, a pesar de sus intenciones. Los miembros del Círculo de Viena podrían ser progresistas en su política, pero esto no tenía ninguna relación con su filosofía. Su rendición a la mística de la realidad prevaleciente, sin embargo, no era arbitraria; era más bien una expresión de la contingencia de la existencia en una sociedad que administraba y manipulaba las vidas de los hombres. Así como el hombre debe restablecer su habilidad para controlar su propio destino, así debe la razón ser restaurada en su lugar apropiado como árbitro de los fines, no simplemente de los medios. La *Vernunft* debía recuperar el terreno que había perdido con el triunfo del *Verstand*.

Lo que hizo tan problemático el énfasis de Horkheimer sobre la razón fue su prejuicio antimetafísico, igualmente fuerte. La realidad debía ser juzgada por el «tribunal de la razón», pero la razón no debía ser tomada como un ideal trascendente, existente fuera de la historia. La verdad, insistieron siempre Horkheimer y sus colegas, no era inmutable. Y, sin embargo, negar el valor absoluto de la verdad no significaba sucumbir en un relativismo, epistemológico, ético o de otra clase. En efecto, la dicotomía de absolutismo y relativismo era falsa. Cada período de tiempo tiene su propia verdad, argüía Horkheimer<sup>96</sup>, aunque no haya una verdad por encima del tiempo. Verdadero es todo aquello que promueve un cambio social en la dirección de una so-

<sup>94</sup> *Idem*, p. 49.

<sup>95</sup> *Idem*, p. 29.

<sup>96</sup> «Zum Problem der Wahrheit», pp. 337-338.

ciedad racional. Esto por supuesto planteaba una vez más el problema de qué se quería decir con esa palabra, razón, a la cual la Teoría Crítica nunca intentó definir explícitamente. La dialéctica era soberbia en sus ataques a las pretensiones de verdad de otros sistemas, pero cuando llegaba el momento de articular los fundamentos de sus propios supuestos y valores, ya no marchaba tan bien. Igual que su dependencia implícita de una antropología negativa, la Teoría Crítica tenía un concepto básicamente insustancial de la razón y la verdad, arraigado en condiciones sociales y a la vez fuera de ellas, conectado con la *praxis* y no obstante guardando las distancias respecto de ésta. Si puede decirse que la Teoría Crítica haya tenido una teoría de la verdad, ésta aparecía en su crítica inmanente de la sociedad burguesa, que comparaba las pretensiones de la ideología burguesa con la realidad de sus condiciones sociales. La verdad no estaba fuera de la sociedad, sino contenida en sus propias reivindicaciones. Los hombres tenían un interés emancipatorio en actualizar la ideología.

Al rechazar todas las pretensiones a una verdad absoluta, la Teoría Crítica tuvo que enfrentar muchos de los problemas que la sociología del conocimiento estaba tratando de resolver en la misma época. Sin embargo, Horkheimer y los otros nunca se mostraron deseosos de ir tan lejos como Karl Mannheim, quien coincidentemente compartió el espacio de oficina en el Institut antes de 1933, en «desenmascarar» al marxismo como una ideología más entre las otras. Al afirmar que todo conocimiento estaba arraigado en su contexto social (*Seinsgebunde*), Mannheim parecía estar socavando la distinción marxista básica entre conciencia falsa y verdadera, a la cual la Teoría Crítica se adhería. Como iba a escribir Marcuse, la Teoría Crítica se «interesa en el contenido de verdad de los problemas y conceptos filosóficos. La empresa de la sociología del conocimiento, por el contrario, se ocupa sólo de las no verdades, no las verdades, de las filosofías anteriores»<sup>97</sup>. Sin embargo, curiosamente, cuando Horkheimer escribió su crítica de Mannheim<sup>98</sup>, en los años previos a la emigración

<sup>97</sup> «Philosophy and Critical Theory», *Negations*, pp. 147-148.

<sup>98</sup> «Ein neuer Ideologiebegriff?»

ción, escogió atacarlo básicamente por las implicaciones absolutistas, antes que por las relativistas, de su sociología del conocimiento. Especialmente desafortunado en este sentido, afirmó, era el «relacionismo» de Mannheim, que intentaba salvar la verdad objetiva argumentando que todas las verdades parciales eran perspectivas sobre la totalidad. Al suponer que existía una verdad total semejante en la síntesis de los distintos puntos de vista, Mannheim estaba siguiendo un concepto de conocimiento gestaltiano simplificado<sup>99</sup>. Subyaciendo a todo esto, estaba la convicción armonizadora, casi hegeliana, de que era posible reconciliar todas las perspectivas, una creencia cuyas implicaciones para el cambio social resultaban quietistas. A diferencia de Marx, quien había buscado la transformación social antes que la verdad, Mannheim había subrepticiamente retorna do a una búsqueda metafísica del conocimiento puro<sup>100</sup>.

Más aún, denunciaba Horkheimer, el concepto del «Ser» que determinaba la conciencia en Mannheim era altamente no dialéctico. Para Horkheimer, había siempre retroalimentación y mediación entre base y superestructura<sup>101</sup>. Mannheim, en contraste, había retorna do a una especie de dualismo de sujeto y objeto que los hisopostasiaba a ambos. No había una realidad «objetiva» reflejada parcialmente por la conciencia individual. Afirmar que la había era ignorar la parte jugada por la *praxis* en la creación del mundo.

*Praxis* y razón eran en efecto los dos polos de la Teoría Crítica, como lo habían sido para los hegelianos de izquierda de un siglo antes. La interacción y tensión entre ellos contribuía enormemente a la sugestividad dialéctica de la teoría, aunque la primacía de la razón

<sup>99</sup> *Idem*, p. 50.

<sup>100</sup> *Idem*, p. 56.

<sup>101</sup> *Idem*, p. 55. Marcuse formula la misma observación en su artículo sobre Mannheim («Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode», *Die Gesellschaft* VI [octubre de 1929], páginas 361-362). Marcuse se mostró algo más benévol o que Horkheimer hacia Mannheim, arguyendo que la reducción de Mannheim del marxismo a la conciencia de una clase específica apuntaba a una conexión válida entre teoría y *praxis*. No obstante, criticó a Mannheim por pasar por alto «el momento intencional de todos los acontecimientos» (p. 362) y por su relacionismo, con sus implicaciones quietistas. Adorno, cuando escribió sobre la sociología del conocimiento, fue más duro todavía; véase «La Conciencia de la Sociología del Saber», en *Prismas*.

nunca estuvo en duda. Como escribió Marcuse en *Reason and Revolution*, hablando por toda la Escuela de Francfort, «la teoría preservará la verdad incluso si la práctica revolucionaria se aparta de su sendero correcto. La práctica sigue a la verdad, no viceversa»<sup>102</sup>. No obstante, la importancia de la actividad autodeterminada, de la «antropogénesis», fue constantemente realizada en los primeros escritos del Institut. Aquí la influencia de la *Lebensphilosophie* sobre Horkheimer y sus colegas fue crucial, aunque siempre entendieron a la verdadera *praxis* como un esfuerzo colectivo. El énfasis sobre la *praxis* se acordaba bien con el rechazo, por parte de la Escuela de Francfort, de la teoría de identidad de Hegel. En los espacios creados por las mediaciones irreductibles entre sujeto y objeto, particular y universal, podía sustentarse la libertad humana. En efecto, lo que tanto alarmó a la Escuela de Francfort en años posteriores fue la liquidación progresiva de estas verdaderas áreas de espontaneidad humana en la sociedad occidental.

El otro punto antípoda de la Teoría Crítica, la reconciliación utópica de sujeto y objeto, esencia y apariencia, particular y universal, tenía connotaciones muy diferentes. La *Vernunft* implicaba una razón objetiva que no estaba constituida solamente por los actos subjetivos de hombres individuales. Aunque se hubiera transformado de ideal filosófico en un ideal social, todavía guardaba huellas de sus orígenes metafísicos. El marxismo vulgar había permitido que estas tendencias reaparecieran en el materialismo monista que el Institut nunca se cansó de atacar. Y, sin embargo, como se ha visto, incluso en la Teoría Crítica había una metafísica negativa y una antropología negativa implícitas —negativas en el sentido de rehusar definirse en cualquier forma fija, adscribiéndose así a la sentencia de Nietzsche de que una «gran verdad quiere ser criticada, no idolatrada».

Como pensadores en la tradición de la «libertad positiva» que incluía a Platón, Rousseau, Hegel y Marx, fueron atrapados en el dilema básico que ha acosado la tradición desde sus orígenes. Como ha señalado Hannah Arendt<sup>103</sup>, la noción de libertad positiva contenía un conflicto inherente, simbolizado por la tensión entre

<sup>102</sup> *Reason and Revolution*, p. 322.

<sup>103</sup> HANNAH ARENDT, «What is Authority?», *Between Past and Future* (Cleveland y Nueva York, 1961).

la experiencia política griega y los intentos subsiguientes de los filósofos griegos para hallarle una explicación. De lo primero vino la identificación de la libertad con los actos humanos y el discurso humano —en síntesis, con la *praxis*. De lo segundo, su equiparación con ese ser auténtico que era la razón. Desde entonces se han llevado a cabo muchos intentos de integración. La sutileza y riqueza del esfuerzo del Institut lo marca como uno de los más fructíferos, aunque también él desembocara en el fracaso.

Antes de pasar a las implicaciones metodológicas de la Teoría Crítica, debiera señalarse la contribución de otros miembros del Institut para su formulación. Aunque Lowenthal y Pollock estaban básicamente interesados en otras cuestiones, tanto intelectual como institucionalmente, participaron no obstante activamente en la discusión de los artículos enviados para publicar en la *Zeitschrift*. Más influyentes, sin embargo, fueron Adorno y Marcuse, quienes escribieron por extenso sobre cuestiones teóricas bajo sus propios nombres. Al examinar su obra individualmente, quizá podamos clarificar más la actitud filosófica del Institut. Lo haremos, sin embargo, sin comentar la validez de sus análisis de otros pensadores; el objeto es iluminar la Teoría Crítica, antes que bosquejar una interpretación alternativa.

En lo que hace a sus contribuciones para el Institut, en la década de 1930 Adorno estaba ocupado casi por completo con la sociología de la música. Fuera de la *Zeitschrift*, sin embargo, publicó un largo estudio filosófico y trabajó considerablemente en otro<sup>104</sup>. En ambos se reveló manifiestamente su proximidad a la posición de Horkheimer. Aunque los dos no escribieron en colaboración hasta la década de 1940, hubo una notable semejanza de criterios desde el principio. Hay evidencia de esto en una carta escrita por Adorno a Lowenthal desde Londres en 1934, discutiendo su respuesta a *Dämmerung*, recientemente publicado:

---

<sup>104</sup> ADORNO, *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen* (Tubinga, 1933), y *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart, 1956).

He leído el libro varias veces con la mayor precisión y me ha producido una impresión extraordinaria. Conocía ya la mayoría de los fragmentos; sin embargo, en esta forma todo parece completamente diferente; sobre todo, una cierta amplitud de presentación, que antes me había molestado en aforismos sueltos, ahora me parece un medio de expresión obvio —exactamente adecuado al desarrollo agonizante de la situación capitalista total, cuyos horrores existen tan esencialmente en la precisión de los mecanismos de mediación... En lo que a mi posición respecta, creo que puedo identificarme casi completamente con él —tan completamente que me resulta difícil señalar mis diferencias. Como nuevo y especialmente esencial para mí, me gustaría mencionar la interpretación del problema de la contingencia personal contra la tesis de la justicia radical y, en general, la crítica de la antropología estética en todas las partes. Quedaría por discutir quizá la relación general con la Ilustración<sup>105</sup>.

Aquí quizá por primera vez Adorno aludía a esa crítica más global de la Ilustración que él y Horkheimer llevarían a cabo juntos muchos años después.

La primera crítica filosófica importante de Adorno fue *Kierkegaard: Construcción de la Estética*, escrita en 1929-1930 y presentada como *Habilitationsschrift* a Paul Tillich en 1931. Su fecha de publicación, irónicamente, coincidió con el día de la subida de Hitler al poder en 1933. Siegfried Kracauer, con quien Adorno había estudiado a Kant, fue el destinatario de su dedicatoria; el impacto de otro amigo íntimo, Walter Benjamin, era también evidente en los argumentos de Adorno. Tanto Benjamin como Tillich estuvieron entre quienes comentaron favorablemente el libro<sup>106</sup>. *Kierkegaard* no fue, sin embargo, un éxito crítico o popular. Debido par-

---

<sup>105</sup> Carta de Adorno a Lowenthal, 6 de julio de 1934.

<sup>106</sup> Para la reseña de Benjamin, véase *Vossische Zeitung* (2 de abril de 1933). Tillich, recientemente designado en la facultal del Union Theological Seminary en Nueva York, escribió una reseña en el *Journal of Philosophy*, XXXI, 23 (8 de noviembre de 1934). Karl Löwith escribió otra en *Deutsche Literatur-Zeitung*, V, 3F, 5 (1934).

cialmente a su estilo arrogantemente abstruso y a su análisis exigentemente complejo, su efecto mínimo fue también producto de lo que Adorno iba a llamar más tarde su estar «eclipsado desde el comienzo por la perver-sidad política»<sup>107</sup>.

Con todas sus dificultades —toda la obra de Adorno fue inflexiblemente exigente incluso para el lector más cultivado—, el libro contenía muchos de los temas que iban a ser característicos de la Teoría Crítica. La elección de un tema a través del cual Adorno esperaba explorar estas cuestiones no fue sorprendente, a la luz de sus propias inclinaciones artísticas. Desde el comienzo del libro, sin embargo, señaló con claridad que para él estética quería decir algo más que simplemente una teoría del arte; la palabra para él, como para Hegel, significaba un cierto tipo de relación entre sujeto y objeto. Kierkegaard también lo había comprendido en una forma específicamente filosófica. En *O esto/O lo otro* había definido la esfera estética como «esa a través de la cual el hombre inmediatamente es lo que es; la ética es aquella a través de la cual deviene lo que deviene»<sup>108</sup>. Pero como anotó Adorno en la primera de sus numerosas críticas a Kierkegaard, «lo ético ulteriormente se retiraba detrás de su enseñanza de religión-paradoja. A la vista del 'salto' de la fe, lo estético acusatoriamente se transformaba, de un estadio en el proceso dialéctico, a saber, aquel de lo no-decisivo, en una simple inmediatez como de criatura»<sup>109</sup>. Para Adorno, la inmediatez, es decir, la busca de verdades primarias, era anatema. Como el de Horkheimer, su pensamiento estaba siempre arraigado en una suerte de ironía cósmica, una negativa a descansar en alguna parte y decir finalmente, «Aquí es donde yace la verdad». Ambos rechazaron la premisa básica de Hegel de la identidad entre sujeto y objeto.

Ostensiblemente, Kierkegaard la había rechazado también. Sin embargo, para Adorno, la famosa celebración de la subjetividad en Kierkegaard inconscientemente contenía una teoría de identidad. «La intención de su filosofía —escribió Adorno— no apunta hacia la deter-

<sup>107</sup> «Notiz» en la tercera edición de *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen* (Francfort, 1966), p. 321.

<sup>108</sup> Citado en *Kierkegaard* (ed. de 1966), p. 29.

<sup>109</sup> *Idem*, p. 29.

minación de la subjetividad, sino de la ontología; y la subjetividad aparece no como su contenido, sino como su escenario (*Schauplatz*)»<sup>110</sup>. Detrás de toda esta charla sobre el individuo existencial, concreto, acecha allí un anhelo secreto de la verdad trascendente; «Hegel se vuelve hacia adentro: lo que para él es la historia del mundo, para Kierkegaard es el hombre individual»<sup>111</sup>.

Más aún, la ontología postulada por Kierkegaard era la del infierno, no la del paraíso; la desesperación, antes que la esperanza, estaba en el centro de su visión. La retirada hacia el interior propuesta por Kierkegaard era en realidad una retirada hacia una repetición demoníaca, mítica, que negaba el cambio histórico. «La interioridad —escribió Adorno— es la prisión histórica de la humanidad prehistórica»<sup>112</sup>. Al rechazar el mundo histórico, Kierkegaard se había convertido en un cómplice de la reificación que tan a menudo denunciara; su dialéctica carecía de un objeto material y significaba así un retorno al idealismo que aseguraba haber dejado atrás. Al negar la historia real, se había retirado hacia una antropología pura basada en la «historicidad (*Geschichtlichkeit*): la posibilidad abstracta de la existencia en el tiempo»<sup>113</sup>. Relacionado con esto estaba su concepto de *Gleichzeitigkeit*<sup>114</sup>, tiempo sin cambio, que era el correlato del yo absolutizado. Aquí Adorno estaba formulando una crítica similar a aquella lanzada por Horkheimer contra la idea bergsoniana de *durée*, ya discutida anteriormente.

Junto con sus análisis de las implicaciones filosóficas de la interioridad, Adorno incluyó una investigación sociológica de lo que él llamaba el *intérieur* burgués en la época de Kierkegaard. La interioridad subjetiva, ar-güía, no estaba desvinculada de la posición de un *rentier* situado fuera del proceso de producción, que era la posición del propio Kierkegaard. En este rol compartía al típico sentimiento pequeño burgués de impotencia, que él llevó hasta el extremo rechazando ascéticamente el yo natural en su totalidad: «Su rigor moral se derivó de la afirmación absoluta de la persona aislada. Criticó todo

<sup>110</sup> *Idem*, p. 46.

<sup>111</sup> *Idem*, p. 35.

<sup>112</sup> *Idem*, p. 111.

<sup>113</sup> *Idem*, p. 62.

<sup>114</sup> *Idem*, p. 67.

eudemonismo como contingente en contraste con el yo sin objeto»<sup>115</sup>. Así no fue accidental que el sacrificio esté en el centro de su teología; el hombre absolutamente espiritual terminaba por aniquilar su yo natural: «El espiritualismo de Kierkegaard es, ante todo, hostilidad a la naturaleza»<sup>116</sup>. Aquí y en otro pasaje de su libro, Adorno expresaba un deseo de vencer la hostilidad del hombre hacia la naturaleza, un tema que jugaría un papel cada vez más importante en la obra posterior del Institut.

Aunque en años posteriores escribiera algún artículo ocasional sobre Kierkegaard<sup>117</sup>, su *Kierkegaard: construcción de la Estética* fue en realidad el *Abschied* (adiós)<sup>118</sup> de Adorno al filósofo danés. En 1934 salió del continente rumbo a Inglaterra, donde estudió en el Mercado College, en Oxford. Salvo algunos viajes esporádicos de regreso a Alemania, permaneció en Inglaterra durante los próximos tres años y medio. Mientras continuaba ocupándose de música y escribiendo artículos para la *Zeitschrift* sobre temas relacionados con ella, halló tiempo para empezar un largo estudio sobre Edmund Husserl, por cuya obra estaba interesado ya desde su tesis doctoral en 1924. Por la época en que apareció, en 1956, su tono no era menos crítico que el de su tratamiento anterior de Kierkegaard. También en esta obra pueden hallarse muchas de las ideas que Adorno y Horkheimer estaban desarrollando simultáneamente. Aunque ciertas secciones de la obra —el capítulo tercero y la introducción— no fueron escritas hasta la década del cincuenta, un examen de *Hacia una metacrítica de la epistemología* permite vislumbrar cuál era la actitud de la Teoría Crítica ante la fenomenología en la década del treinta.

En su primer libro, Adorno había destacado a Husserl como alguien que compartía el énfasis de Kierkegaard sobre el yo<sup>119</sup>. Por lo tanto, ahora se concentró sobre los aspectos epistemológicos de la obra de Husserl, especialmente aquellos contenidos en sus *Investigaciones*

<sup>115</sup> *Idem*, p. 90.

<sup>116</sup> *Idem*, p. 97.

<sup>117</sup> En *SPSS*, VIII, 3 (1939-1940), Adorno escribió un artículo: «On Kierkegaard's Doctrine of Love».

<sup>118</sup> Esta fue la palabra empleada por Adorno cuando hablé con él en Francfort, en marzo de 1969.

<sup>119</sup> *Kierkegaard*, p. 137.

lógicas iniciales, publicadas en tres volúmenes en 1900, 1901 y 1913. Aplaudió el deseo de Husserl de ir más allá del psicologismo como explicación del conocimiento, pero cuando Husserl hablaba de un sujeto trascendente, Adorno percibía un deseo de aniquilar el individuo contingente. En el mismo espíritu de Kierkegaard, Husserl revelaba un anhelo fundamental de certidumbre ontológica. Al atacar su método «reductivo», que buscaba esencias eternas a través de una exploración fenomenológica de la conciencia, Adorno, como Horkheimer, sostenía la importancia de la mediación (*Vermittlung*).

La búsqueda de principios básicos de Husserl revelaba una teoría de identidad inherente, a pesar de sus pretensiones antiidealistas. La necesidad de una certeza intelectual absoluta, argüía Adorno, era probablemente un reflejo de una inseguridad personal: «La libertad no es dada nunca..., siempre amenazada... Lo absolutamente cierto como tal es siempre falta de libertad... Es una conclusión equivocada suponer que lo que permanece es más verdadero que lo que transcurre»<sup>120</sup>. Una verdadera epistemología debería acabar con el fetiche del conocimiento como tal, el cual, como demostró Nietzsche, conduce a la sistematización abstracta. La verdad no era lo que «restaba»<sup>121</sup> cuando se producía una reducción de sujeto a objeto, o viceversa. Residía en cambio en el «campo de fuerza»<sup>122</sup> entre sujeto y objeto. El realismo absoluto y el nominalismo absoluto, que podían hallarse ambos en la obra de Husserl, conducían a reificaciones igualmente falaces. Como escribió Adorno en otro artículo sobre Husserl, «quien trate de reducir el mundo a lo factual o a la esencia cae de un modo u otro en la posición de Münchhausen, que trataba de arrastrarse fuera del pantano tirando de sus propias trenzas»<sup>123</sup>.

Al buscar lo inmutable, Husserl implícitamente aceptaba la realidad del «mundo administrado»<sup>124</sup> corriente. Husserl, escribió Adorno, fue el «más estático pensador de su período»<sup>125</sup>. No era bastante buscar lo permanente

<sup>120</sup> ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, pp. 24-25.

<sup>121</sup> *Idem*, p. 79.

<sup>122</sup> *Idem*, p. 82.

<sup>123</sup> ADORNO, «Husserl and the Problem of Idealism», *Journal of Philosophy*, XXVII, 1 (4 de enero de 1940), p. 11.

<sup>124</sup> *Zur Metakritik*, p. 43.

<sup>125</sup> «Husserl and the Problem of Idealism», p. 7.

dentro de lo fugitivo, o lo arcaico dentro de lo presente. Una verdad dialéctica, argüía Adorno, era «el intento de ver lo nuevo en lo viejo en vez de simplemente lo viejo en lo nuevo»<sup>126</sup>. Aunque Husserl había tratado de perforar el mundo reificado por medio de su método reductivo basado en la intuición (*Wessensschau*), había fracasado. Adorno admitía que la intuición fuera una parte legítima de la experiencia, pero no debía ser elevada a método absoluto de conocimiento.<sup>1</sup> Al hacer justamente eso, Husserl había expresado un rechazo inconsciente del «mundo real», que para él era «extraño del yo»<sup>127</sup>. El ser no podía divorciarse enteramente de los hechos de la percepción ni tampoco equipararse con ellos.

De la epistemología de Husserl Adorno pasaba a criticar su realismo matemático y su «absolutismo» lógico. El triunfo del pensamiento matemático en Occidente, afirmaba Adorno, contenía un elemento mítico. El fetiche de los números había conducido a un repudio de la no identidad y a una suerte de idealismo hermético. De igual modo, la dependencia de la lógica formal como un absoluto mental contenía huellas míticas. Estos modos de pensamiento carecían de significación social. La reificación de la lógica, afirmaba Adorno, «remite a la forma de artículo de consumo cuya identidad existe en la 'equivalencia' del valor de cambio»<sup>128</sup>. En vez de la lógica formal, que perpetuaba el falso dualismo de forma y contenido, Adorno sugería una alternativa más dinámica que remitía a Hegel. «La lógica —escribió— no es el Ser, sino un proceso que no puede ser simplemente reducido al polo de 'subjetividad' u 'objetividad'. La autocrítica de la lógica tiene su propio resultado dialéctico... No hay lógica sin frases, no hay frases sin una función mental sintética»<sup>129</sup>. La lógica formal, con sus leyes de contradicción e identidad, era una especie de tabú represivo que en última instancia conducía a la dominación de la naturaleza<sup>130</sup>. Adorno objetó también fuertemente a la teoría mimética de la percepción, y la halló incluso en la fenomenología de Husserl, pese a su énfasis sobre la intencionalidad. Cuando se lo compren-

<sup>126</sup> *Zur Metakritik*, p. 47.

<sup>127</sup> *Idem*, p. 55.

<sup>128</sup> *Idem*, p. 79.

<sup>129</sup> *Idem*, p. 88.

<sup>130</sup> *Idem*, p. 90.

de correctamente, aseguraba, el lugar de la verdad se convierte en la dependencia mutua, la producción de objeto y sujeto a través uno de otro (*sich durcheinander Produzieren*), y no debiera considerárselo como un acuerdo estático, como 'intención'<sup>131</sup>. Cualesquiera fueran los medios empleados, escribía, el intento de Husserl de descubrir la verdad esencial era en vano: «Sólo en el repudio de toda ilusión semejante, en la idea de la verdad sin imagen, se preserva y trasciende la mimesis perdida, no en la preservación de sus rudimentos (de la verdad)»<sup>132</sup>.

La tendencia de Husserl a reificar lo dado, razonaba Adorno, estaba relacionada con la destrucción de la *Er-fahrung* (experiencia) por parte de la sociedad burguesa avanzada y su reemplazo por conceptos inertes, administrados. La desaparición de la verdadera experiencia, que Benjamin también había señalado como una característica de la vida moderna<sup>133</sup>, correspondía al creciente desvalimiento del hombre moderno. Para Adorno la fenomenología representaba así el último fútil esfuerzo del pensamiento burgués para rescatarse de la impotencia. «Con la fenomenología —escribió—, el pensamiento burgués alcanzó su fin en exposiciones fragmentadas, dissociadas, contradictorias entre sí, y se resignó a la simple reproducción de lo que es»<sup>134</sup>. Al hacer esto, se volvió contra la acción en el mundo: «La denigración de la *praxis* como un simple caso especial de intencionalidad es la consecuencia más grosera de sus premisas reificadas»<sup>135</sup>. Pero lo peor de todo es que el supuesto de una inmediatez y una identidad absoluta podía muy bien conducir a la dominación política de una ideología absoluta. Había, sugería Adorno, una conexión subterránea entre

---

<sup>131</sup> *Idem*, p. 146.

<sup>132</sup> *Idem*, p. 151.

<sup>133</sup> En su artículo sobre la decadencia de la narración («The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov», *Illuminations*), escribió Benjamin: «La experiencia se ha devaluado... Nunca la experiencia había sido contradecida más completamente que la experiencia estratégica por la guerra táctica, la experiencia económica por la inflación, la experiencia corporal por la guerra mecánica, la experiencia moral por quienes ocupan el poder» (pp. 83-84). (Con el título *El narrador*, en preparación en «Iluminaciones IV» en Taurus Ediciones.)

<sup>134</sup> *Zur Metakritik*, p. 180.

<sup>135</sup> *Idem*, p. 221.

fenomenología y fascismo —ambas eran expresiones de la crisis final de la sociedad burguesa<sup>136</sup>.

Entre los miembros de la Escuela de Francfort, quizá fue Adorno quien más persistentemente expresó su aversión hacia la ontología y la teoría de identidad. Al mismo tiempo, también rechazó el positivismo ingenuo como una metafísica no reflexiva independiente, contrastándolo con una dialéctica que ni negaba ni aceptaba plenamente el mundo fenoménico como el fundamento de la verdad. Contra aquellos que sostenían un individualismo abstracto, señalaba el componente social a través del cual la subjetividad era inevitablemente mediada. Con la misma fuerza resistió la tentación de asentir a la disolución del individuo contingente en una totalidad, fuera ésta el *Volk* o la clase. Incluso Walter Benjamin, el amigo de quien aprendió tanto, no escapó a la crítica en este aspecto. En un ensayo escrito después del trágico suicidio de Benjamin en 1940, Adorno se lamentaba:

Benjamin no lucha contra el subjetivismo supuestamente hinchado, sino contra el concepto mismo de lo subjetivo. El sujeto se disipa entre los polos de su filosofía, mito y reconciliación. Ante la mirada de medusa, el hombre va convirtiéndose cada vez más en escenario de cumplimientos objetivos. Por eso la filosofía de Benjamin suscita tanto terror cuanta felicidad promete<sup>137</sup>.

En su énfasis persistente sobre la no identidad y la contingencia, Adorno desarrolló una filosofía tan «atonal» como la música que había absorbido de Schönberg<sup>138</sup>.

Sería difícil decir tanto del tercero de los teóricos importantes del Institut, Herbert Marcuse. A pesar del énfasis constante sobre la negatividad en su obra y del pesimismo que a menudo se le ha atribuido<sup>139</sup>, la

<sup>136</sup> *Idem*, pp. 28-29. Marcuse iba a exponer esto todavía más enérgicamente en su artículo «The Concept of Essence», *Negations*.

<sup>137</sup> ADORNO, «Caracterización de Walter Benjamin», *Prismas*, p. 252.

<sup>138</sup> Georg Pitch tituló su artículo sobre la muerte de Adorno «Atonale Philosophie» (*Merkur*, XXIII, 10 [octubre de 1969]).

<sup>139</sup> Para un ejemplo reciente, véase Jerry Cohen, «The Philosophy of Marcuse», *New Left Review* (septiembre-octubre de 1969).

escritura de Marcuse siempre contenía una fe implícita en la posible realización de la *Vernunft* en el mundo social. La *Lebensphilosophie* de fines del siglo xix parece haber influido menos sobre él que sobre Horkheimer. Como ha observado Jürgen Habermas<sup>140</sup>, Marcuse fue mucho más receptivo a la filosofía del siglo xx que cualquier otro pensador filosófico del Institut. Sus experiencias con Husserl y Heidegger dejaron una honda huella, aunque su influencia disminuyera mucho durante sus años con el Institut. Además, su estilo de filosofar era siempre más discursivo que el de Horkheimer o Adorno, posiblemente a causa de que no compartía su activo interés estético. Pero su estilo era quizás también un reflejo de su creencia de que escribir en una forma lineal, no aforística, sistemática, era una forma eficaz de analizar y representar la realidad. Marcuse nunca realizó la intangibilidad *bilderlos* (sin imagen) del «otro» utópico, como hicieron las otras figuras importantes de la Escuela de Francfort.

Sin insinuar que Marcuse continuara siendo el mismo pensador que había sido antes de 1932, resulta útil, no obstante, examinar sus escritos anteriores al Institut para comprender su contribución a la Teoría Crítica, así como su obra posterior, que a veces ha sido considerada como un retorno a su período heideggeriano<sup>141</sup>. Mientras Marcuse estuvo en Friburgo, su pensamiento estaba considerablemente imbuido de categorías fenomenológicas. Al mismo tiempo, se había comprometido firmemente con el marxismo, aunque sin ninguna afiliación partidaria específica. Sus esfuerzos para combinar los dos sistemas aparentemente irreconciliables anticiparon intentos similares llevados a cabo por Merleau-Ponty y Sartre después de la guerra. En el primer artículo que publicó, «Contribuciones para una Fenomenología del Materialismo Dialéctico»<sup>142</sup>, puede reconocerse todo el vocabulario especial de Heidegger: *Sorge* (cuidado), *Ges-*

<sup>140</sup> HABERMAS, «Zum Geleit», en *Antworten auf Herbert Marcuse*, ed. por Jürgen Habermas (Francfort, 1968), pp. 11-12.

<sup>141</sup> Véase, por ejemplo, ALFRED SCHMIDT, «Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse», *Antworten auf Herbert Marcuse*; y PAUL PICCONE y ALEX DESFINI, «Marcuse's Heideggerian Marxism», *Telos* (otoño de 1970).

<sup>142</sup> MARCUSE, «Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus», *Philosophische Hefte* I, 1 (1928).

*chichtlichkeit* (historicidad), *Entschlossenheit* (resolución), *Dasein* (estar-en-el-mundo), etc. Para Marcuse, *Ser y Tiempo*, la obra maestra de Heidegger recientemente publicada, era «el momento en que la filosofía burguesa se disuelve desde el interior y abre el camino para una nueva ciencia 'concreta'»<sup>143</sup>. Esto era así, escribía Marcuse, por tres razones: primero, Heidegger había mostrado la importancia ontológica de la historia y el mundo histórico como un *Mitwelt*, un mundo de interacción humana. Segundo, al demostrar que el hombre experimenta un profundo cuidado (*Sorge*) acerca de su verdadera posición en el mundo, Heidegger había planteado correctamente la cuestión de lo que constituye el «ser auténtico». Y finalmente, al argüir que el hombre puede lograr ser auténtico actuando decisivamente en el mundo (a través de la *Entschlossenheit*), Heidegger había llevado a la filosofía burguesa tan lejos como ésta podía ir —a la necesidad de una *praxis*<sup>144</sup>.

Fue en este punto que Marcuse pensó que Heidegger había fracasado y que el marxismo cobraba importancia. El contorno social de *Ser y Tiempo* era demasiado abstracto, y el concepto de historicidad de Heidegger demasiado general, para explicar las condiciones históricas reales que constriñen la acción humana. El marxismo respondía a la pregunta de Heidegger acerca de la posibilidad de ser auténtico apuntando a la «poeza radical». Esta era la «situación básica»<sup>145</sup> del marxismo, su momento de autorrevelación y autocreación. Pero lo que Marx había reconocido y Heidegger ignoraba, era la división de la sociedad en clases. En el momento histórico presente, sólo una clase era verdaderamente capaz de comprometerse en una acción radical, de convertirse en el sujeto histórico real: «La poeza histórica es posible hoy sólo como la poeza del proletariado, porque (el proletariado) tiene el único estar-en-el-mundo (*Dasein*), con cuya existencia se da necesariamente la poeza»<sup>146</sup>.

<sup>143</sup> *Idem*, p. 52.

<sup>144</sup> *Idem*, p. 55. Según Schmidt («Existential-Ontologie», páginas 28-29), en todo esto había elementos de una acción por la acción expresionista. En general, Schmidt se muestra muy crítico ante los esfuerzos de Marcuse para combinar el marxismo y la fenomenología.

<sup>145</sup> MARCUSE, «Beiträge», p. 46.

<sup>146</sup> *Idem*, p. 68.

Sólo a causa de su papel clave en el proceso de producción el proletariado tiene el potencial para ejecutar actos radicales. Sólo a través de la revolución puede cambiarse el mundo histórico, y realizarse la posibilidad de universalizar el ser auténtico más allá de la clase obrera.

Sin embargo, si Heidegger debía complementarse con Marx, también el marxismo debía volverse fenomenológico. La dialéctica, escribió Marcuse, «debe investigar si lo dado se agota a sí mismo como tal o contiene un significado que es, seguramente, extrahistórico, pero inherente en toda historicidad»<sup>147</sup>. El marxismo debía abandonar también su creencia tradicional de que la superestructura ideológica era un reflejo de la subestructura socioeconómica. «La vieja cuestión acerca de lo que tiene prioridad objetiva, lo que 'primero estuvo allí', espíritu o materia, conciencia o ser, no puede decidirse por medio de la fenomenología dialéctica, y carece ya de sentido en el momento de plantearlo»<sup>148</sup>. Ni debe tampoco una fenomenología dialéctica tratar de investigar la naturaleza como lo hace la historia. El ser natural era distinto del ser histórico: la física matemática, no dialéctica, era válida en su propia esfera. «La naturaleza», escribió Marcuse, «tiene una historia, pero no es historia. Estar-ahí (*Dasein*) es historia»<sup>149</sup>. En otro lugar, en un artículo sobre la dialéctica, escribió: «La frontera entre la historicidad y la no historicidad... es una frontera ontológica»<sup>150</sup>. Debiera agregarse que éste fue uno de los puntos formulados por Lukács en *Historia y conciencia de clase*, como reconoció Marcuse; demostraba la distancia de su pensamiento respecto al marxismo más «científico» de Engels y los marxistas ortodoxos de la Segunda Internacional.

Este contraste revelaba también la deuda de Marcuse hacia Dilthey, quien había formulado una distinción similar en su propia obra. La observación anterior de que Marcuse fue menos influido que Horkheimer por la *Lebensphilosophie* de fines del siglo XIX debiera entenderse en el sentido de que Marcuse se mostró menos receptivo frente a su ataque contra la metafísica tradicional. Lo

<sup>147</sup> *Idem*, p. 59.

<sup>148</sup> *Idem*, p. 65.

<sup>149</sup> *Idem*, p. 60.

<sup>150</sup> MARCUSE, «Zum Problem der Dialektik», *Die Gesellschaft*, VII, 1 (enero de 1930), p. 26.

que atrajo a Marcuse en Dilthey fue precisamente la fusión de Dilthey entre historia y ontología. En su artículo titulado «El Problema de la Realidad Histórica»<sup>151</sup>, escrito en 1931, Marcuse elogió a Dilthey por liberar a las *Geisteswissenschaften* (ciencias culturales) de la metodología de las *Naturwissenschaften* (ciencias naturales) y por restaurar su fundamento filosófico. El concepto diltheyano de *Leben* (vida) como base de la realidad histórica resultaba penetrante, afirmaba Marcuse, porque ponía el acento sobre el significado antes que sobre la causalidad. Como son los hombres quienes hacen la historia, ésta queda unificada por los valores que ellos le inyectan. No figuraban en este artículo las críticas que Horkheimer dirigiría posteriormente a Dilthey relativas a su teoría de identidad y su idealismo implícitos, ya que en aquella época de su carrera Marcuse aprobaba la premisa ontológica del concepto de la historia de Dilthey.

Esto quedaría demostrado aún más claramente en lo que Marcuse había concebido como su *Habilitationsschrift*, *La Ontología de Hegel y el fundamento de una Teoría de la Historicidad*<sup>152</sup>. La influencia de Heidegger, que él reconoció en el comienzo mismo de la obra, era enorme. El contraste entre este estudio y su tratamiento posterior del mismo tema en *Reason and Revolution* es sorprendente<sup>153</sup>. Aquí Marcuse aceptaba la identidad de sujeto y objeto que estaba en el centro del pensamiento de Hegel. El ser, decía interpretando a Hegel, es una unidad negativa, una unidad que persiste a través de todo movimiento y separación. Así, la historia es el escenario en el cual el ser se revela a sí mismo. Para Marcuse, la concepción de la historia de Hegel era una anticipación de la *Geschichtlichkeit* de Heidegger y la *Leben* de Dilthey. En efecto, la segunda mitad del estudio intentaba releer la *Leben* de Hegel como la categoría ontológica fundamental de sus primeros escritos, incluyendo la *Fenomenología del espíritu* y la *Lógica*.

Al final de la discusión, Marcuse trataba la relación

---

<sup>151</sup> «Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit», *Die Gesellschaft*, VIII, 4 (abril de 1931).

<sup>152</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie und Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Francfort, 1932).

<sup>153</sup> Para una discusión de ambos libros de Hegel, véase ALAIN DE LIBERA, «La Critique de Hegel», *La Nef* (enero-marzo de 1969).

entre el énfasis de Dilthey sobre las *Geisteswissenschaften* y la noción de *Geist* en Hegel. «Precisamente como histórica y en su historicidad, la totalidad y la unidad interior de la vida es una unidad y totalidad del conocimiento», escribió, «y la acción de la vida histórica está determinada esencialmente a través de este conocimiento. Precisamente como histórica y en su historicidad, la vida se transforma en espíritu. Y de este modo Dilthey escribió la frase a través de la cual expresó más profundamente su proximidad a las intenciones de Hegel: 'El espíritu es una esencia histórica'»<sup>154</sup>. Así la posibilidad de una metodología histórica satisfactoria estaba arraigada en la unidad de vida y conocimiento. El conocimiento estaba basado en la identidad última de sujeto y objeto.

Lo que separó la *Ontología de Hegel* de *Reason and Revolution*, escrita después que Marcuse había estado en el Institut durante varios años, fue su indiferencia básica frente a los elementos críticos en la filosofía hegeliana. El énfasis de Marcuse sobre la unidad y la identidad condujo a una especie de teodicea, que él no intentó conciliar con el marxismo que aparecía en sus restantes escritos. El concepto de negación, que iba a jugar un papel tan fundamental en el segundo libro sobre Hegel, estaba tratado en el primero como sólo un momento en la diferenciación histórica del ser. Más aún, como se entendía que la unidad subyacente del ser persistía a través del tiempo, la negación aparecía casi como una ilusión. En ninguna parte del libro se trataba a Hegel como un precursor de Marx en el asalto a la irracionalidad del orden existente. En ninguna parte se subrayaba la identidad de lo real y lo racional, como haría en *Reason and Revolution*. En ninguna parte se reconocía la importancia de la mediación en el conocimiento, un reconocimiento que marcaría el tratamiento posterior de Husserl en Adorno.

Si el Marcuse inicial, como el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, se adhería a una teoría de identidad que Horkheimer y Adorno atacaban, del mismo modo aceptaba la posibilidad de una antropología filosófica, que ellos rechazaban. Aparte de su aprobación a la idea de «ser auténtico» de Heidegger, que tenía matices an-

---

<sup>154</sup> *Hegels Ontologie*, p. 368.

tropológicos, manifestó un considerable interés en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, recientemente recuperados. En un artículo escrito para *Die Gesellschaft*, de Rudolf Hilferding, en 1932<sup>155</sup>, afirmó que sería un error interpretar las preocupaciones filosóficas de los manuscritos filosóficos de Marx como si hubieran sido «superadas» en los escritos maduros. La revolución comunista, señalaba, promete algo más que un mero cambio en las relaciones económicas; más ambiciosamente vislumbra una transformación de la existencia básica del hombre a través de una realización de su esencia. A través de la revolución, el hombre comprende su naturaleza potencial en la historia, que puede concebirse como la «verdadera historia natural del hombre»<sup>156</sup>.

En el artículo, Marcuse expresaba una concepción ambigua de la relación del hombre con la naturaleza. En un momento de su razonamiento<sup>157</sup> afirmaba que Marx había buscado la unidad del hombre y la naturaleza —el mismo objetivo que Adorno y Horkheimer iban a subrayar más tarde en oposición a Marx. Pero al mismo tiempo, Marcuse expresaba en otro pasaje de su artículo lo que a ellos les desagradaba en la concepción de la naturaleza de Marx: «Toda 'naturaleza' (en el sentido más amplio de ser extrahumano) es el medio de la vida humana, el medio de vida (*Lebensmittel*, que también significa alimento) de los hombres... El hombre no debe simplemente servir al mundo objetivo, o ponerse de acuerdo con él; debe apropiárselo, convertirlo en suyo»<sup>158</sup>. Aquí estaba claramente implicada la dominación de la naturaleza, antes que una reconciliación con ella.

Esta aparente contradicción se explica quizá por la coincidencia de Marcuse con Marx en que el trabajo (*Arbeit*) era el medio del hombre para realizar su esencia. El trabajo, afirmaba Marcuse, era la naturaleza del hombre; era una categoría ontológica, como Marx y Hegel habían comprendido, aunque Marx se mostró más perceptivo al extenderlo más allá del trabajo mental<sup>159</sup>. El

<sup>155</sup> MARCUSE, «Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus», *Die Gesellschaft* IX, 8 (1932).

<sup>156</sup> *Idem*, p. 151.

<sup>157</sup> *Idem*, p. 167.

<sup>158</sup> *Idem*, p. 147.

<sup>159</sup> *Idem*, p. 173. Marcuse escribió también un artículo íntegro

hombre, razonaba Marcuse, debe objetivarse a sí mismo; debe devenir *an-sich* y también *für-sich*, tanto objeto como sujeto. El horror del capitalismo se producía por la clase de objetivación que promovía. Aquí Marcuse estaba de acuerdo con el análisis del trabajo alienado en los *Manuscritos económico-filosóficos*, a los que Horkheimer y Adorno raramente se refirieron en sus escritos. El trabajo desalienado, insinuaba, implicaba trabajar con otros, no contra ellos. Sólo a través de la actividad social podía realizarse el «ser de la especie» (*Gattungswesen*) del hombre. El capitalismo, al impedir esto, era una «catástrofe de la esencia humana» que exigía una «revolución total»<sup>160</sup>.

Significativamente, la creencia de Marcuse en la centralidad ontológica del trabajo permaneció como un factor constante en su obra posterior a 1933. En *Reason and Revolution* trató de rastrear la noción de trabajo de Marx en Hegel: «en el sistema de Hegel el concepto de trabajo no es periférico, sino la noción central a través de la cual concibe el desarrollo de la sociedad»<sup>161</sup>. Al centrarse en el *Arbeit* como la categoría básica de la autorrealización humana, Marcuse necesariamente estaba restando importancia a un modo alternativo de autoproducción que puede hallarse en los escritos de Hegel, especialmente en los primeros. Jürgen Habermas ha señalado recientemente la importancia equivalente de este segundo modo de autoproducción, «interacción mediada simbólicamente», vale decir, lenguaje y gestos expresivos<sup>162</sup>. Para Marcuse, sin embargo, Hegel creía que el «lenguaje... permite a un individuo tomar una posición *contra* sus compañeros y afirmar sus necesidades y deseos contra aquellos de los otros individuos. Los antagonismos resultantes se integran a través del proceso de trabajo, que se convierte también en la fuerza decisiva del desarrollo de la cultura»<sup>163</sup>. Al rastrear las contradicciones de la sociedad hasta un tipo específico de trabajo,

---

sobre la centralidad ontológica del trabajo. «Über die philosophischen Grundlagen des Wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriff», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* LXIX, 3 (junio de 1933).

<sup>160</sup> «Neue Quellen», p. 158.

<sup>161</sup> *Reason and Revolution*, p. 78.

<sup>162</sup> HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Francfort, 1968).

<sup>163</sup> *Reason and Revolution*, p. 75.

Marcuse podía hablar de un cambio «esencial», que se produciría por la superación del trabajo alienado (o la abolición completa del trabajo en beneficio del juego, como iba a afirmar en obras posteriores)<sup>164</sup>. Como Horkheimer y Adorno estaban menos seguros acerca de la significación ontológica del trabajo, no se sentían tan deseosos de predecir una «integración de los antagonismos basada en la superación de la alienación del trabajo», que implicaba una especie de teoría de identidad. Como siempre, se mostraban reacios a formular especulaciones positivas sobre la naturaleza humana.

Una vez que Marcuse se hubo sumado al Institut, la influencia de Horkheimer sobre su obra se hizo pronunciada. Abandonó el vocabulario de Heidegger, a medida que el impacto de la fenomenología sobre su pensamiento comenzaba a desaparecer. Al descender de algún modo del nivel de abstracción filosófica, empezó a ocuparse de temas históricos y sociales más concretos<sup>165</sup>. Dejó de usar el marxismo como una filosofía positiva que respondiera a la interrogación de Heidegger sobre el «ser auténtico» y comenzó a emplearlo más como una metodología dialéctica, crítica, útil para explicar la historia, no la historicidad. Aun así, Marcuse nunca se embarcó en el tipo de trabajo empírico que el Institut luchó por combinar con la teoría. De todas las figuras de la Escuela de Francfort siguió siendo la más exclusivamente interesada en cuestiones teóricas; sus artículos para la *Zeitschrift* en la década de 1930, por ejemplo, incluían análisis del hedonismo, ya discutido más arriba, el concepto de esencia y la relación entre la filosofía y la Teoría Crítica.

Al discutir la función del concepto de esencia en diversos sistemas filosóficos, Marcuse seguía a Horkheimer al situar a cada doctrina en su contexto histórico:

Conforme a la concepción característica de la era burguesa primitiva, la autonomía crítica de la sub-

---

<sup>164</sup> Véase MARCUSE, *Eros and Civilization* (Boston, 1955), páginas 170-179, para su análisis del «impulso a jugar».

<sup>165</sup> Véase, por ejemplo, MARCUSE, «The Struggle against Liberalism in the Totalitarian State», *Negations* (originalmente, *ZfS* III, 1 [1934]).

jetividad racional iba a establecer y justificar las verdades esenciales fundamentales de las cuales dependía toda la verdad práctica y teórica. La esencia del hombre y de las cosas se contiene en la libertad del individuo pensante, el *ego sogito*. Al final de esta era, el conocimiento de la esencia tiene primariamente la función de atar la libertad crítica del individuo a las necesidades predeterminadas, incondicionalmente válidas, del individuo<sup>166</sup>.

La fenomenología de Husserl, proseguía Marcuse, fue un intento de rescatar la teoría burguesa, un intento que había fracasado. Scheler, por otro lado, se adscribía a un esencialismo que era secretamente una ideología del autoritarismo. La teoría materialista, por el contrario, «recoge el concepto de esencia donde la filosofía lo trató por última vez como un concepto dialéctico —en la *Lógica* de Hegel»<sup>167</sup>. Debía relacionar el concepto a una *praxis* humana, dinámica, como había hecho Marx. Aquí el viejo Marcuse heideggeriano claramente se había desvanecido. En «El concepto de esencia» escribió:

Desde Dilthey, las diversas tendencias de la *Lebensphilosophie* y el existencialismo se han preocupado por la 'historicidad' concreta de la teoría... Todos estos esfuerzos tenían que fracasar, ya que estaban vinculados (al principio inconscientemente, luego conscientemente) a los mismos intereses y objetivos a cuya teoría se oponían. No atacaron los presupuestos de la abstracción de la filosofía burguesa: la falta de libertad y desvalimiento reales del individuo en un proceso de producción arcaico<sup>168</sup>.

En su ensayo «Filosofía y Teoría Crítica», Marcuse aclaró las razones por las cuales la filosofía burguesa había estado tan herméticamente aislada: «El filósofo sólo puede participar en las luchas sociales en la medida en que no es un filósofo profesional. Esta 'división del trabajo', también, resulta de la separación moderna de los medios de producción materiales y mentales, y la filosofía no puede superarla. El carácter abstracto

<sup>166</sup> «The Concept of Essence», p. 44.

<sup>167</sup> *Idem*, p. 69.

<sup>168</sup> *Idem*, p. 78.

de la obra filosófica en el pasado y el presente está enraizado en las condiciones sociales de la existencia»<sup>169</sup>. La Teoría Crítica, afirmaba, es por tanto menos ambiciosa que la filosofía tradicional. No se cree capaz de dar respuestas permanentes a las preguntas eternas acerca de la condición del hombre. En cambio, «se propone sólo mostrar las condiciones sociales específicas en la raíz de la incapacidad de la filosofía para plantear el problema en una forma más amplia, e indicar que no hay otra solución más allá de las fronteras de la filosofía. La falta de verdad inherente en todo tratamiento trascendental del problema viene así a la filosofía 'desde el exterior'; de allí que pueda superarse sólo fuera de la filosofía»<sup>170</sup>.

Si la Teoría Crítica era distinta a la filosofía, aunque preservara muchos de sus enfoques, tampoco era el equivalente de una ciencia, como habían supuesto los marxistas vulgares. «La objetividad científica como tal —afirmaba Marcuse— no es nunca una garantía suficiente de verdad, especialmente en una situación en que la verdad habla tan fuertemente contra los hechos y está tan bien ocultada por ellos como hoy. La previsibilidad científica no coincide con la modalidad futurista en la cual existe la verdad»<sup>171</sup>. En cambio, la Teoría Crítica debe contener un esfuerzo fuertemente imaginativo, incluso utópico, que trasciende los límites presentes de la realidad: «Sin fantasía, todo el conocimiento filosófico permanece amarrado al presente o al pasado y separado del futuro, que es el único vínculo entre la filosofía y la historia real de la humanidad»<sup>172</sup>. El énfasis sobre la fantasía, especialmente como ésta encarna en las grandes obras de arte, y el interés en la *praxis* fueron así las dos expresiones cardinales de la negativa de la Teoría Crítica a eternizar el presente y omitir la posibilidad de un futuro transformado. Aquí Marcuse, Horkheimer, Adorno y los otros miembros del círculo interior del Institut estaban por completo de acuerdo. Opor-

<sup>169</sup> MARCUSE, «Philosophy and Critical Theorie», *Negations*, página 147.

<sup>170</sup> *Idem*, pp. 149-150.

<sup>171</sup> *Idem*, p. 156.

<sup>172</sup> *Idem*, p. 155. Marcuse iba a desarrollar la importancia de la fantasía en sus obras posteriores, especialmente *Eros and Civilization*.

tunamente esto iba a cambiar, pero durante la década de 1930, quizá la década más fructífera en la historia del Institut, la integración de teoría racional, imaginación estética y acción humana pareció al menos una esperanza, aunque frágil e incierta.

Puede leerse la supervivencia de esa esperanza entre líneas de la obra que ocupó a Marcuse durante sus últimos años de actividad con el Institut, *Reason and Revolution*<sup>173</sup>. Escrita en gran medida para rescatar a Hegel de su asociación con el nazismo en las mentes americanas —el núcleo de su razonamiento era que la teoría crítica de Hegel, incluido su discutible énfasis sobre el Estado, era inherentemente racionalista, mientras que los nazis eran irracionalistas en la tradición del romanticismo organicista—, sirvió también como la primera introducción amplia de la Teoría Crítica a una audiencia de lengua inglesa<sup>174</sup>. Como se observó antes, *Reason and Revolution* mostró la distancia que Marcuse había recorrido en la década que siguió a su ruptura con Heidegger; tanto era así que en los aspectos más fundamentales el libro coincidía con los principios articulados por Horkheimer en sus ensayos para la *Zeitschrift*.

Como Horkheimer, Marcuse estaba dispuesto a demostrar el impulso negativo, crítico, del racionalismo hegeliano. Como haría con Freud mucho más tarde, estaba ansioso por invertir la imagen conservadora de Hegel. Estaba igualmente preocupado por las formas en que éste elemento radical había sido eliminado en la obra de Hegel por sus sucesores positivistas. En críticas extensas de Comte, Stahl y von Stein, Marcuse trató de exponer sus implicaciones políticas conservadoras, como Horkheimer había hecho con los vástagos positivistas del siglo xx. Marcuse también se centró en las conexiones entre Marx y Hegel, continuando sus análisis anteriores sobre la unidad entre la obra inicial y tardía de Marx. Los elementos hegelianos en el pensamiento de Marx no eran una fuente de obstáculos para Marcuse, como

<sup>173</sup> Nueva York, 1941. Parte del libro apareció en los SPSS como Marcuse, «An Introduction to Hegel's Philosophy», VIII, 3 (1939).

<sup>174</sup> Irónicamente a la luz de su actitud posterior, Marcuse halagó a su audiencia americana en su introducción al citar la convicción de Hegel de que el espíritu racional de Estados Unidos lo convertiría en la «tierra del futuro» (*Reason and Revolution*, p. xv).

sí en cambio lo habían sido para marxistas más «científicos», puesto que en su interpretación Hegel era ya un pensador progresista. «La concepción subyacente en todo el sistema (de Hegel) —escribió— era que el orden social dado, basado en el sistema de trabajo cuantitativo y abstracto y sobre la integración de necesidades a través del intercambio de artículos de consumo, era incapaz de afirmar y establecer una comunidad racional»<sup>175</sup>. Más centralmente aún, como hemos visto, Marcuse vio el énfasis de Marx sobre el trabajo anticipado en la propia obra de Hegel, un punto sobre el cual él y los miembros del Institut estuvieron en desacuerdo.

Por otro lado, Marcuse estaba ahora completamente de acuerdo con Horkheimer en que el impulso ontológico del pensamiento de Hegel, que él había considerado favorablemente durante su período heideggeriano, había sido superado por el enfoque más histórico de Marx:

La totalidad en la que se mueve la teoría marxista es distinta a aquella de la filosofía de Hegel, y esta diferencia indica la diferencia decisiva entre la dialéctica de Marx y la de Hegel. Para Hegel, la totalidad era la totalidad de la razón, un sistema ontológico cerrado, finalmente idéntico con el sistema racional de la historia... Marx, por otra parte, apartó la dialéctica de su base ontológica. En su obra, la negatividad de la realidad se convierte en una condición *histórica* que no puede hipostasiarse como un estado de cosas metafísico<sup>176</sup>.

Marcuse también compartió el rechazo de Horkheimer y Adorno ante la suposición de que el socialismo era un vástago necesario del capitalismo. Como ellos, dio una nota de escepticismo sobre la conexión entre la emancipación humana y el progreso de la tecnología y el racionalismo instrumental<sup>177</sup>.

Junto con esta actitud había un reconocimiento de la necesidad del voluntarismo y la *praxis*. También, como los otros miembros de la Escuela de Francfort, Marcuse sintió que el socio principal en la relación entre teoría y práctica era claramente la primera: «La teoría preser-

<sup>175</sup> *Idem*, p. 60.

<sup>176</sup> *Idem*, pp. 313-314.

<sup>177</sup> *Idem*, p. 256.

vará la verdad incluso si la práctica revolucionaria se aparta de su sendero correcto. La práctica sigue a la verdad, no viceversa»<sup>178</sup>. Incluso en sus últimos años, cuando a diferencia de Horkheimer y Adorno iba a considerar favorablemente la protesta activa, en ningún momento abandonó Marcuse esta fe en la primacía de la teoría correcta.

En estos y otros aspectos, *Reason and Revolution* era claramente un producto de la Escuela de Francfort. En ciertos aspectos, sin embargo, Marcuse reveló un grado de independencia de la influencia de Horkheimer. La diferencia en su actitud hacia la centralidad del trabajo significó que Marcuse vacilaba en implicar a Marx en su crítica de la racionalidad instrumental, en la forma en que iban a hacerlo Horkheimer, Adorno y miembros más recientes de la Escuela de Francfort<sup>179</sup>. Fue también más tolerante que ellos frente a los sucesores de Marx. Criticó sólo a la variante de revisionismo de Bernstein; elogió a Plekhanov y Lenin por tratar de preservar el «sentido crítico de la doctrina marxista»<sup>180</sup>, y prácticamente ignoró a Kautsky y la Segunda Internacional. Más aún, *Reason and Revolution* no contenía ninguna distinción entre el «materialismo histórico» de Engels y el materialismo dialéctico que se hallaba en la raíz de la Teoría Crítica. Finalmente, Marcuse no estaba interesado en los elementos de teodicea, conformistas, en la teoría de identidad de Hegel, como lo había estado Horkheimer en varios de sus primeros ensayos, falta de interés vinculada quizá a su relativa indiferencia frente a las premisas teológicas del pensamiento de Hegel, que varios de sus críticos iban a señalar rápidamente<sup>181</sup>.

En conjunto, sin embargo, *Reason and Revolution* era una adecuada despedida para Marcuse, cuya asociación con el Institut iba a disminuir en la década del

<sup>178</sup> *Idem*, p. 322.

<sup>179</sup> Véase, por ejemplo, HABERNAS, *Knowledge and Human Interest* y *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*; y ALBRECHT WELLMER, *Critical Theory of Society* (Nueva York, 1971).

<sup>180</sup> *Reason and Revolution*, p. 400.

<sup>181</sup> PAUL TILLICH señaló en una reseña en general favorable para los *SPSS IX*, 3 (1941), y KARL LÖWITH en otra más crítica en *Philosophy and Phenomenological Research* II, 4 (1942). Es un tema que continúa reapareciendo en las evaluaciones del libro; por ejemplo, LUCIO COLLETTI, «Von Hegel zu Marcuse», *Alternative* 72/73 (junio-agosto de 1970).

cuarenta a medida que aumentaba su compromiso al servicio del gobierno. Al abogar por una *praxis* revolucionaria, la Escuela de Francfort no había querido decir trabajar con el OSS y el Departamento de Estado, punto que sus detractores de la izquierda iban a señalar en años posteriores. Sin embargo, igual que otros miembros del Institut que trabajaron con el gobierno durante la guerra, Marcuse permaneció fiel a la observación de que la unidad de teoría y práctica era sólo una esperanza utópica. A la luz de las alternativas existentes, contribuir al esfuerzo bélico contra Hitler manteniendo a la vez la pureza del compromiso teórico de uno• apenas puede considerarse una actitud deshonrosa. (Más tarde, por supuesto, continuar trabajando para el gobierno americano se hizo cada vez más problemático, pero Marcuse siguió haciéndolo hasta la guerra de Corea). La función del intelectual, llegaría a pensar el Institut con creciente certidumbre, consistía en continuar pensando en lo que iba haciéndose cada vez más impensable en el mundo moderno.

Si la separación del trabajo físico y mental no podía superarse por mandato de un filósofo, al menos podía realizarse una obra teórica útil para llegar al día en que la unificación de ambos sería posible (• quizá podría explicarse por qué no era posible). Aunque no negaría nunca su importancia final para la acción política, ahora la Teoría Crítica tuvo que consagrarse exclusivamente a un examen de la realidad cultural y social. Como método de investigación social, sin embargo, tendría que ser muy distinto a su contrapartida tradicional. Horkheimer formuló estas observaciones en 1937 en uno de sus artículos más significativos para la *Zeitschrift*, «Teoría Crítica y Tradicional»<sup>182</sup>. El objetivo de la teoría tradicional, afirmaba, había sido siempre la formulación de principios generales, interiormente consistentes, que describían el mundo. Esto era verdad tanto si se los generaba deductivamente, como en la teoría cartesiana, inductivamente, como en la obra de John Stuart Mill, o fenomenológicamente, como en la filosofía de

<sup>182</sup> HORKHEIMER, «Traditionelle und kritische Theorie», *ZfS* VI, 2 (1937).

Husserl. Incluso la ciencia anglosajona, con su énfasis sobre el empirismo y la verificación, buscaba proposiciones generales para someterlas a prueba. El objetivo de la investigación tradicional había sido el conocimiento puro, antes que la acción. Si apuntaba en la dirección de la actividad, como en el caso de la ciencia baconiana, su finalidad era el dominio tecnológico del mundo, muy diferente de la *praxis*. En todo momento la teoría tradicional mantenía una separación estricta de pensamiento y acción.

La Teoría Crítica difería en varios aspectos. Ante todo, rehusaba fetichizar el conocimiento como algo distinto y superior a la acción. Además reconocía que la investigación científica y desinteresada era imposible en una sociedad en la cual los propios hombres no eran todavía autónomos; el investigador, argüía Horkheimer, era siempre parte del objeto social que estaba intentado estudiar. Y como la sociedad que investigaba no era todavía la creación de una elección humana racional y libre, el científico no podía evitar participar en esa heteronomía. Su percepción estaba necesariamente mediada a través de las categorías sociales por encima de las cuales no podía elevarse. En una observación que respondía a Marshall McLuhan treinta años antes de su reciente popularidad, Horkheimer escribió: «Invirtamos la observación de que las herramientas son prolongaciones de los órganos de los hombres, de modo que los órganos sean también prolongaciones de las herramientas de los hombres»<sup>153</sup>, un mandamiento dirigido incluso a los científicos sociales «objetivos», fueran positivistas o intuitivos. Vinculada a este argumento estaba la objeción de Horkheimer a la metodología de las ciencias culturales de Dilthey ya mencionada. El historiador no podía volver a experimentar en su mente lo que nunca había sido llevado a cabo como una acción consciente, plenamente autónoma.

Al discutir la posibilidad de una predicción, Horkheimer empleó el mismo argumento. Sólo cuando la sociedad fuera más racional sería posible para el científico social predecir el futuro. La idea de Vico sobre la capacidad del hombre para comprender su historia ya que él mismo la había hecho tenía aún que materializarse, ya

---

<sup>153</sup> *Idem*, p. 257.

que en la era presente los hombres no hacen su historia. Las posibilidades de una predicción científica estaban así determinadas tanto social como metodológicamente<sup>184</sup>.

En la sociedad actual, pues, sería un error ver a los intelectuales como *freischwebende* (que flotan libremente), para emplear el término que Mannheim había tomado de Alfred Weber y popularizado. El ideal de un intelectual «que flota libremente», por encima de la refriega, era una ilusión formalista que debía descartarse. Al mismo tiempo, sería igualmente erróneo ver al intelectual como totalmente *verwurzelt*, arraigado en su cultura o su clase, como habían hecho los pensadores marxistas vulgares y *völkisch*<sup>185</sup>. Ambos extremos entendían mal la subjetividad, ya como totalmente autónoma o como totalmente contingente. Aunque definidamente una parte de su sociedad, el investigador no era incapaz de remontarse por encima de ella a veces. En efecto, su deber era revelar esas tendencias y fuerzas negativas en la sociedad que apuntaban hacia una realidad diferente. En suma, mantener el dualismo formalista de hechos y valores, que las teorías tradicionales de estirpe weberiana realzaban tan fuertemente, significaba actuar al servicio del *statu quo*<sup>186</sup>. Los valores del investigador necesariamente influían sobre su obra; en verdad, esto debía ocurrir conscientemente. Conocimiento e interés eran, en última instancia, inseparables.

Además de objetar el fin de un conocimiento puro, que informaba la teoría tradicional, Horkheimer rechazaba también el ideal de principios generales y verificación o simulación de ejemplos. Las verdades generales en que se interesaba la Teoría Crítica no podían verificarse o simularse refiriéndolas al orden actual, simplemente porque implicaban la posibilidad de un orden diferente<sup>187</sup>. En la verificación debe haber siempre un momento dinámico, que apunte a los elementos «negativos» latentes en la realidad presente. La investigación social debe contener siempre un componente histórico, no en el sentido rígido de juzgar acontecimientos en el contexto de las fuerzas históricas «objetivas», sino más

<sup>184</sup> HORKHEIMER, «Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften», *ZfS* II, 3 (1933).

<sup>185</sup> «Traditionelle und kritische Theorie», p. 276.

<sup>186</sup> *Idem*, p. 275.

<sup>187</sup> *Idem*, p. 277.

bien considerándolas a la luz de las posibilidades históricas. La investigación social dialéctica se mostraba receptiva ante enfoques surgidos de la experiencia precientífica del hombre; como se observó antes, reconocía la validez de la imaginación estética, de la fantasía, como un almacén de aspiraciones humanas genuinas. Toda experiencia válida para el teórico social, sostenía, no debiera reducirse a la observación controlada del laboratorio.

Aunque conservara siempre en mente la totalidad de las contradicciones presentes y posibilidades futuras, la Teoría Crítica se negaba a volverse demasiado general y abstracta. A menudo intentaba captar el conjunto en la forma en que éste encarnaba en particulares concretos. Como Leibniz veía universales presentes en fenómenos históricos específicos, que eran como mónadas, universales y particulares a un mismo tiempo. A veces su método parecía más la analogía que la causa y efecto en el sentido tradicional. La observación de Benjamin de que «lo eterno, en todo caso, es más un *rueche* del vestido que una idea»<sup>138</sup>, despojada de su apoyatura teológica, podría haber servido como un modelo para la Teoría Crítica, sino para la insistencia igualmente firme de sus practicantes sobre la necesidad de una explicación conceptual. La yuxtaposición de declaraciones altamente abstractas con observaciones aparentemente triviales, a veces deslumbrante, a veces desconcertante, fue una característica de gran parte de los escritos del Institut, de los de Adorno en particular. Esto se explica quizás por el hecho de que, a diferencia de la teoría tradicional, que equiparaba «concreto» con «particular» y «abstracto» con «universal», la Teoría Crítica seguía a Hegel, para quien, como escribió George Kline, «'concreto' significa 'multilateral', adecuadamente vinculado, complejamente mediado'... , mientras que 'abstracto' significa 'unilateral, inadecuadamente vinculado, relativamente no mediado'»<sup>139</sup>. Se esperaba que, mediante un examen de diferentes fenómenos concretos de todos los campos diversos dominados por los miembros del Institut, podrían

<sup>138</sup> Citado en ADORNO, *Prismas*, p. 247.

<sup>139</sup> GEORGE KLINE, «Some Critical Comments on Marx's Philosophy», en *Marx and the Western World*, ed. por Nicholas Lobeckowicz (Notre Dame, Ind., 1967), p. 431.

alcanzarse perspectivas mutuamente fructíferas que contribuirían a iluminar el conjunto.

Subyaciendo a todo, sin embargo, estaba el objetivo del cambio social. Al vincular investigación y *praxis*, el Institut trataba de distinguir cuidadosamente su enfoque del de los pragmáticos. Esto fue puntualizado por Horkheimer y Adorno en varias críticas de la tradición pragmática, que el Institut halló firmemente atrincherada en Estados Unidos<sup>190</sup>. Su antipatía hacia el pragmatismo continuó siendo fuerte a través de toda su permanencia en este país. Todavía el 21 de diciembre de 1945 Horkheimer podía escribir a Lowenthal:

Puede observar, por las citas, que he leído bastantes de estos productos nativos y ahora tengo la sensación de ser un experto. Toda la cuestión pertenece definidamente al período anterior a la primera guerra mundial y está de algún modo en la línea del empiriocriticismo, pero mucho menos cultivado que nuestro viejo Cornelius.

Pragmatismo y positivismo, escribió en una carta posterior, «comparten la identificación de filosofía y científicismo»<sup>191</sup>. Aunque los pragmáticos tuvieran razón al relacionar la verdad con la actividad humana, su comprensión de la relación era demasiado simple, demasiado poco dialéctica:

La enseñanza epistemológica de que la verdad aumenta el valor de la vida, o más bien de que todo pensamiento 'provechoso' también debe ser verdadero, contiene un engaño conciliacionista, si esta epistemología no pertenece a una totalidad que contenga tendencias realmente conducentes a una condición mejor, que aumente el valor de la vida. Disociada de una teoría definida de la sociedad en su conjunto, toda epistemología continua siendo formal y abstracta<sup>192</sup>.

---

<sup>190</sup> Véase, por ejemplo, HORKHEIMER, «Zum Problem der Wahrheit», pp. 340-343, y «Traditionelle und kritische Theorie», página 252. El Institut tenía a asimilar el pragmatismo americano con el positivismo.

<sup>191</sup> Carta de Horkheimer a Lowenthal, 14 de enero de 1946 (colección de Lowenthal).

<sup>192</sup> «Zum Problem der Wahrheit», p. 343.

El pragmatismo ignoraba el hecho de que algunas teorías contradicen la realidad presente y trabajan contra ella, y, sin embargo, no son «falsas». Las implicaciones del pragmatismo eran así más conformistas que críticas, a pesar de sus pretensiones; como el positivismo, carecía de medios para ir más allá de los «hechos» existentes. Al formular esta crítica, Horkheimer estaba llevando a cabo un valioso servicio, ya que en la década de 1930 el marxismo había sido incorrectamente reducido a una variante del pragmatismo por Sidney Hook y otros. No obstante, como señalarían más tarde Lowenthal y Habermas, pasó por alto el potencial dialéctico de ciertos aspectos de la tradición pragmática<sup>193</sup>.

El materialismo dialéctico, argüía Horkheimer, tenía también una teoría de la verificación basada en un ensayo histórico, práctico: «La verdad es un momento en la *praxis* correcta; quien la identifica con el éxito salta sobre la historia y se convierte en un apologista de la realidad dominante»<sup>194</sup>. Aquí la frase clave es «*praxis* correcta», que indica una vez más la importancia en el pensamiento del Institut de la *teoría* como una guía para la acción, como también una cierta circularidad en su razonamiento. En el deseo de unificar teoría y *praxis*, sin embargo, advirtió Horkheimer, no debiera olvidarse apresuradamente la distancia que las separa. Este abismo se veía más claramente en la relación entre la filosofía y el proletariado. Para Marx y Engels, la clase obrera debía ser el único catalizador del nuevo orden. «La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía*; su *corazón* es el *proletariado*. La filosofía no puede convertirse en realidad sin la abolición del proletariado, el proletariado no puede ser abolido sin que la filosofía se convierta en una realidad.» Así escribió Marx en su *Critica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Pero en el siglo xx, argüía Horkheimer, las condiciones materiales eran tales que las clases obreras en las sociedades industriales avanzadas ya no estaban automáticamente capacitadas para esta función. El intelectual que repetía rutinariamente todo aquello que el proletariado parecía desear estaba

<sup>193</sup> Conversaciones con Lowenthal en Berkeley (agosto de 1968) y Habermas en Francfort (febrero de 1969). Para el análisis de Habermas sobre el pragmatismo, véase su tratamiento de C. S. Pierce en *Knowledge and Human Interests*.

<sup>194</sup> «Zum Problem des Wahrheit», p. 345.

así abdicando de su propia función verdadera, consistente en realizar persistentemente posibilidades que trascendieran el orden actual. En efecto, la tensión entre intelectuales y obreros era actualmente necesaria a fin de combatir las tendencias conformistas del proletariado<sup>193</sup>. De este modo, la Teoría Crítica no se veía simplemente como la expresión de la conciencia de una clase, lo cual indicaba su distancia en relación a marxistas más ortodoxos como Lukács, quienes constantemente ponían el énfasis sobre la conciencia de clase, aunque «atribuida» desde lejos. Se mostraban en cambio deseosos de aliarse con todas las fuerzas «progresistas» dispuestas a «decir la verdad»<sup>194</sup>.

Si la verificación de la Teoría Crítica podía alcanzarse sólo a través de su relación con una «*praxis correcta*», ¿qué podía significar esto cuando la única clase que el marxismo reconocía como capacitada para una acción revolucionaria se revelaba incapaz de cumplir con su rol histórico? En la década de 1930 el Institut no había afrontado plenamente este problema, aunque las dudas comenzaban a aparecer. «Hoy —escribió Marcuse en 1934—, el destino del movimiento obrero, en el que se ha conservado el legado de esta filosofía (idealismo crítico), está rodeado por la incertidumbre»<sup>195</sup>. Como se verá, la incertidumbre continuó creciendo, salvo por un dramático momento durante la guerra cuando Horkheimer retornó temporalmente al optimismo de los asorismos recogidos en su *Dämmerung*<sup>196</sup>.

En el interín, el Institut comenzó a dirigir la mayor parte de su atención hacia un esfuerzo para comprender la desaparición de las fuerzas críticas, «negativas», en el mundo. En efecto, esto significaba un alejamiento de las preocupaciones materiales (en el sentido de económicas), aunque en la obra de Pollock, Grossmann y otros nunca fueron olvidadas totalmente. El Institut centró sus energías en cambio sobre aquello que los marxistas tradicionales habían relegado a una posición secundaria, la su-  
perestructura cultural de la sociedad moderna. Esto sig-

<sup>193</sup> «Traditionnelle und kritische Theorie», p. 269.

<sup>194</sup> *Idem*, p. 269.

<sup>195</sup> MARCUSE, «The Struggle against Liberalism in the Totalitarian State», *Negations*, p. 42.

<sup>196</sup> HORKHEIMER, «Autoritärer Staat», en «Walter Benjamin zum Gedächtnis» (inédito, 1942), en la colección de Pollock.

nificaba concentrarse básicamente en dos problemas: la estructura y el desarrollo de la autoridad, y la aparición y proliferación de la cultura de masas. Pero antes de poder completar satisfactoriamente tales análisis, había que superar una lengua en el modelo marxista clásico de subestructura y superestructura. El eslabón perdido era psicológico, y la teoría que el Institut escogió para que lo suministrara fue la de Freud. El modo en que se produjo la improbable integración de marxismo y psicoanálisis es el tema del próximo capítulo.

## VIII

# HACIA UNA FILOSOFIA DE LA HISTORIA: LA CRITICA DE LA ILUSTRACION

Si por ilustración y progreso intelectual entendemos la liberación del hombre de la creencia supersticiosa en las fuerzas del mal, en hadas y demonios, en el ciego destino —en suma, la emancipación del temor—, luego la denuncia de lo que habitualmente se llama la razón es el mayor servicio que se pueda prestar.

MAX HORKHEIMER

El problema de la discontinuidad fue quizá el dilema interno más importante para la Teoría Crítica en la década de 1940. El Institut, como se recordará, había sido lanzado con la intención de sintetizar una amplia gama de disciplinas. Sus fundadores también habían esperado integrar la especulación y la investigación empírica. Y finalmente, habían buscado superar el aislamiento académico de la teoría tradicional respecto a sus implicaciones prácticas sin reducir al mismo tiempo el pensamiento especulativo a un instrumento utilitario de intereses polémicos. En síntesis, aunque criticaran la insuficiencia del marxismo ortodoxo, no habían rechazado su ambicioso proyecto: la unidad de teoría crítica y práctica revolucionaria. Hacia la década de 1940, sin embargo, la Escuela de Francfort comenzó a tener serias dudas acerca de la factibilidad de esta síntesis. Sus intereses continuaban siendo interdisciplinarios, pero las mediaciones entre su teoría y tanto la investigación empírica como la *praxis* política se hacían cada vez más problemáticas.

Como se ha notado en el capítulo anterior, los *Studies in Prejudice*, incluso sus partes más fuertemente influenciadas por miembros del Institut, se apartaban con frecuencia de los principios de la Teoría Crítica tal como habían sido formulados en la *Zeitschrift*. Más obviamente, el análisis del antisemitismo en *La dialéctica de la Ilustración*. Aunque atribuible en parte a la participación de investigadores ajenos al Institut en el proyecto de

Berkeley, las discrepancias eran también un reflejo de evoluciones más fundamentales en la teoría misma. Así también pasaba con las nuevas incertidumbres en la actitud del Institut hacia el activismo político. Una de las características esenciales de la Teoría Crítica desde sus orígenes había sido su negativa a considerar el marxismo como un cuerpo cerrado de verdades heredadas. A medida que la realidad social concreta cambiaba, del mismo modo, afirmaban Horkheimer y sus colegas, debían cambiar las construcciones teóricas generadas para comprenderla. Por consiguiente, con el fin de la guerra y la derrota del fascismo había surgido una nueva realidad social que exigía una nueva respuesta teórica. Esta es la tarea con que se enfrentó la Escuela de Francfort durante su última década en Estados Unidos. Al examinar los cambios que sus miembros introdujeron en su obra teórica, podemos comprender mejor las fuentes de las discontinuidades que observadores posteriores hallarán tan inquietantes.

Nuestra discusión se desarrollará del siguiente modo. Comenzaremos explorando el cambio básico en la Teoría Crítica, un énfasis nuevo sobre la relación oculta entre el hombre y la naturaleza. La primera parte de nuestra presentación se centrará en torno a la crítica de la Escuela de Francfort sobre lo que ella consideraba que era la relación prevaleciente a través de la mayor parte de la historia occidental. A esto seguirá una discusión de la alternativa propuesta, incluyendo sus elementos más problemáticos. Luego giraremos hacia las conexiones entre esa alternativa y el acento permanente del Institut sobre la racionalidad y el pensamiento filosófico en general. Y finalmente, nos centraremos en torno a las implicaciones del cambio en la teoría para la actitud del Institut frente a la *praxis*, la subjetividad y el utopismo.

Aunque la articulación de los elementos nuevos en la Teoría Crítica no se produjo hasta finales de la década de 1940, Horkheimer había reconocido la necesidad de repensar algunas de las ideas básicas de la Escuela de Francfort en los años anteriores a la guerra. Una de las causas de su disposición a dejar Nueva York era la impaciencia con sus responsabilidades institucionales, que impedían la asimilación e interpretación de la inmensa cantidad de trabajo realizado por el Institut en

los años posteriores a su designación como director. Ya en 1938 expresó su afán de comenzar a trabajar en un libro sobre la dialéctica de la Ilustración<sup>1</sup>. El desorden circulatorio que lo forzó a abandonar Nueva York también permitió que pudiera dejar de lado sus deberes administrativos y comenzar la recapitulación teórica largamente esperada. Como Adorno era su compañía más frecuente en California, su pensamiento se fusionó todavía más estrechamente que antes. Aunque sólo uno de sus trabajos teóricos de la década de 1940, *Dialektik der Aufklärung* (*La dialéctica de la Ilustración*), estuviera firmado por ambos, los otros dos, *Eclipse of Reason* y *Minima Moralia*, estaban fuertemente afectados por la colaboración.

A diferencia de su amigo, sin embargo, Horkheimer no fue nunca un escritor prolífico, y ahora parece haber tenido dificultades incluso mayores. El 20 de enero de 1942 escribió a Lowenthal que «la discusión filosófica, que ha perdido su base con la abolición de la esfera de circulación, ahora me parece imposible». Aunque aquí estaba quizá distinguiendo entre filosofía tradicional y Teoría Crítica, la segunda se estaba volviendo también cada vez más ardua. «Estoy comenzando a trabajar otra vez», escribió a Lowenthal el 27 de noviembre, «y nunca ha sido tan difícil como ahora. Siento que esta empresa es casi demasiado grande para mis fuerzas, y en mi carta de hoy a P(ollock) le recordaba el hecho de que incluso Husserl necesitó cerca de diez años para su *Logische Untersuchungen* y también casi trece años hasta la publicación de sus 'Ideen'...» El 2 de febrero del año siguiente continuaba en la misma vena, añadiendo una expresión patética de su sensación de aislamiento:

La filosofía es abrumadoramente complicada, y el procedimiento deprimentemente lento. La idea de que usted está, y estará siempre, sobre aviso de nuestra *raízón d'être* al menos tan claramente como yo mismo ha significado siempre más que un estímulo: me fortalecía ese sentimiento de solidaridad que es la base misma de lo que estoy haciendo

<sup>1</sup> Así informó Adorno a Benjamin por carta el 10 de noviembre de 1939; THEODOR W. ADORNO, *Über Walter Benjamin* (Francfort, 1970), p. 143.

—más allá de nosotros tres o cuatro hay ciertamente otros corazones y otros cerebros que sienten del mismo modo, pero no podemos verlos, y quizá ellos estén impedidos de expresarse a sí mismos.

La preocupación de Horkheimer por el aislamiento de su pensamiento estaba en efecto justificada. La obra teórica que finalmente publicó a fines de la década de 1940 tuvo un impacto mínimo en comparación con el de los *Studies in Prejudice*. *La dialéctica de la Ilustración*, escrita durante la guerra, no se publicó hasta 1947, en alemán y por intermedio de una editorial holandesa<sup>2</sup>. *Eclipse of Reason*, publicada por Oxford en el mismo año, aunque accesible al público de lengua inglesa, fue recibida con poca fanfarria crítica<sup>3</sup> y menos éxito comercial. Sólo en la década de 1960, cuando la *Dialéctica* se convirtió en un clásico clandestino en Alemania —circuló profusamente en una edición pirata hasta su reedición oficial en 1970— y se tradujo el *Eclipse* al alemán como parte de la *Kritik der instrumentellen Vernunft*<sup>4</sup> de Horkheimer, sólo entonces alcanzaron la audiencia que merecían. *Minima Moralia* de Adorno, tampoco traducida nunca al inglés, no tuvo ningún impacto en Estados Unidos.

El vuelco crítico en la perspectiva de la Escuela de Francfort, expresado en estas obras, fue un producto de su última década en Estados Unidos, y así parece una conclusión adecuada para nuestro estudio sobre la experiencia americana del Institut. Aunque sería injusto decir que después de su retorno a Alemania Horkheimer y Adorno hicieron poco más que desarrollar las implicaciones de estos libros —esto sería especialmente engañoso en el caso de Adorno, que continuó escribiendo a su ritmo característicamente furioso— hay un elemen-

<sup>2</sup> MAX HORKHEIMER y THEODOR W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947). La editorial era Querido.

<sup>3</sup> He podido ubicar dos reseñas en revistas profesionales: J. D. MABBOTT, en *Philosophy*, XXIII, 87 (octubre de 1948), en general favorable, y JOHN R. EVERETT, en *Journal of Philosophy*, XLV, 22 (21 de octubre de 1948), menos entusiasta. Lowenthal me informó durante una de nuestras entrevistas que la venta del libro fue decepcionante.

<sup>4</sup> HORKHEIMER, *Kritik der instrumentellen Vernunft*, trad. de Alfred Schmidt (Francfort, 1967).

to de verdad en una observación semejante. *La dialéctica de la Ilustración*, *Eclipse of Reason* y *Minima Moralia* presentaban una crítica tan radical y vasta del pensamiento y la sociedad occidental que todo lo que viniera a continuación sólo podía ser una especie de clarificación ulterior. Incluso la obra posterior de Marcuse en Estados Unidos, que está fuera del alcance de este estudio, no representó realmente la apertura de un nuevo camino, aunque los matices fueran a menudo distintos. Como ya hemos visto en varias ocasiones, muchos de los argumentos que desarrolló en *Eros and Civilization*, *One-Dimensional Man* y sus obras menores estaban ya contenidos en forma embrionaria en sus artículos (y los de otros) para la *Zeitschrift*. Otros más aparecieron en las obras de sus colegas ahora bajo consideración.

Al llamar a la crítica de Horkheimer y Adorno «radical», la palabra debiera entenderse en su sentido etimológico de ir hasta las raíces del problema. Es especialmente importante retener esto a la vista de la creciente desconfianza de la Escuela de Francfort frente a lo que pasó por política «radical» en años posteriores. Paradójicamente, a medida que la teoría se volvía más radical, el Institut se encontró cada vez menos capaz de hallar una conexión con una *praxis* radical. Las esperanzas desesperadas del ensayo de Horkheimer de la época de la guerra sobre «El Estado Autoritario» pronto cedieron el paso a una melancolía profunda acerca de las posibilidades de un cambio significativo. Desilusionada con la Unión Soviética, sin confiar ni siquiera marginalmente en las clases obreras de Occidente, asombrada del poder integrador de la cultura de masas, la Escuela de Francfort recorrió el último tramo de su larga marcha para alejarse del marxismo ortodoxo.

La expresión más clara de este cambio fue la sustitución del Institut del conflicto de clases, esa piedra fundacional de cualquier teoría verdaderamente marxista, por un nuevo motor de la historia. El foco se centraba ahora sobre el conflicto más amplio entre el hombre y la naturaleza tanto exterior como interior, un conflicto cuyos orígenes se remontaban hasta antes del capitalismo y cuya continuidad, en verdad intensificación, parecía probable después del fin del capitalismo. Señales del nuevo énfasis habían aparecido en el debate entre miembros del Institut sobre el fascismo durante

la guerra. Para Horkheimer, Pollock, Adorno y Lowenthal, la dominación estaba asumiendo formas no económicas, cada vez más directas. El modo capitalista de explotación era visto ahora en un contexto más amplio como la forma histórica, específica de dominación característica de la era burguesa en la historia occidental. El capitalismo de Estado y el Estado autoritario prefiguraban el fin, o al menos la transformación radical, de esa época. La dominación, afirmaban, era ahora más directa y virulenta sin las mediaciones características de la sociedad burguesa. En un cierto sentido era la venganza de la naturaleza por la crueldad y la explotación de que el hombre occidental la había hecho objeto durante generaciones.

Retrospectivamente, es posible ver indicios de este tema en numerosos pasajes de la obra anterior del Institut<sup>5</sup>, aunque en un rol secundario. Adorno lo había empleado en su estudio sobre Kierkegaard<sup>6</sup> y también en algunos de sus escritos sobre música<sup>7</sup> anteriores a su incorporación al Institut. Algunos de los aforismos de *Dämmerung*<sup>8</sup> habían atacado la crueldad con los animales y las premisas ascéticas de la ética del trabajo en una forma que anticipaba la *Dialéctica*. Lowenthal había mencionado la noción liberal de la dominación de la naturaleza mientras criticaba la protesta distorsionada de Knut Hamsun contra ella<sup>9</sup>. La discusión de la cultura matriarcal de Fromm contenía dudas explícitas respecto a la dominación sobre las mujeres en la

<sup>5</sup> La afirmación en contrario de Göran Therborn me parece claramente errónea. Véase su «Frankfurt Marxism: A Critique», *New Left Review*, 63 (septiembre-octubre de 1970), p. 76, donde escribe que la no dominación de la naturaleza «no estuvo presente en el pensamiento de Francfort desde el comienzo. Más aún, es compartida por su archienemigo, Heidegger».

<sup>6</sup> ADORNO, *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen*, ed. revisada (Francfort, 1966), p. 97.

<sup>7</sup> En un ensayo temprano sobre *Der Freischütz*, ADORNO dijo que la salvación (*Rettung*) sólo podría hallarse en una naturaleza reconciliada; véase sus *Moments Musicaux* (Francfort, 1964), p. 46.

<sup>8</sup> HORKHEIMER (Heinrich Regius), *Dämmerung* (Zurich, 1934), pp. 185 y ss. sobre animales, y p. 181 sobre la ética del trabajo. En *Dialektik der Aufklärung*, Horkheimer y Adorno incluyeron un extenso aforismo sobre «Mensch und Tier», pp. 295 y ss.

<sup>9</sup> LEO LOWENTHAL, *Literature and the Image of Man* (Boston, 1957), p. 197.

sociedad patriarcal, facilitada por la equiparación de feminidad con irracionalidad natural<sup>10</sup>.

Quizá más claramente este motivo afloraba en la *Habilitationsschrift* de Horkheimer, *Los orígenes de la filosofía burguesa de la Historia*<sup>11</sup>. Aquí, en efecto, Horkheimer directamente vinculaba la concepción renacentista de la ciencia y la tecnología con la dominación política. La nueva concepción del mundo natural como un campo de control y manipulación humana, afirmaba, correspondía a una noción similar del hombre mismo como un objeto de dominación. El exponente más claro de esta concepción, a su juicio, era Maquiavelo, cuyo instrumentalismo político fue empleado al servicio del naciente Estado burgués. Oculta en la política de Maquiavelo, mantenía Horkheimer, estaba la separación no dialéctica del hombre y la naturaleza y la hipótesis de la distinción. En efecto, afirmaba contra Maquiavelo, la «naturaleza» dependía del hombre en dos sentidos: la civilización la cambia y cambia el concepto mismo del hombre acerca de lo que ella es. De este modo, la historia y la naturaleza no estaban irreconciliablemente opuestas.

No eran, sin embargo, completamente idénticas. Hobbes, y más tarde los pensadores de la Ilustración, habían asimilado el hombre a la naturaleza de un modo que convertía al hombre en un objeto, así como la naturaleza se había objetivado en la nueva ciencia. A sus ojos, tanto el hombre como la naturaleza no eran más que máquinas. Como resultado, el supuesto de que la naturaleza se repetía eternamente fue proyectado sobre el hombre, cuya capacidad histórica para el desarrollo, tan íntimamente ligada a su subjetividad, era negada. Pese a todas sus intenciones progresistas, esta concepción «científica» del hombre implicaba el eterno retorno del presente.

No era esto lo que ocurría, sin embargo, con la figura que Horkheimer había escogido para concluir su estudio de las primeras filosofías modernas de la historia:

<sup>10</sup> ERICH FROOMM, «Die Sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie», *ZfS* III, 2 (1934), p. 206. Aquí Fromm citaba a Bachofen como diciendo que la victoria de la sociedad patriarcal correspondía a la ruptura entre espíritu y naturaleza, el triunfo de Roma sobre el Oriente.

<sup>11</sup> HORKHEIMER, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Stuttgart, 1930).

Giambattista Vico. El ataque de Vico contra la metafísica cartesiana y la creciente idolatría de las matemáticas lo alejaba de sus contemporáneos. Otro tanto ocurría con su idea de que el hombre podía conocer mejor la historia que el mundo natural debido a que el hombre era el hacedor de la historia. Vico también había trascendido las limitaciones de la interpretación de la Ilustración acerca de los orígenes de mitos, que él veía menos como estratagemas sacerdotales que como la proyección de necesidades humanas sobre la naturaleza. Al argüir de este modo, Vico había anticipado la concepción marxista posterior de la ideología. Así, a pesar de su teoría cíclica del surgimiento y caída de las civilizaciones, similar a la de Maquiavelo, resultaba único en su género al ver que la actividad humana era la clave para comprender el desarrollo histórico. Vico había comprendido que *praxis* y dominación de la naturaleza no eran lo mismo. Aunque separara al hombre y la naturaleza, lo hacía de un modo que impedía colocar a uno de ellos sobre el otro. Al insistir sobre la subjetividad del hombre, preservaba la potencialidad de la subjetividad de la naturaleza.

En sus escritos posteriores Horkheimer no concedió demasiada atención a Vico, pero continuó compartiendo la crítica de la Ilustración formulada por el teórico italiano. En sus ensayos para la *Zeitschrift* censuró con frecuencia el legado del dualismo cartesiano en el pensamiento occidental. El énfasis de la Teoría Crítica sobre la no identidad no significó nunca la separación absoluta de sujeto y objeto. Una separación semejante, sostenía la Escuela de Francfort, estaba ligada a las necesidades del naciente orden capitalista. «A partir de Descartes —escribió Horkheimer en «Razón y autoconservación»—, la filosofía burguesa ha consistido en un único intento de poner el conocimiento al servicio de los medios de producción dominantes, intento roto sólo por Hegel y su especie»<sup>12</sup>. Antes de la guerra, este tipo de conexión entre subestructura y superestructura era un rasgo frecuente en la obra de la Escuela de Francfort. Pero incluso entonces la relación precisa nunca se for-

---

<sup>12</sup> HORKHEIMER, «Vernunft und Selbsterhaltung», en «Walter Benjamin zum Gedächtnis» (inédito, 1942), p. 43. (Colección de Friedrich Pollock en Montagnola.)

muló claramente<sup>13</sup>. Era especialmente difícil hacerlo debido a que, en épocas diversas, materialistas racionalistas como Hobbes, empiristas como Hume e idealistas como Kant, todos fueron vistos, de un modo u otro, como pensadores al servicio del sistema capitalista. A mediados de la década de 1940, la teoría marxista tradicional de la ideología fue aplicada todavía más tenueamente en la obra del Institut. Como ya hemos observado, el capítulo sobre antisemitismo en la *Dialéctica* discutía sus raíces arcaicas, precapitalistas, en una forma que Marx hubiera rechazado. En efecto, la noción de la Ilustración sufrió un cambio básico en la década de 1940. En vez de ser el correlato cultural de la burguesía en ascenso, se expandió hasta incluir el espectro completo del pensamiento occidental. «La Ilustración aquí es idéntica al pensamiento burgués, más aún, al pensamiento en general, ya que hablando con propiedad no hay otro pensamiento que el de las ciudades», escribió Horkheimer a Lowenthal en 1942<sup>14</sup>. En *Eclipse of Reason* llegó hasta el extremo de decir que «esta mentalidad del hombre como amo (que era la esencia de la concepción de la Ilustración) puede rastrearse hasta los primeros capítulos del Génesis»<sup>15</sup>.

Así, aunque Horkheimer y Adorno usaban todavía un lenguaje reminiscente del marxismo —términos como el «principio de intercambio»<sup>16</sup> jugaban un papel clave en sus análisis— ya no buscaban respuestas a los problemas culturales en la subestructura material de la sociedad. En efecto, su análisis del principio de intercambio como clave para comprender la sociedad occidental re-

<sup>13</sup> Sólo en raras ocasiones intentó el Institut relacionar la obra de un pensador con su vida. Un ejemplo fue la discusión de Adorno sobre el rol de Kierkegaard como un *rentier* en *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*, p. 88.

<sup>14</sup> Carta de Horkheimer a Lowenthal, 23 de mayo de 1942 (colección de Lowenthal).

<sup>15</sup> HORKHEIMER, *Eclipse of Reason* (Nueva York, 1947), p. 104.

<sup>16</sup> Therborn ha formulado la astuta observación de que mientras Lukács destacó la reificación como el significado esencial del capitalismo, y otros como el primer Marcuse subrayaron la alienación (aquí podría incluirse también a Fromm), Horkheimer y Adorno vieron como su esencia el principio de intercambio. Véase su «Frankfurt Marxism: A Critique», p. 79.

cordaba tanto la discusión de Nietzsche en *La genealogía de la moral*<sup>17</sup> como la de Marx en *El capital*.

Más aún, no sólo la Escuela de Francfort dejó atrás los vestigios de una teoría marxista ortodoxa de la ideología, sino que también implícitamente incluyó a Marx en la tradición de la Ilustración<sup>18</sup>. El énfasis excesivo de Marx sobre la centralidad del trabajo como modo de autorrealización del hombre, que Horkheimer había ya cuestionado en *Dämmerung*, fue la razón primaria para este argumento. Implícita en la reducción del hombre a un *animal laborans*<sup>19</sup>, denunciaba, estaba la reificación de la naturaleza como un campo para la explotación humana. Si Marx se saliera con la suya, el mundo entero se transformaría en un «taller gigantesco»<sup>20</sup>. En efecto, las pesadillas tecnológicas represivas perpetradas por sus supuestos seguidores en el siglo xx no podían disociarse enteramente de la lógica inherente en la obra del propio Marx.

Naturalmente, Marx no fue en absoluto el blanco principal de la *Dialéctica*. Horkheimer y Adorno eran mucho más ambiciosos. Su blanco real era toda la tradición de la Ilustración, ese proceso de desmitificación supuestamente liberadora que Max Weber había llamado *die Entzauberung der Welt* (el desencanto del mundo). Aquí seguían la orientación de Lukács en *Historia y conciencia de clase*, donde se confería una mayor agudeza crítica a la noción de racionalización de Weber al conectarla al concepto de reificación<sup>21</sup>. Horkheimer, en efecto, había sido siempre un lector interesado de Weber. En «Razón y autoconservación» adoptó el análisis básico

<sup>17</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *Genealogy of Morals*, trad. de Francis Golffing (Nueva York, 1956), p. 202.

<sup>18</sup> Mucho más tarde, uno de los miembros más jóvenes de la segunda generación de la Escuela de Francfort amplió este argumento considerablemente; véase ALBRECHT WELLMER, *Critical Theory of Society* (Nueva York, 1971).

<sup>19</sup> Hannah Arendt emplea esta frase en su crítica de Marx en *The Human Condition* (Chicago, 1958). Arendt traza una distinción entre el hombre como *animal laborans* y como *homo faber* que la Escuela de Francfort nunca realizó.

<sup>20</sup> Esta fue la frase empleada por Adorno durante nuestra entrevista del 15 de marzo de 1969 en Francfort.

<sup>21</sup> En 1913-1914 Lukács había formado parte del círculo de Weber en Heidelberg. Para una discusión de su relación con Weber, véase GEORGE LICHTEIM, *George Lukács* (Nueva York, 1970), *passim*.

de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* para sus propios fines. «El protestantismo —escribió— fue la fuerza más poderosa en la propagación de la individualidad racional, fría... En vez del trabajo como forma de salvación, pareció el trabajo por el trabajo mismo, el beneficio por el beneficio mismo; el mundo entero se volvió simplemente material... De Leonardo a Henry Ford no hay otro camino que el de la introversión religiosa»<sup>22</sup>. El irracionalismo teológico de Calvin, acusaba, contenía «la astucia de la razón tecnocrática»<sup>23</sup>.

No obstante, mientras que Weber enfrentaba el proceso con estoica resignación, la Escuela de Francfort todavía conservaba sus esperanzas de una ruptura en el continuo de la historia. Esto fue más visible en los primeros años de la década de 1940 —una vez más debiera señalarse «El Estado autoritario» como su punto de apogeo—, pero después de la guerra no estuvo totalmente ausente. Quizá la fuente principal de este cauteloso optimismo era la creencia residual en la validez final de la *Vernunft* que continuaba existiendo en la Teoría Crítica. *Vernunft*, como se observó antes, significaba la reconciliación de las contradicciones, incluyendo aquella que dividía al hombre y la naturaleza. A pesar de su desconfianza ante las teorías de identidad absolutas, Horkheimer y sus colegas subrayaban la importancia de la «razón objetiva» como un antídoto frente al ascendiente unilateral de una «razón subjetiva» instrumentalizada. «Los dos conceptos de razón —escribió Horkheimer<sup>24</sup>— no representan dos formas independientes y separadas de la mente, aunque su oposición exprese una antinomia. La tarea de la filosofía no consiste en enfrentarlas tercamente entre sí, sino en fomentar una crítica recíproca y de este modo, si es posible, preparar en la esfera intelectual la reconciliación de las dos en la realidad.»

Esta era una esperanza que Weber, con su escepticismo neokantiano acerca de la irreconciliabilidad de razón teórica y práctica, no podía suscribir. Aunque reconociera la sustitución de lo que él llamaba razón «sustitutiva» por su contrapartida formal, Weber era incapaz de

<sup>22</sup> HORKHEIMER, «Vernunft und Selbsterhaltung», p. 33.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 34.

<sup>24</sup> HORKHEIMER, *Eclipse of Reason*, p. 174.

acariciar la posibilidad de su restauración. La «raciona-  
lización» del mundo moderno se concebía solamente en  
un sentido no sustantivo. Weber, a diferencia de sus con-  
temporáneos más románticos, no esperaba volver el reloj  
hacia atrás, pero estaba claro que saludaba el desen-  
canto del mundo con poco entusiasmo.

Otro tanto ocurría, por supuesto, con la Escuela de  
Francfort. En efecto, estaban ansiosos por destacar lo  
poco «racional» que se había vuelto realmente el mundo.  
La razón, como indicaba el título del libro de Horkhei-  
mer, estaba casi totalmente eclipsado. En efecto, la Ilus-  
tración, pese a todas sus afirmaciones de haber superado  
la confusión mitopoiética mediante la introducción de  
un análisis racional, se había convertido ella misma en  
víctima de un nuevo mito. Este era uno de los temas  
fundamentales de la *Dialéctica*. En la raíz del programa  
de dominación de la Ilustración, denunciaban Horkhei-  
mer y Adorno, había una versión secularizada de la  
creencia de que Dios controlaba el mundo. Como resul-  
tado, el sujeto humano confrontaba al objeto natural  
como un otro inferior, externo. El animismo primitivo  
al menos, pese a toda su falta de conciencia de sí, había  
expresado un conocimiento de la interpretación de las  
dos esferas. Esto se había perdido totalmente en el pen-  
samiento de la Ilustración, donde el mundo estaba visto  
como compuesto de átomos intercambiables, inertes:  
«El animismo había espiritualizado los objetos; el indus-  
trialismo, objetivado los espíritus»<sup>25</sup>.

El pensamiento conceptual, al menos en el sentido  
hegeliano, había preservado la sensibilidad primitiva  
ante las mediaciones entre sujeto y objeto. La palabra  
alemana *Begriff* (concepto) estaba conectada con el ver-  
bo *greifen* (entender). Así, *Begriffe* eran conceptos que  
tenían una comprensión clara de su contenido, inclu-  
yendo tanto momentos negativos como positivos. En efec-  
to, una de las distinciones fundamentales entre hom-  
bres y animales consistía en la capacidad de los primeros  
para pensar conceptualmente, mientras los segundos no  
podían trascender las percepciones sensoriales inmedia-  
tas. El sentido de mismidad del hombre, de su identidad  
a través del tiempo, era el producto de sus poderes con-  
ceptuales, que comprendían la potencialidad y también

---

<sup>25</sup> HORKHEIMER y ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, p. 41.

la realidad. La tendencia epistemológica fundamental de la Ilustración, sin embargo, consistía en la sustitución de conceptos por fórmulas, que no acertaban a ir más allá de la inmediatez no dialéctica. «Los conceptos frente a la Ilustración —escribieron Horkheimer y Adorno— son como los *rentiers* frente a los grandes monopolios: no se pueden sentir seguros de sí mismos»<sup>26</sup>. Más aún, el énfasis excesivo de la Ilustración sobre el formalismo lógico y su supuesto de que todo pensamiento verdadero tendía hacia la condición de las matemáticas significaban que la repetición estática del tiempo mítico había sido retenida, frustrando la posibilidad dinámica de un desarrollo histórico.

Especialmente desastroso era el efecto de la dominación de la naturaleza por parte de la Ilustración sobre las interacciones de los hombres. Al desarrollar este argumento, Horkheimer y Adorno continuaban el curso de pensamiento expresado en el artículo de Marcuse «La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado»<sup>27</sup>. El totalitarismo era menos el repudio del liberalismo y los valores de la Ilustración que el resultado de su dinámica inherente. El principio de intercambio oculto en la noción de la Ilustración acerca de la naturaleza como átomos intercambiables tenía su paralelo en la atomización creciente del hombre moderno, un proceso que culminaba en la igualdad represiva del totalitarismo. Esta manipulación instrumental de la naturaleza por el hombre conducía inevitablemente a la relación concomitante entre los hombres. La distancia insuperable entre sujeto y objeto en la concepción del mundo de la Ilustración correspondía a la posición relativa de gobernantes y gobernados en los Estados autoritarios modernos. La objetivación del mundo había producido un efecto similar en las relaciones humanas. Como observó Marx, aunque restringiéndolo a un efecto del capitalismo, el pasado muerto había llegado a gobernar sobre el presente vivo.

Todos estos cambios se reflejaban en la más básica de las creaciones culturales, el lenguaje. Como se ob-

<sup>26</sup> *Idem*, p. 35.

<sup>27</sup> MARCUSE, *Negations*, trad. de Jerey J. Shapiro (Boston, 1968).

servó antes, Walter Benjamín había estado siempre profundamente interesado en las dimensiones teológicas del discurso <sup>28</sup>. En la raíz de su teoría del lenguaje estaba la creencia de que el mundo había sido creado por la palabra de Dios. Para Benjamín, «En el principio fue el Verbo» significaba que el acto de creación de Dios consistía parcialmente en la concesión de nombres. Estos nombres expresaban por supuesto perfectamente a sus objetos. Sin embargo, el hombre, creado como fue a imagen de Dios, tenía el don singular de nombrar. Pero sus nombres y los de Dios no eran los mismos. Como resultado, se desarrolló allí una separación entre el hombre y la cosa, y se perdió la adecuación absoluta del discurso divino. Para Benjamin, la lógica formal era la barrera que separaba el lenguaje del Paraíso de su contrapartida humana. El hombre tendía a sobrenombrar las cosas por medio de abstracciones y generalizaciones. En efecto, era «la tarea del traductor liberar en su propio lenguaje ese lenguaje puro que se halla bajo el hechizo de otro, liberar el lenguaje aprisionado en una obra en su recreación de esa obra» <sup>29</sup>. De igual modo, la función de la crítica cultural consistía en recobrar la dimensión perdida en el discurso de Dios mediante la decodificación hermenéutica de las diversas aproximaciones inferiores del hombre.

La busca de un lenguaje puro en Benjamin tenía sus raíces, como hemos visto antes, en su inmersión en el misticismo judío. Reflejaba también quizás la influencia de la poesía simbolista francesa, que conocía bien. En el ensayo de Benjamin sobre la traducción, se citaban estas palabras de Mallarmé: «la diversidad de idiomas sobre la tierra impide que nadie pronuncie las palabras que de otro modo, de un solo golpe, materializarían la

<sup>28</sup> Véase su artículo «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», en WALTER BENJAMIN, *Schriften*, ed. por Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, vol. II (Francfort, 1955). Pueden hallarse discusiones de su teoría del lenguaje en HANS HEINZ HOLZ, «Philosophie als Interpretation», *Alternative*, 56/57 (octubre-diciembre de 1967), y anónimo, «Walter Benjamin: Towards a Philosophy of Language», *The Times Literary Supplement* (Londres, 23 de agosto de 1968).

<sup>29</sup> BENJAMIN, «The Task of the Translator», *Illuminations*, ed. con una introducción por Hannah Arendt, trad. de Harry Zohn (Nueva York, 1968), p. 80.

verdad»<sup>30</sup>. Y finalmente, como han afirmado algunos comentaristas<sup>31</sup>, el residuo subterráneo de pietismo suabio en la tradición idealista alemana podría haber ejercido una influencia sobre sus teorías lingüísticas. Cualesquiera fueran los orígenes, es importante comprender que Benjamin estaba mucho más interesado en las palabras que en la estructura de la frase como texto divino, un hecho que vuelve difícil denominarlo un «estructuralista *avant le lettre*»<sup>32</sup>, como se lo ha rotulado algunas veces.

Adorno y Horkheimer, aunque evitaran la fundamentación conscientemente teológica de la teoría del lenguaje de Benjamin, aceptaban la noción de que el discurso «puro» se había corrompido<sup>33</sup>. «La filosofía —escribió Horkheimer en *Eclipse of Reason*— es el esfuerzo consciente para entretejer todo nuestro conocimiento y comprensión en una estructura lingüística en la que todas las cosas se llamen por su nombre correcto»<sup>34</sup>. En toda filosofía genuina, continuaba, el concepto de verdad consiste en «la adecuación del nombre y las cosas»<sup>35</sup>. Una vez más, el tema de la reconciliación de la *Vernunft* aparecía en la raíz del impulso utópico de la Teoría Crítica.

Al poner el énfasis sobre él en sus obras de la década de 1940, sin embargo, Horkheimer y Adorno no abandonaban su negativa a nombrar o describir el «otro», que como hemos visto era una de las premisas centrales de la Teoría Crítica desde el principio. En efecto, su renuncia a hacerlo era coherente con el tabú judío contra la murmuración de lo sagrado. Los judíos no llaman a Dios por su verdadero nombre porque hacerlo así sería

<sup>30</sup> *Idem*, p. 77.

<sup>31</sup> Jürgen Habermas me hizo esta observación durante una entrevista en Francfort el 7 de marzo de 1969.

<sup>32</sup> El anónimo autor de «Walter Benjamin: Toward's Philosophy of Language» emplea esta frase para describir a Benjamin. En «The Task of the Translator», Benjamin escribió que podría alcanzarse la transparencia del lenguaje puro «sobre todo, mediante una versión literal de la sintaxis que pruebe que el elemento primario del traductor son las palabras antes que las frases» (p. 79).

<sup>33</sup> Véase la carta de Horkheimer a Lowenthal citada más arriba, en el capítulo VII, p. 380.

<sup>34</sup> *Eclipse of Reason*, p. 179.

<sup>35</sup> *Idem.*, p. 180.

prematuro; la edad mesiánica todavía no ha llegado. De igual modo, la renuencia de la Escuela de Francfort a bosquejar una visión utópica reflejaba la convicción de sus miembros de que la filosofía sola nunca podría lograr una verdadera reconciliación. Como había afirmado Marx, «el reino de la libertad» no podía ser imaginado por hombres que todavía no eran libres. Bajo condiciones sociales alteradas drásticamente, la filosofía podía cumplir un rol limitado: «como sujeto y objeto, palabra y cosa, no pueden integrarse bajo las condiciones presentes, el principio de negación nos lleva a intentar salvar verdades relativas del naufragio de las verdades finales falsas»<sup>36</sup>. Adorno, en efecto, había censurado a Benjamin por su intento teológico de llamar a las cosas por sus nombres verdaderos como una combinación de magia y positivismo<sup>37</sup>. En el capítulo de la *Dialéctica* sobre la industria cultural, él y Horkheimer empleaban la misma combinación de aparentes contrarios para describir el lenguaje instrumental, ideológico, producido por la cultura de masas<sup>38</sup>. El refugio real de la verdad era la negación, antes que la busca prematura de resoluciones.

En efecto, el fracaso mayor de la mentalidad de la Ilustración no fue su incapacidad para crear condiciones sociales en las que nombre y cosa pudieran unirse legítimamente, sino más bien su eliminación sistemática de la negación en el lenguaje. Esta fue la razón de que su sustitución de fórmulas por conceptos resultara tan destructiva. La filosofía de la Ilustración fue abrumadora-mente nominalista, antes que realista; en el sentido de Benjamin, reconocía sólo el discurso del hombre, ignoraba el de Dios. El hombre era el único nombrador, un rol proporcionado por su dominación de la naturaleza. Así el lenguaje, para usar el término posterior de Marcuse, llegó a ser unidimensional<sup>39</sup>. Incapaz de expresar la negación, ya no podía vocear la protesta de los oprimidos. En vez de revelar significaciones, el discurso se

<sup>36</sup> *Idem*, p. 183.

<sup>37</sup> WALTER BENJAMIN, *Briefe*, ed. por Theodor W. Adorno y Gershom Scholem (Francfort, 1960), vol. II, p. 786.

<sup>38</sup> *Dialektik der Aufklärung*, p. 195.

<sup>39</sup> Herbert Marcuse tiene un amplio análisis del «cierre del Universo del Discurso» en *One-Dimensional Man* (Boston, 1964), páginas 85 y ss.

había convertido sólo en un instrumento de las fuerzas dominantes en la sociedad.

Había anticipaciones evidentes de esta decadencia del lenguaje en el documento cultural que Horkheimer y Adorno escogieron para estudiar en el primero de sus dos *excursos* en la *Dialéctica*, la *Odisea* de Homero. La estratagema con que Ulises engaño al ciclope al llamarse a sí mismo «Nadie» era también una negación de su identidad, que para la mentalidad primitiva del gigante, anterior a la Ilustración, era una con su nombre. En última instancia, sin embargo, la víctima de la estrategema fue el propio Ulises, ya que el hombre occidental había en efecto perdido su identidad, así como el lenguaje capaz de conceptualización y negación había sido sustituido por un lenguaje capaz solamente de actuar como un instrumento del *statu quo*.

También en otros sentidos la épica de Homero —o más correctamente, a medias épica mítica, a medias protonovela racional— había anticipado los temas centrales de la Ilustración. Un ejemplo estaba en la comprensión de que la autonegación y el renunciamiento eran el precio de la racionalidad subjetiva. Como hemos notado en el capítulo segundo, al discutir «El Egoísmo y el Movimiento para la Emancipación» de Horkheimer, «Sobre el Hedonismo» de Marcuse, y otros ejemplos de la obra inicial del Institut, el ascetismo bajo todas sus formas fue un blanco frecuente de críticas. En la *Dialéctica* la crítica se ampliaba: «la historia de la civilización es la historia de las introversiones del sacrificio; en otras palabras, la historia del renunciamiento»<sup>40</sup>. En efecto, esa negación inicial de la unidad del hombre y la naturaleza estaba en el raíz de todas las insuficiencias posteriores de la civilización. La *Odisea* abundaba en ejemplos claros de la relación inherente entre renunciamiento y autoconservación en el pensamiento occidental: la negativa de Ulises a comer lotos o el ganado de Hiperión, su acostarse con Circe sólo después de haberle arrancado el juramento de que no lo transformaría en un

<sup>40</sup> *Dialektik der Aufklärung*, p. 71. En *Eros and Civilization* Marcuse escribió que «el héroe de la cultura predominante es el reblde trámposo (y sufriente) contra los dioses que crea la cultura al precio del dolor perpetuo» (p. 146). Como prototipo usaba no a Ulises, sino a Prometeo.

cerdo, su atarse al mástil de la nave para evitar la seducción del canto de las sirenas.

Para Horkheimer y Adorno, este último episodio estaba especialmente cargado de significación simbólica<sup>41</sup>. A los marinos de Ulises se les taparon los oídos con cera para que no oyerañ a las sirenas. A semejanza de los trabajadores modernos, reprimieron la gratificación a fin de continuar su tarea. Ulises, por otra parte, no era un trabajador y así podía escuchar la canción, pero bajo condiciones que impedían su respuesta ante la tentación. Para el privilegiado, la cultura todavía seguía siendo «*une promesse de bonheur*» sin la posibilidad de la realización. Aquí Ulises experimentaba esa separación entre la esfera cultural y la material característica de lo que el Institut denominaba la «cultura afirmativa».

Más fundamentalmente aún, la versión de la racionalidad de Ulises era un esbozo ominoso de cosas que llegarían después. Al luchar contra la dominación mítica del destino, se veía forzado a negar su unidad con la totalidad. Por necesidad, para asegurar su autoconservación debía desarrollar una racionalidad subjetiva, particularista. Como Robinson Crusoe, era un individuo aislado, atomizado, viviendo de su ingenio frente a un individuo aislado, atomizado, viviendo de su ingenio frente a un medio hostil. Su racionalidad se basaba así en la estratagema y la instrumentalidad. Para Horkheimer y Adorno, Ulises era el prototipo de ese dechado de los valores de la Ilustración, el «hombre económico» moderno. Su viaje traicionero anticipaba la ideología burguesa del riesgo como la justificación moral de los beneficios. Incluso su matrimonio con Penélope involucraba el principio de intercambio —su fidelidad y el renunciamiento a sus cortejantes durante su ausencia a cambio de su retorno.

Sin embargo, a pesar de las importantes prefiguraciones de la Ilustración en la épica de Homero, éste contenía también un fuerte elemento de nostalgia, del deseo de reconciliación. El hogar al cual Homero trataba de regresar, no obstante, estaba todavía alienado de la naturaleza, mientras que la verdadera nostalgia se justificaba, como supo Novalis, sólo cuando «hogar» significaba naturaleza. En el *excursus* siguiente de la *Dialéctica*

---

<sup>41</sup> *Dialektik der Aufklärung*, pp. 76 y ss.

tica, «Juliette, o ilustración y moral», Horkheimer y Adorno examinaban los «retornos» deformados a la naturaleza, que como una corriente subterránea atravesaban toda la Ilustración. Aquí el retorno a menudo significaba la venganza de una naturaleza embrutecida, fenómeno que culminaba en la barbarie del siglo xx. La obra anterior del Institut sobre el seudonaturalismo fascista —en particular el incisivo ensayo de Lowenthal sobre Knut Hamsun— suministraba un marco para la discusión.

Una vez más, Horkheimer y Adorno subrayaban la continuidad entre el liberalismo burgués, en este caso simbolizado por Kant, y el totalitarismo, prefigurado aquí por Sade y, en alguna medida, Nietzsche. El esfuerzo de Kant por fundar la ética solamente en la racionalidad práctica, afirmaban, era en última instancia un fracaso. El tratamiento de la naturaleza, y por extensión de los hombres, como objetos por parte de la Ilustración estaba fundamentalmente de acuerdo con el formalismo extremo del imperativo categórico, a pesar de la exigencia de Kant de considerar a los hombres como fines antes que como medios. Llevada a su extremo lógico, la racionalidad formal, instrumental, calculadora, conducía a los horrores de la barbarie del siglo xx. Sade era una de las estaciones intermedias a lo largo de la ruta. Su *Histoire de Juliette* era el modelo de racionalidad funcional —ningún órgano dejado ocioso, ningún orificio sin obturar—. «Juliette convierte a la ciencia en su credo... Opera con la semántica y la sintaxis lógica como el positivismo más moderno; pero a diferencia de los empleados de la administración más reciente que dirigen su crítica lingüística predominantemente contra el pensamiento y la filosofía, es una hija de la lucha de la Ilustración contra la religión»<sup>42</sup>. Otras obras de Sade, como *Les 120 Journées de Sodome* eran la imagen invertida, cínica, del sistema arquitectónico de Kant. Otras, como *Justine*, eran la épica homérica despojada de los últimos vestigios de mitología. Al separar tan implacablemente el aspecto espiritual del amor del corporal, Sade estaba simplemente desarrollando las implicaciones del dualismo cartesiano. Más aún, en su cruel sojuzgamiento de las mujeres estaba la característica domi-

---

<sup>42</sup> *Idem*, pp. 117-118.

nación de la naturaleza por parte de la Ilustración<sup>43</sup>. La mujer, reducida sólo a su función biológica, estaba despojada de subjetividad. El culto de la Virgen en la iglesia, una concesión parcial a la reconciliación y el afecto matriarcal, era en última instancia un fracaso. Los procesos de brujería del período moderno primitivo eran mucho más simbólicos de la actitud implícita de la Ilustración hacia las mujeres, a pesar de su apoyo externo a su emancipación. La brutalidad vocinglera de Sade era meramente el ejemplo más obvio de un fenómeno mucho más amplio.<sup>44</sup> En efecto, el sadismo de la Ilustración hacia el «sexo débil» anticipaba la destrucción posterior de los judíos —mujeres y judíos eran identificados con la naturaleza como objetos de dominación!

La voluntad de poder de Nietzsche, no menos que el imperativo categórico de Kant, prefiguraba este desarrollo al postular la independencia del hombre en relación a las fuerzas externas. Su arrogancia antropocéntrica estaba también en la raíz de la noción kantiana de «madurez» que fue uno de los objetivos básicos de la Ilustración tal como Kant la entendía. Que el hombre fuera la medida de todas las cosas, inherentemente significaba que el hombre era el amo de la naturaleza. Fue paradójicamente el énfasis excesivo en la autonomía del hombre lo que llevó a la sumisión del hombre, cuando el destino de la naturaleza se convirtió en el destino del propio hombre. El fascismo, en efecto, utilizaba la rebelión de la naturaleza suprimida contra la dominación humana con el propósito siniestro de alcanzar esa misma dominación<sup>45</sup>. La dominación en una dirección podía muy bien volcarse en la dirección opuesta: el verdadero «retorno» a la naturaleza era muy distinto al seudonaturalismo fascista.

Al desenfatizar la autonomía total del hombre, podría agregarse entre paréntesis, Horkheimer y Adorno permanecían leales a esa negativa a definir una antropología positiva que caracterizó a la Teoría Crítica desde el principio. Un proyecto semejante, parecían decir, implicaría una aceptación de la centralidad del hombre, que a su vez denigraba el mundo natural. La Teoría Crítica,

<sup>43</sup> Esta observación está desarrollada en el aforismo «Mensch und Tier», *ídem*, pp. 297 y ss.

<sup>44</sup> *Dialektik der Aufklärung*, p. 218. Horkheimer discutió este punto más detalladamente en *Eclipse of Reason*, p. 121 y ss.

pese a toda su insistencia sobre la necesidad de una escala con la cual pudieran medirse las irracionalesidades del mundo, en el fondo no era realmente un humanismo radical<sup>45</sup>. El interés de Horkheimer por la religión, que afloraría en años posteriores, no marcaba así un alejamiento tan fundamental de las premisas de su obra anterior como podría parecer a primera vista.

En la advertencia a *La dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno consideraron el desarrollo del ethos de la Ilustración en la industria cultural y en el antisemitismo moderno, ambos de los cuales ya han sido discutidos en capítulos anteriores. Al final del libro incluían varios aforismos sobre temas tan dispares como la historia clandestina del cuerpo y la teoría de los fantasmas. En todas partes, como ya hemos podido notar varias veces, el tono era pesimista y la prognosis sombría. La alienación del hombre respecto a la naturaleza, tan fundamental en la crisis actual de la civilización occidental, parecía una tendencia casi irreversible. En un aforismo dedicado a la filosofía de la historia, Horkheimer y Adorno explícitamente rechazaban las premisas optimistas del cristianismo, el idealismo hegeliano y el materialismo histórico. La esperanza de unas condiciones mejores, si no era totalmente ilusoria, residía menos en la garantía de su obtención que en la negación determinada de lo existente. No obstante, no había una *praxis* clara sugerida por la razón que pudiera contribuir a la lucha<sup>46</sup>.

En efecto, la Escuela de Francfort tenía cada vez

<sup>45</sup> Alfred Schmidt ha tratado de distinguir entre Adorno como un «verdadero humanista» y otros humanistas más convencionales. El término «verdadero humanista» apareció por primera vez en *La Sagrada Familia de Marx en 1845* en oposición al humanismo ahístico, abstracto, de Feuerbach. El propio Adorno gustaba de llamarse un «antihumanista», no sólo por la razón que cita Schmidt —su antipatía por las connotaciones positivas de cualquier definición estética de la naturaleza humana—, sino también a causa de temor de que el antropocentrismo pudiera significar la denigración concomitante de la naturaleza. Para el argumento de Schmidt, véase su «Adorno — Ein Philosoph des realen Humanismus», *Neue Rundschau*, LXXX, 4 (1969). Véase también mi artículo «The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism», *Social Research* XXXIX, 2 (verano de 1972).

<sup>46</sup> *Dialektik der Aufklärung*, p. 267.

más a considerar cualquier intento de realizar las promesas de la filosofía como una instrumentación. En un aforismo sobre la propaganda, Horkheimer y Adorno censuraban el uso instrumental de la filosofía y el lenguaje para provocar el cambio social. En *Eclipse of Reason* Horkheimer formulaba una observación similar: «¿Es el activismo, por consiguiente, especialmente el activismo político, el único medio de realización, como acaba de definirse? No me atrevo a afirmarlo. La edad no necesita de estímulos adicionales para la acción. La filosofía no debe transformarse en propaganda, ni siquiera para el mejor propósito posible»<sup>47</sup>.

Como resultado, en ninguna obra de la Escuela de Francfort durante la década de 1940 había asesoramiento programático evidente acerca de los métodos para cambiar la sociedad. (No es que antes lo hubiera habido, pero al menos el llamamiento a una *praxis* era un elemento frecuente en la obra anterior del Institut). El objetivo obvio era la reconciliación con la naturaleza, pero nunca se aclaró del todo lo que esto podía significar precisamente. Lo que ciertamente no significaba, por supuesto, era la sumisión del hombre a las fuerzas naturales hipostasiadas. La Escuela de Francfort no deseaba sucumbir a la versión derechista de la apoteosis de la naturaleza, que Lowenthal había desemascarado tan devastadoramente en su ensayo sobre Knut Hamsun. Y finalmente, trataban de distinguirse de aquellas críticas demasiado frecuentes de la Ilustración que atraviesan toda la historia intelectual alemana, y que a menudo no eran más que un anhelo nostálgico de un «estado de naturaleza» idealizado.

La naturaleza, aclaraban Horkheimer y Adorno, no era en sí ni buena ni mala. Más aún, una completa reconciliación con la naturaleza en el sentido de una identidad total podía sólo significar una regresión a un estado de éxtasis no mediado. La Teoría Crítica continuaba subrayando la no identidad en una forma que excluía la reducción del sujeto a objeto y viceversa. Era en este punto donde sus creadores diferían de Benjamin y Ernst Bloch, cuya filosofía de la esperanza hablaba de la resurrección de un sujeto natural de un modo que parecía

---

<sup>47</sup> *Eclipse of Reason*, p. 184.

obliterar la distinción entre sujeto y objeto<sup>48</sup>. La utopía de la reconciliación, afirmaban Horkheimer y Adorno en su discusión de la proyección, no se había conservado en la unidad de objeto y percepción, sino en la oposición reflexiva entre ellos<sup>49</sup>. En otro lugar señalaron claramente que el enemigo de la dominación era la *memoria* de la naturaleza, antes que la naturaleza misma<sup>50</sup>.

La memoria, en efecto, jugaba un rol clave en la comprensión de la crisis de la civilización moderna por parte de la Escuela de Francfort. Aquí el componente freudiano de la Teoría Crítica pasaba al primer plano<sup>51</sup>. Uno de los costos mayores del progreso, escribieron Horkheimer y Adorno en uno de sus aforismos, era la represión del dolor y el sufrimiento causada por la dominación de la naturaleza. Debía comprenderse la naturaleza no solamente como algo externo al hombre, sino también como una realidad interna. «Toda reificación —señalaban— es un olvido»<sup>52</sup>. Como se observó antes, la busca de una libertad futura en la recaptura integrada del pasado había sido uno de los temas principales en la obra de Walter Benjamin. Su teoría de la experiencia y su interés por las cosas dignas de rememorar en la infancia<sup>53</sup> eran reflejos de este interés. En efecto, fue en una carta a Benjamin escrita en 1940 donde Adorno empleó por primera vez la frase «Toda reificación es un

<sup>48</sup> Hay una considerable literatura crítica sobre Bloch que subraya este punto. Para un ejemplo, véase JÜRGEN HABERMAS, «Ernst Bloch — A Marxist Romantic», en *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*, Salgamundi, 10/11 (otoño de 1969-invierno de 1970).

<sup>49</sup> *Dialektik der Aufklärung*, p. 223.

<sup>50</sup> *Idem*, p. 305.

<sup>51</sup> En *Eros and Civilization* Marcuse escribió que «La restauración de los derechos del recuerdo como un vehículo de liberación, es una de las tareas más nobles del pensamiento. En esta función, el recuerdo (*Erinnerung*) aparece en la conclusión de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel; en esta función, aparece en la teoría de Freud» (p. 212). En la obra de Marcuse, la importancia de «recordar» (*re-membering*) lo que ha sido dividido estaba estrechamente vinculado a la teoría de identidad que nunca abandonó totalmente. Habermas también ha subrayado la función liberadora de la memoria en sus brillantes capítulos sobre el psicoanálisis en *Erkenntnis und Interesse* (Francfort, 1968), pp. 262 y ss.

<sup>52</sup> *Dialektik der Aufklärung*, p. 274.

<sup>53</sup> BENJAMÍN, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* (Francfort, 1950).

olvido»<sup>54</sup>. El estímulo fue el artículo de Benjamín sobre Baudelaire para la *Zeitschrift*, en el que discutía la *Erfahrung* (experiencia integrada) y la *mémoire involontaire* (memoria involuntaria).

El proceso de emancipación era concebido en parte como el desarrollo de la conciencia de sí y la resurrección del pasado perdido. Aquí naturalmente las raíces hegelianas de la Teoría Crítica resultaban visibles. Para Hegel, el proceso de la historia era el viaje del espíritu que se volvía consciente de sus objetivaciones alienadas. Donde Horkheimer y Adorno se apartaban de Hegel era en su negativa, en primer lugar, a hipostasiar la subjetividad como una realidad trascendente por encima de los individuos, y segundo, a tratarla como la única fuente de realidad objetiva. La Escuela de Francfort nunca retornó a la noción idealista del mundo como creación de la conciencia. Como señalaba Adorno en su carta del 29 de febrero de 1940 a Benjamin, un poco de olvido es inevitable, y por extensión, un poco de reificación. La identidad completa del sujeto reflexionante y el objeto de su reflexión era imposible<sup>55</sup>.

Como era de prever, la Escuela de Francfort desconfiaba del impulso antropocéntrico que percibía en el núcleo del énfasis de los idealistas sobre la conciencia, incluso cuando esa conciencia era teóricamente «objetiva». En 1945, Horkheimer retornó a Columbia para dar una serie de conferencias sobre el tema de sus libros. En una de ellas<sup>56</sup>, acusó a la filosofía alemana clásica de querer superar el dualismo entre el hombre y Dios, un deseo que condujo a la inclusión de lo demoníaco en sus

---

<sup>54</sup> Carta de Adorno a Benjamin, 29 de febrero de 1940, *Über Walter Benjamin*, p. 159.

<sup>55</sup> La defensa de Adorno de una reificación parcial como un elemento necesario en toda cultura apareció en su artículo sobre Huxley. Véase más arriba, capítulo sexto, pp. 267-268. En otro contexto, Horkheimer había criticado a Dilthey y sus seguidores por reducir la historia a la *Nacherleben* de los acontecimientos pasados. Su razonamiento era similar: la identidad completa entre el historiador como sujeto y el acontecimiento histórico como objeto era inalcanzable. Véase más arriba, capítulo segundo, p. 83.

<sup>56</sup> Conferencia en la Universidad de Columbia, 17 de abril de 1945. En las semanas siguientes hubo otras tres conferencias. Fueron semejantes pero no idénticas a las conferencias de 1944 en que se había basado *Eclipse of Reason* (colección de Loewenthal).

sistemas. Esto produjo teodiceas como las de Leibnitz o Hegel, con sus implicaciones quietistas. Como una indicación de su arrogancia inherente, la idea de gracia estaba ausente en toda la obra de los filósofos clásicos. Para evitar esto, decía la Escuela de Francfort, había que preservar la integridad autónoma del objeto natural, aunque no hasta el extremo de ignorar su interacción mediada con el sujeto humano. Lo que Marx había llamado la «humanización de la naturaleza» y la «naturalización del hombre»<sup>57</sup> era necesario, pero no al precio de obliterar sus diferencias inherentes.

Lo que debiera comprenderse, por supuesto, es que durante la década de 1940 el énfasis del Institut era mayor sobre la necesidad de una reconciliación que sobre la necesidad de mantener las distinciones. Implícita en su programa estaba la superación final del abismo entre ciencias sociales y naturales que Dilthey y sus seguidores tanto habían contribuido a establecer a fines del siglo xix. Esta era una dicotomía, podría añadirse, que en la década de 1920 había penetrado en la teoría marxista<sup>58</sup>. Lukács la había aceptado en su lucha contra la reducción del marxismo a una ciencia natural por parte de Engels, Kautsky y sus seguidores en la Segunda Internacional. El joven Marcuse, en su época anterior a su incorporación al Institut, había subrayado la distancia insuperable entre historia y naturaleza. «La frontera entre historicidad y no historicidad —escribía en 1930— es una frontera ontológica»<sup>59</sup>. Incluso Horkheimer, en su confrontación favorable de Vico con Descartes, había apodado la opinión de que el estudio del hombre y el estudio de la naturaleza no eran exactamente lo mismo.

Aunque nunca repudiara explícitamente esta noción, la Escuela de Francfort la cuestionó en la década de 1940 al atacar la permanencia de la distinción entre hombre y naturaleza. Esto no significaba, por supuesto, un re-

<sup>57</sup> KARL MARX, *Early Writings*, trad. y ed. por T. B. Bottomore (Nueva York, 1963), p. 155.

<sup>58</sup> El propio Marx había esperado alcanzar una única ciencia: «Un día la ciencia natural incorporará la ciencia del hombre, así como la ciencia del hombre incorporará la ciencia natural; habrá una única ciencia» (*Early Writings*, p. 164). Sus seguidores habían olvidado la segunda cláusula de su frase y también ignoraron el hecho de que Marx había dicho «un día».

<sup>59</sup> MARCUSE, «Zum Problem der Dialektik», *Die Gesellschaft* VII, 1 (enero de 1930), p. 26.

torno a una concepción «científica» de la historia —esto quedaba para marxistas posteriores, como Louis Althusser<sup>60</sup> y sus seguidores—, pero implicaba una modificación de la dicotomía estricta entre *Geisteswissenschaften* (ciencias culturales) y *Naturwissenschaften* (ciencias naturales). Hablar sobre la necesidad de una reconciliación del hombre y la naturaleza, aunque sin que esto implicara una identidad, estaba escasamente de acuerdo con una creencia en la «frontera ontológica» entre historicidad y no historicidad. Sin embargo, los escritos del Institut nunca explicaron del todo lo que esto significaría exactamente para una futura ciencia del hombre.

Igualmente problemático era el nivel psicológico en que iba a producirse la reconciliación. Aquí la Escuela de Francfort introdujo un nuevo término en su vocabulario: mimesis. Ciertamente la imitación como una explicación de la conducta social había sido un constante favorito de ciertos teóricos sociales. Durkheim, por ejemplo, había consagrado un capítulo íntegro de su *Suicidio* a demoler a predecesores como Gabriel Tarde por su empleo de la mimesis<sup>61</sup>. También Freud discutió la obra de Tarde en *La psicología de grupo y el análisis del Yo*, pero incluyó la imitación en la categoría más general de «sugestión», ya empleada por Le Bon<sup>62</sup>. Estos teóricos la emplearon, sin embargo, básicamente como una explicación para ciertos tipos de conducta de grupo, especialmente la conducta de la multitud o de las masas. El Institut usó la mimesis con este fin, pero también desarrolló el concepto en otro contexto.

En 1941, en el prospecto del Institut para un proyecto sobre antisemitismo, se introdujo la importancia de la mimesis infantil para refutar las teorías nazis acerca de las características raciales hereditarias<sup>63</sup>. En sus confe-

<sup>60</sup> Véase, por ejemplo, LOUIS ALTHUSSER, *For Max*, trad. de Ben Brewster (Nueva York, 1969). Göran Therborn, cuyo artículo se ha mencionado antes, es uno de sus discípulos.

<sup>61</sup> EMILE DURKHEIM, *Suicide*, trad. de John A. Spaulding y George Simpson (Nueva York, 1951), pp. 123-142. La obra fundamental de TARDE fue *Les Lois de l'Imitation* (París, 1890).

<sup>62</sup> SIGMUND FREUD, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, trad. de James Strachey (Nueva York, 1960), p. 27.

<sup>63</sup> «Research Project on Anti-Semitism», SPSS IX, 1 (1941), página 139.

rencias posteriores en Columbia y en *Eclipse of Reason*, Horkheimer amplió esta sugerencia inicial. La imitación, afirmaba, era uno de los medios básicos de aprendizaje durante la primera infancia. La socialización posterior, sin embargo, enseñaba al niño a renunciar a la imitación en favor de una conducta racional, dirigida hacia un objetivo. Una de las pautas centrales de la Ilustración era una correlación filogenética de esta pauta ontogenética. La «civilización» occidental comenzó con la mimesis, pero finalmente la trascendió. «La adaptación consciente y eventualmente la dominación reemplazaron las diversas formas de mimesis. El progreso de la ciencia es la manifestación teórica de este cambio: la fórmula suplanta a la imagen, la máquina de calcular a las danzas rituales. Adaptarse quiere decir hacerse como el mundo de los objetos por amor a la autoconservación<sup>64</sup>. En la civilización occidental, sin embargo, la mimesis no estaba totalmente superada. «Si la renuncia final al impulso mimético», advertía Horkheimer,

no promete conducir a la realización de las potencialidades del hombre, este impulso quedará siempre en acecho, listo para irrumpir como una fuerza destructiva. Es decir, si no hay otra norma que el *statu quo*, si toda la esperanza de felicidad que la razón puede ofrecer es aquella que preserva lo existente tal como es e incluso aumenta su presión, el impulso mimético nunca está totalmente superado. Los hombres retornan a él en una forma represiva y distorsionada<sup>65</sup>.

Los perseguidores modernos a menudo imitan los gestos póstumos de sus víctimas; los demagogos frecuentemente aparecen como caricaturas de sus blancos<sup>66</sup>. Incluso las formas menos virulentas de la cultura de masas expresan un cierto elemento sádico en su repetición del *statu quo*, observación formulada por Adorno en su estudio sobre el jazz.

La mimesis, sin embargo, no era en sí misma una

<sup>64</sup> HORKHEIMER, *Eclipse of Reason*, p. 115.

<sup>65</sup> *Idem*, p. 116.

<sup>66</sup> En *Prophets of Deceit* (Nueva York, 1949), Leo Lowenthal y Norbert Guterman mencionaron la frecuencia con que los agitadores antisemitas remedan a los judíos (p. 79).

fuente de mal. Por el contrario, argüía Horkheimer, resultaba saludable cuando significaba la imitación de los aspectos positivos de la naturaleza, es decir, la protección y el afecto maternal. Era tarea de la filosofía, insinuaba en una de sus conferencias de Columbia<sup>67</sup>, volver a despertar la memoria de la mimesis infantil, que había sido oscurecida por la socialización posterior. La decadencia de la familia debe por tanto invertirse, o al menos el impulso imitativo del niño, que había sido ya fijado por agencias extrafamiliares, debe recuperar su objeto original en la familia. Este objetivo, podría agrégarse, estaba estrechamente conectado con la unidad de palabra y cosa experimentada en el lenguaje puro. Como afirmaba Horkheimer, «El lenguaje refleja los anhelos del oprimido y la situación de la naturaleza; libera el impulso mimético. La transformación de este impulso en el medio universal del lenguaje antes que en acción destructiva quiere decir que las energías potencialmente nihilistas trabajan por la reconciliación»<sup>68</sup>. Ontogenéticamente, esta condición existía en la conciencia del niño de dos años para quien todos los nombres, en un cierto sentido, eran nombres propios.

Si el objeto era la restitución de este estadio de desarrollo humano, o por lo menos de algunas de sus mejores características, ¿qué ocurriría con el yo, que se desarrollaba, según Freud, en una fecha posterior? En sus obras especulativas de la década de 1940, Horkheimer y Adorno, al discutir el yo, asumieron un tono muy distinto de aquel evidente en los *Studies in Prejudice*. Ahora, en vez de subrayar la necesidad de un yo integrado para combatir la proyección de rasgos ajenos al yo sobre chivos emisarios minoritarios, conectaron el desarrollo del yo con la dominación de la naturaleza. En *Eclipse of Reason*, Horkheimer afirmaba:

Como principio del yo que se esfuerza para vencer en la lucha contra la naturaleza en general, contra otra gente en particular, y contra sus propios impulsos, se siente que el yo está relacionado a las funciones de dominación, orden y organización... Su dominación resulta patente en la época patriar-

---

<sup>67</sup> 24 de abril de 1945 (colección de Lowenthal).

<sup>68</sup> *Eclipse of Reason*, p. 179.

cal... Podría escribirse la historia de la civilización occidental en términos del crecimiento del yo como lo oculto que subliminiza, vale decir, interioriza, las órdenes de su amo que lo ha precedido en la autodisciplina... La noción del yo no se ha despojado en ningún momento de las manchas de su origen en el sistema de dominación social»<sup>69</sup>.

Más aún, la lucha del yo subjetivamente racional contra la naturaleza, tanto interna como externa, al final había resultado completamente contraproducente. «La moraleja está clara —concluía Horkheimer—; la apoteosis del yo y el principio de autoconservación como tal culminan en la total inseguridad del individuo, en su completa negación»<sup>70</sup>.

Aquí se aludía al yo parcialmente en términos filosóficos —el *ego cogito* desde Descartes a Husserl había sido un blanco del Institut desde el comienzo<sup>71</sup>—, pero claramente también tenía una significación psicológica. El concepto posterior de Marcuse sobre el «principio de actuación» como el principio de realidad específico de la sociedad occidental estaba enraizado en esta crítica anterior del yo como un instrumento de dominación. En *Eros and Civilization*, no obstante, intentaba bosquejar los contornos de un nuevo principio de realidad, mientras que Horkheimer y Adorno se contentaban con socavar el yo tradicional sin ofrecer una alternativa plenamente desarrollada, una omisión que preocuparía a los adherentes posteriores a la Escuela de Francfort, como Jürgen Habermas<sup>72</sup>.

A pesar de las implicaciones primitivistas de sus argumentos, Horkheimer y Adorno se cuidaron de rechazar todo lo que implicara un retorno a la simplicidad natural. Se censuraba la nostalgia, como hemos visto, cuando ésta aparecía entre críticos culturales conservadores; de igual modo, la nostalgia de la juventud perdida de la humanidad no era realmente el sentimiento dominante en la Escuela de Francfort. Esto se veía con claridad en la complicada discusión de Horkheimer so-

<sup>69</sup> *Idem*, pp. 105-107.

<sup>70</sup> *Idem*, p. 122.

<sup>71</sup> Véase, por ejemplo, MARCUSE, *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. de Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968), pp. 32, 47.

<sup>72</sup> Entrevista con Habermas, en Francfort, marzo de 1969.

bre la relación entre razón y naturaleza en *Eclipse of Reason*. Como se ha observado con frecuencia, el Institut se mostraba altamente crítico frente a lo que pasaba por razón en el mundo moderno. La razón manipulativa, subjetiva, instrumental, afirmaban sus miembros, era la asistente de la dominación tecnológica. Sin objetivos racionales, toda interacción se reducía eventualmente a relaciones de poder. El desencanto del mundo había ido demasiado lejos, y la misma razón había sido despojada de su contenido original.

Al razonar de este modo, por supuesto, Horkheimer y sus colegas no estaban solos en absoluto. En efecto, estaban de acuerdo con una amplia gama de pensadores con quienes raramente coincidían sobre otros temas. Como ha mostrado Fritz Ringer, los «mandarines» académicos de los años de Weimar estaban obsesionados con la racionalización del mundo y sus consecuencias<sup>73</sup>. Max Scheler, por ejemplo, había criticado la dominación racional de la naturaleza ya en 1926<sup>74</sup>. Sentimientos similares fluían de la pluma de otro antagonista, Martin Heidegger, cuya temprana influencia sobre Marcuse ha sido citada a menudo como responsable por el prejuicio antitecnológico supuestamente visible en la obra de su antiguo discípulo<sup>75</sup>. En la década de 1940 escritores conservadores de tradiciones totalmente diferentes también lanzaron violentos ataques contra la racionalidad instrumental y sus efectos. El influyente ensayo «Rationalism in Politics»<sup>76</sup>, de Michael Oakeshott, apareció en el mismo año que *Dialektik der Aufklärung* y *Eclipse of Reason*.

Lo que distanció a la Escuela de Francfort de algunos de estos escritos fue, como hemos dicho, la insis-

<sup>73</sup> FRITZ RINGER, *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., 1969).

<sup>74</sup> MAX SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Leipzig, 1926), pp. 234-235.

<sup>75</sup> Las dos defensas recientes más amplias de esta posición pueden hallarse en ROLF AHLERS, «Is Technology Intrinsically Repressive?», *Continuum* VIII, 1/2 (primavera-verano de 1970), y PAUL PICCONE y ALEXANDER DELFINI, «Marcuse's Heideggerian Marxism», *Telos* 6 (otoño de 1970).

<sup>76</sup> El ensayo está recogido en MICHAEL OAKESHOTT, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Londres, 1962). Oakeshott equiparaba al racionalismo con su variedad instrumental, y así era capaz de escribir: «Esta asimilación de la política a la ingeniería constituye en verdad lo que podría denominarse el mito de la política racionalista» (p. 4).

tencia de sus miembros sobre las variedades de razón, una de las cuales podría evitar el choque con la naturaleza. Lo que distinguía esta concepción de las otras era su negativa a aceptar la posibilidad de que este tipo de razón sustantiva pudiera realizarse inmediatamente en términos sociales. La razón no antagónica era siempre una esperanza, pero cuya existencia, aunque fuera a través de la negación del *statuo quo*, impedía la apoteosis no crítica de la naturaleza. En *Eclipse of Reason*, Horkheimer consagró un capítulo a una demostración de la relación íntima que existía entre los supuestos «retornos» a la naturaleza y la racionalidad instrumental. Aquí el argumento era similar a aquel desarrollado en la discusión de Sade en la *Dialéctica*. Para Horkheimer,

la rebelión del hombre natural —en el sentido de los estragos atrasados de la población— contra el crecimiento de la racionalidad ha fomentado en realidad la formalización de la razón, y ha servido para encadenar antes que para liberar a la naturaleza. Bajo esta luz, podríamos describir al fascismo como una síntesis satánica de razón y naturaleza —el verdadero contrario de esa reconciliación de los dos polos con que ha soñado la filosofía<sup>77</sup>.

Sintomático de esta conexión entre la rebelión de la naturaleza y la dominación era el darwinismo, al menos en su modalidad social. Para Horkheimer, el darwinismo social había invertido el potencial de reconciliación inherente en el enfoque inicial de Darwin sobre la unidad del hombre con la naturaleza. En vez, «el concepto de supervivencia del más apto significaba meramente el traslado de los conceptos de la razón formalizada a la jerga de la historia natural»<sup>78</sup>. Previsiblemente, señalaba al pragmatismo, una de sus invariables *bêtes noires*, como un vástagos del darwinismo<sup>79</sup>. En su artículo sobre Eduard Fuchs ya Benjamin había establecido la relación entre el evolucionismo darwinista y el optimismo super-

<sup>77</sup> *Eclipse of Reason*, pp. 122-123.

<sup>78</sup> *Idem*, p. 125.

<sup>79</sup> *Idem*, p. 123. El libro contiene una amplia crítica de la obra de Sidney Hook y John Dewey.

ficial de los socialistas bernsteinianos<sup>80</sup>. Este tipo de reconciliación de razón y naturaleza, que en realidad reducía la primera a un órgano de la segunda, no era una solución. La regresión a un «naturalismo» anterior a la Ilustración era una falacia obvia con resultados siniestros. «La única forma de auxiliar a la naturaleza —insinuaba Horkheimer— consiste el liberar el pensamiento independiente, aparentemente opuesto a ella»<sup>81</sup>.

«Pensamiento independiente», por supuesto, no quería decir un retorno a nociones premarxistas de especulación totalmente autónoma. En *Eclipse of Reason*, Horkheimer explícitamente rechazaba los intentos de revivir sistemas metafísicos anteriores. El neotomismo, que a fines de la década de 1940 estaba disfrutando de un resurgimiento de interés, sirvió como blanco principal de su ataque. Desestimó la busca neotomista de dogmas absolutos como una tentativa de superar el relativismo por decreto. Ridiculizó como conformista y afirmativo el deseo de sus abogados de convertir las enseñanzas de Aquino no relevantes para el mundo moderno. Para Horkheimer, el neotomismo era fundamentalmente afín al pragmatismo en su olvido de la negación. «El fracaso del tomismo —acusaba— reside en su pronta aquiescencia a propósitos pragmáticos, antes que en su falta de practicabilidad. Cuando una doctrina hipostasia un principio aislado que excluye la negación, está paradójicamente predisponiéndose al conformismo»<sup>82</sup>. El defecto innato del tomismo, como de todos los sistemas positivistas, «reside en formular la identidad de verdad y bondad con realidad»<sup>83</sup>.

Otro intento popular de «pensamiento independiente» surgido después de la guerra fue el movimiento existencialista. Mucho antes de su éxito como novedad, el Institut se había mostrado antagónico frente a pensadores que serían considerados más tarde como sus voceros representativos. La crítica de Adorno a Kierkegaard fue el ataque más amplio, pero ya Horkheimer había escrito

<sup>80</sup> BENJAMIN, «Eduard Fuchs», «Historia y colecciónismo», *Discursos interrumpidos* I, Madrid, 1973.

<sup>81</sup> *Eclipse of Reason*, p. 127.

<sup>82</sup> *Idem*, p. 87.

<sup>83</sup> *Idem*, p. 90.

desfavorablemente sobre Jaspers<sup>84</sup>, y Marcuse, después de incorporarse al Institut, había criticado la obra de Heidegger<sup>85</sup> y también el existentialismo político de Carl Schmitt<sup>86</sup>. Después de la guerra, la exposición más importante del movimiento fue *El Ser y la Nada* de Sartre. Cuando llegó a manos de Horkheimer en 1946, éste escribió a Lowenthal:

Después de haber leído a Sartre estoy profundamente convencido de que es nuestro deber publicar nuestro libro lo antes posible. A pesar de mi resistencia interior, he leído gran parte de Sartre... Este es un nuevo tipo de literatura filosófica de masas... Desde un punto de vista filosófico, el fenómeno más asombroso lo constituye en verdad la reificación ingenua de los conceptos dialécticos... La complejidad y sutileza dialéctica del pensamiento se han convertido en una resplandeciente maquinaria de metal. Palabras como «l'être en soi» y «l'être pour noi» funcionan como una especie de pistones. La manipulación fetichista de categorías aparece incluso en el tipo de impresión, con su enervante e intolerable uso de itálicas. Todos los conceptos son *termini technici* en el sentido literal de la palabra<sup>87</sup>.

En *Eclipse of Reason*, sin embargo, no se mencionaba al existentialismo. La tarea de demolición quedó a cargo del único artículo publicado por Marcuse durante su permanencia en el Departamento de Estado después de la guerra<sup>88</sup>. La evaluación de *El Ser y la Nada* hecha por Marcuse fue apenas menos adversa que la de Horkheimer. En varios aspectos, sus argumentos anticipaban la autocritica del propio Sartre en años poste-

<sup>84</sup> HORKHEIMER, «Bemerkungen zu Jaspers 'Nietzsche'», *ZfS* VI, 2 (1937). En una carta a Lowenthal, fechada el 2 de mayo de 1946, formuló otras observaciones peyorativas sobre Jaspers (colección de Lowenthal).

<sup>85</sup> MARCUSE, *Negations*, p. 41.

<sup>86</sup> *Idem*, pp. 31-42.

<sup>87</sup> Carta de Horkheimer a Lowenthal, 19 de agosto de 1946 (colección de Lowenthal).

<sup>88</sup> MARCUSE, «Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Etre et le néant*», *Philosophie and Phenomenological Research* VIII, 3 (marzo de 1948).

riores<sup>89</sup>. Para Marcuse, Sartre erróneamente había convertido la absurdidad en una condición ontológica, y no histórica. A pesar de sus declaradas intenciones revolucionarias, su política y su filosofía estaban totalmente en contradicción. Al situar la libertad en el *pour-soi* (ser-para-sí, una versión del *fiir-sich* de Hegel) y negar que el *pour-soi* pudiera transformarse en *en-soi* (ser-en-sí, o *ansich*), Sartre separaba la subjetividad de la objetividad en una forma que negaba la reconciliación incluso como una posibilidad utópica. Más aún, al acentuar excesivamente la libertad del sujeto e ignorar las compulsiones producidas por su condición histórica, Sartre se había convertido en un apologista inconsciente del *statuo quo*. Afirmar, como Sartre hacía, que los hombres escogían su destino, incluso si éste era horrible, resultaba monstruoso:

Si la filosofía, en virtud de sus conceptos ontológico-existenciales del hombre o la libertad, fuera capaz de demostrar que el judío perseguido y la víctima del verdugo son y continúan siendo absolutamente libres y dueños de una elección responsable, entonces estos conceptos habrían declinado hasta el nivel de una mera ideología que se ofrece como una justificación más apropiada para los perseguidores y verdugos<sup>90</sup>.

Para Marcuse, todo el proyecto de una filosofía «existencialista» sin una idea a priori de la esencia resultaba imposible. Esto lo demostraba la propia obra de Sartre en contra de sus intenciones: el *pour-soi*, con su libertad perfecta, era una descripción normativa del hombre en su estado genérico, no en su condición empírica. Al absorber la negación en su concepción afirmativa de la naturaleza humana, Sartre había perdido la tensión dialéctica de las filosofías esencialistas. En efecto, su concepto del *pour-soi* como acción constante y autocreación

---

<sup>89</sup> Sartre iba a repudiar gran parte de *El Ser y la Nada* en su *Crítica de la Razón Dialéctica* (París, 1960). La evaluación que Marcuse realizó de esta obra era mucho más favorable; véase el pasaje añadido a la versión alemana de su ensayo sobre *El Ser y la Nada* en *Ética de la revolución*, Madrid, 1970.

<sup>90</sup> MARCUSE, «Existentialism», p. 322.

tenía una función específicamente afirmativa en la sociedad burguesa. «Más allá del lenguaje nihilista del existencialismo —denunciaba Marcuse—, acécha la ideología de la libre competencia, la libre iniciativa y la igualdad de oportunidades»<sup>91</sup>. El sujeto de Sartre, que se asemejaba al yo anarquista de Stirner, estaba en gran medida en la tradición ilustrada de dominación de la naturaleza<sup>92</sup>.

El único elemento de *El Ser y la Nada* al que Marcuse daba su aprobación a regañadientes era la discusión de Sartre sobre la sexualidad. Como ha señalado Paul Robinson<sup>93</sup>, el interés de Marcuse en esta cuestión era una estación de paso hacia su complicación posterior con Freud. Remitía también a argumentos que ya había formulado una década antes en la *Zeitschrift*<sup>94</sup>. Lo que sorprendía a Marcuse en el análisis de Sartre sobre la sexualidad era la «negación de la negación» implícita en el deseo sexual, que llevada al extremo negaba la actividad del *pour-soi*. En la sexualidad, el cuerpo tenía que convertirse en un objeto pasivo, completamente reificado, controlado solamente por el principio de placer antes que por el principio de realidad dominante. Ya en 1937 Marcuse había escrito:

cuando el cuerpo se ha transformado completamente en un objeto, una cosa bella, puede prefigurar una nueva felicidad. Al sufrir la más extremada reificación el hombre triunfa sobre la reificación. El arte del cuerpo hermoso, su relajación y agilidad sin esfuerzo, que puede exhibirse hoy sólo en el circo, el *vaudeville* y el espectáculo de variedades, anuncia la alegría que alcanzarán los hombres al liberarse de lo ideal, una vez que la humanidad, habiéndose convertido en un verdadero sujeto, obtenga el dominio de la materia<sup>95</sup>.

<sup>91</sup> *Idem*, p. 323.

<sup>92</sup> Para un análisis posterior de la alienación de los existencialistas en relación a la naturaleza, véase ALBERT WILLIAM LEVI, «The Concept of Nature», en *The Origins of Modern Consciousness*, ed. por John Weiss (Detroit, 1965), p. 57 y ss.

<sup>93</sup> PAUL ROBINSON, *The Freudian Left* (Nueva York, 1969), página 192 y ss.

<sup>94</sup> MARCUSE, «The Affirmative Character of Culture», *Negations*, p. 116.

<sup>95</sup> *Idem*.

Aunque ya no hablara en términos del «dominio de la materia», Marcuse continuaba sintiendo que la libertad pasiva de la reificación sexual total negaba la reducción existencialista de la libertad a la actividad del agresivo *pour-soi*. Esta, en efecto, ofrecía una mayor penetración en la transformación potencial de la sociedad que los torpes intentos de Sartre para derivar una política radical de su filosofía<sup>96</sup>. La negación del *pour-soi* —que parecía operar conforme a lo que Marcuse llamaría más tarde el «principio de ejecución»<sup>97</sup>—, sugería una especie de reconciliación con la naturaleza, aunque era por supuesto sólo un paso parcial en esa dirección. La reificación completa significaba la negación no sólo de los aspectos dominantes del yo, sino también de los no dominantes. Esta era una realidad que preocupaba a Horkheimer y Adorno en su propio análisis de la reificación del cuerpo en *La dialéctica de la Ilustración*<sup>98</sup>.

Podría argüirse que el temor más acuciante de la Escuela de Francfort en la era de postguerra era justamente la obliteración de esos elementos de subjetividad. Como hemos visto al observar el análisis de la cultura de masas realizado por el Institut y su trabajo empírico sobre las personalidades autoritarias, la existencia de la individualidad genuina iba declinando a un ritmo alarmante. El Institut no deseaba revivir, por supuesto, al viejo individuo burgués con su yo dominante, pero sentía que en ciertos aspectos su reemplazo por hombres-masa manipulados significaba una perdida de libertad. Como había escrito Adorno a Benjamin<sup>99</sup>, el «individuo» era un *urchgangsinstrument*, un instrumento de transición, que no podía ser desestimado como un mito, sino que debía preservarse en cambio en una síntesis superior. El individuo burgués, definido como estaba en oposición a la totalidad, no era plenamente libre. Como

<sup>96</sup> Esto ocurría no sólo en *El Ser y la Nada*, sino también en un artículo separado titulado «Materialisme et révolution», *Les Temps Modernes* I, 1, y I, 2 (1946). En el artículo, Sartre trataba de rechazar las premisas materialistas del marxismo sin dejar por ello de ser un revolucionario.

<sup>97</sup> MARCUSE, *Eros and Civilization*, p. 40 y ss.

<sup>98</sup> *Dialektik der Aufklärung*, pp. 280-281.

<sup>99</sup> BENJAMIN, *Briefe*, vol. II, pp. 681-682.

hemos notado en anteriores ocasiones, el objetivo de una libertad positiva implícitamente apoyado por la Escuela de Francfort se basaba en la unificación de intereses particulares y universales. Pero, por otra parte, la libertad negativa era un momento en la totalidad dialéctica. El sujeto burgués era así libre y esclavo al mismo tiempo. En la identidad forzada del hombre-masa con la totalidad social, sin embargo, no había libertad en absoluto. Al menos la sociedad burguesa primitiva había contenido contradicciones tangibles que preservaban las negaciones de sus tendencias dominantes. Horkheimer, como se recordará, había defendido el egoísmo por su reconocimiento del momento de felicidad individual preservado en la genuina reconciliación de las contradicciones. Marcuse había desarrollado argumentos similares en su defensa limitada de las filosofías hedonistas.

Ahora parecía que la misma existencia de contradicciones, o al menos la conciencia de su existencia, estaba en peligro, aun cuando el capitalismo no hubiera sido reemplazado por el socialismo<sup>100</sup>. En lo que Marcuse haría célebre más tarde como la sociedad «unidimensional», el poder redentor de la negación se hallaba casi totalmente ausente. En su lugar había quedado una parodia cruel del sueño de la libertad positiva. La Ilustración, que había tratado de liberar al hombre, irónicamente había servido para esclavizarlo con medios mucho más eficaces que nunca. Sin un mandato claro para la acción, el único curso abierto para quienes todavía podían escapar al poder embrutecedor de la industria cultural consistía en preservar y cultivar los vestigios de negación que aún quedaban. «La teoría filosófica por sí misma es incapaz de hacer que la tendencia barbarizadora o la perspectiva humanista prevalezcan en el futuro», advertía Horkheimer. «Sin embargo, al hacer justicia a aquellas imágenes a ideas que en determinadas épocas dominaron la realidad a modo de absolutos —por ejemplo, la idea de individuo tal como dominó la era

<sup>100</sup> Los críticos marxistas más ortodoxos de la Escuela de Francfort siempre han señalado la continuación de las contradicciones bajo el capitalismo. Véase, por ejemplo, PAUL MATTICK, «The Limits of Integration», en *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, ed. por Kurt H. Wolff y Barrington Moore, Jr. (Boston, 1967).

burguesa—, y que han sido relegados en el curso de la historia, la filosofía puede funcionar como un correctivo de la historia, por así decir»<sup>101</sup>.

Esta es la tarea que Adorno se propuso en su libro más personal y característico, *Minima Moralia*, escrito a trozos durante toda la década de 1940 y publicado en 1951. Su estilo aforístico, fragmentario, no era accidental: para Adorno la negación y la verdad que ella precariamente preservaba podía expresarse sólo en formas incompletas, vacilantes. Aquí la desconfianza fundamental de la Teoría Crítica frente a la sistematización era llevada a su punto extremo. Ya no era posible hallar la posición del enfoque filosófico en los sistemas arquitectónicos, coherentes, abstractos, como en los días de Hegel, sino más bien en la reflexión privada, subjetiva. En su introducción, Adorno subrayaba el camino recorrido por la filosofía a partir de Hegel, quien en sus momentos más generosos había tolerado los aforismos como «conversación»<sup>102</sup>. Hegel, atacando invariablemente el *für-sich sein* de la subjetividad como inadecuado, había cometido un error fundamental. Había hipostasiado el individuo burgués y la sociedad civil de su día como realidades irreductibles. Esto le permitió conceder tanta atención, como hizo, a la totalidad. Desde su época, no obstante, su vulnerabilidad había sido amplilamente demostrada. A mediados del siglo xx las fuerzas de la totalidad social eran tan grandes que la subjetividad, burguesa o de otro tipo, se hallaba en peligro mortal. «Frente a la unidad totalitaria —escribió Adorno—, que clama por la eliminación de las diferencias directamente como significación (*welche die Ausmerzung der Differenz unmittelbar als Sinn ausschreit*), parte de las fuerzas sociales liberadoras podrían incluso haber convergido en la esfera de lo individual. La Teoría Crítica se demora allí sin mala conciencia»<sup>103</sup>. En suma, como escribió Adorno en uno de sus aforismos citados más a menudo, *Das Ganze ist das Unwahre*<sup>104</sup>, «el todo es lo no verdadero».

Por consiguiente, el grueso de *Minima Moralia* consistía en destilaciones oblicuas de las experiencias del

<sup>101</sup> *Eclipse of Reason*, p. 186.

<sup>102</sup> ADORNO, *Minima Moralia*, p. 10.

<sup>103</sup> *Idem*, p. 13.

<sup>104</sup> *Idem*, p. 80. En el mismo espíritu, escribió: «La tarea del arte hoy consiste en introducir el caso en el orden» (p. 428).

propio Adorno, reflexiones, como decía en el subtítulo del libro, de una «vida dañada». Como en toda la obra de la Escuela de Francfort, trascendía los encasillamientos filosóficos tradicionales, tales como la epistemología o la ética. «La inteligencia —escribió Adorno en otro lugar por la misma época— es una categoría moral. La separación entre sentimiento y entendimiento, que permite al deficiente mental hablar libre y dichosamente, hipostasia la separación, creada históricamente, de los hombres conforme a una función»<sup>105</sup>. La filosofía debía por tanto retornar a su intención original: «la enseñanza de la vida correcta»<sup>106</sup>. Bajo las condiciones presentes, sin embargo, debía quedar como una «ciencia melancólica», antes que alegre, como Nietzsche había ambicionado, a causa de sus posibilidades mínimas de éxito. Sobre todo, debía perturbar antes que consolar: «la astilla en el ojo es la mejor lente de aumento»<sup>107</sup>.

Al final de su esfuerzo, en el último aforismo del libro, Adorno mostraba cuánto se había alejado de una creencia en la posible realización de la esperanza de una reconciliación final. Los términos que escogió emplear eran deliberadamente teológicos. La filosofía puede una vez más volverse responsable, insinuaba, a través del «esfuerzo de considerar todas las cosas en la forma en que ellas se representarían a sí mismas desde el punto de vista de la salvación (*Erlösung*). El conocimiento no tiene otra luz que aquella que arroja la salvación sobre el mundo; todas las otras se agotan en una construcción *post facto* y siguen siendo una parte de la tecnología»<sup>108</sup>. Adorno, no obstante, se abstendía de sugerir que la salvación o la redención podrían alcanzarse efectivamente. En otras palabras, negaba la posibilidad de realizar lo absoluto sin negar al mismo tiempo la realidad de lo finito y contingente. El pensamiento, afirmaba paradójicamente, debía incluir esta imposibilidad en nombre de lo que resultaba efectivamente posible: «Frente al desafío que surge de esta realización, la cuestión de la realidad o irreabilidad de la salvación misma es casi inmaterial»<sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> ADORNO, «Reflexionen», *Aufklärung IV*, 1 (junio de 1951), página 86.

<sup>106</sup> *Minima Moralia*, p. 7. ↗

<sup>107</sup> *Idem*, p. 80.

<sup>108</sup> *Idem*, p. 480.

<sup>109</sup> *Idem*, p. 481.

Poco antes de su muerte, Benjamin había escrito que «nuestra imagen de la felicidad está indisolublemente ligada a la imagen de la redención... Como cada generación que nos ha precedido, hemos sido dotados de un poder mesiánico débil»<sup>110</sup>. En *Minima Moralia* Adorno parecía estar de acuerdo con la conexión entre redención y felicidad, pero negaba a su época incluso un poder mesiánico debilitado. La libertad positiva y la reconciliación genuina que ella prometía, aducía, eran esperanzas perpetuamente utópicas incapaces de realizarse en la tierra. La negación de la negación, ese sueño de la alienación que retorna sobre sí misma y que motivó tanto a Hegel como a Marx, debía permanecer frustrada. La dialéctica, como indicaba el título de uno de sus libros posteriores, sólo podía ser negativa<sup>111</sup>. La manifestación tardía de interés hacia Schopenhauer en Horkheimer confirmaba este giro en el enfoque de la Teoría Crítica. Cuando Horkheimer escribió que «defender lo temporal contra la eternidad implacable es moralidad en sentido schopenhaueriano»<sup>112</sup>, meramente secundaba la observación de Adorno en *Minima Moralia* de que las exigencias de la totalidad no podían cumplirse sin la destrucción de lo finito y contingente.

Al mismo tiempo, por supuesto, la Escuela de Francfort continuaba sosteniendo que las esperanzas utópicas, aunque nunca fueran plenamente realizables, debían conservarse. Paradójicamente, sólo esperanzas semejantes podían impedir qué la historia retornara a la mitología. Como escribió Horkheimer a Lowenthal en 1943 acerca del sentido histórico de los nazis:

Su concepto de la historia se reduce a la veneración de monumentos. No puede existir una historia sin ese elemento utópico que, como usted señala, falta en ellos. El fascismo, por su misma exaltación del pasado, es antihistórico. Las referencias de los nazis a la historia significa sólo que el poderoso debe gobernar y que no hay emancipación de las leyes eternas que guían a la humanidad. Cuando

<sup>110</sup> BENJAMIN, *Illuminations*, p. 256.

<sup>111</sup> ADORNO, *Negative Dialektik* (Francfort, 1966).

<sup>112</sup> HORKHEIMER, «Schopenhauer Today», en *The Critical Spirit*, p. 70.

dicen historia, quieren decir lo exactamente opuesto: mitología<sup>113</sup>.

Al razonar de este modo, la Escuela de Francfort estaba insertándose en una larga línea de pensadores cuyas visiones utópicas eran menos programas para la acción que fuentes de distanciamiento crítico frente al influjo gravitacional de la realidad prevaleciente<sup>114</sup>.

Esta sutil, pero crucial transformación de las intenciones teóricas del Institut durante la década de 1940 fue la razón fundamental de la segunda discontinuidad, ya mencionada. Con el desplazamiento del énfasis del Institut desde la lucha de clases hacia el conflicto entre el hombre y la naturaleza, desapareció la posibilidad de un sujeto histórico capaz de anunciar la era revolucionaria. El imperativo de una *praxis*, parte tan sustancial de lo que podría denominarse el período heroico del Institut, ya no era una parte integral de su pensamiento. La observación de Adorno tantas veces citada y formulada poco antes de su muerte en 1969, de que «cuando construí mi modelo teórico, no podía haber adivinado que la gente trataría de realizarlo con cócteles molotov»<sup>115</sup>, no era el lamento de un hombre que ha calibrado mal las implicaciones prácticas de su pensamiento. Reflejaba, en cambio, una conclusión fundamental de la teoría misma: la negación nunca podría ser verdaderamente negada. Hacia la época de *Minima Moralia*, y quizá antes, Adorno había aceptado la realidad melancólica de que «la filosofía que una vez pareció pasada de moda está viva ahora porque se ha pasado por alto el momento de su realización»<sup>116</sup>.

No estaba claro en absoluto qué tipo de *praxis* perseguir. Como había advertido Horkheimer en *Eclipse of Reason*, la racionalidad no suministraba líneas de orientación para la actividad política. La radicalización de la Teoría Crítica había aumentado su alejamiento de lo que

<sup>113</sup> Carta de Horkheimer a Lowenthal, 2 de diciembre de 1943 (colección de Lowenthal).

<sup>114</sup> Una investigadora reciente de las utopías y de Rousseau, Judith N. Shklar, ha formulado esta observación en *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge, 1969), página 2.

<sup>115</sup> Citado en *Die Süddeutsche Zeitung* (26-27 de abril de 1969), página 10.

<sup>116</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 12.

era generalmente aceptado como una *praxis* radical. Sin embargo, la Escuela de Francfort no retrocedió nunca hacia el liberalismo o el conservadurismo como una alternativa compulsiva. Preservar la no identidad y la negación parecía implicar un pluralismo liberal, pero el Institut desconfiaba de la realidad de los grupos competidores en la sociedad de masas. También en otros aspectos su posición estaba en contradicción con el liberalismo, que era en gran medida un vástago de la Ilustración. El progreso adicional, la dominación técnica de la naturaleza, la tolerancia como un fin en sí, todas las fes liberales, resultaban inaceptables para Horkheimer y sus colegas. Otro tanto ocurría con las premisas irracionales de un conservadurismo burkeano, a pesar del hecho de que algunos de sus exponentes modernos, como Michael Oakeshott, atacaban al racionalismo instrumental con similar fervor. Tampoco resultaban demasiado atractivas las perogrulladas afirmativas de los conservadores hegelianos de derecha, con su creencia en la racionalidad inherente del mundo existente. En efecto, la Teoría Crítica era ahora incapaz de sugerir una *praxis* crítica. La tensión inherente en el concepto de libertad positiva había llegado a ser demasiado poderosa como para que la ignoraran. La unificación de la libertad como razón y como acción que se autorrealiza se había roto. La Escuela de Francfort, siguiendo sus instintos iniciales, sólo podía escoger la razón, incluso en la forma negativa, silenciosa, en que podría hallársela en la pesadilla administrativa del siglo XX. La teoría, parecían decir Horkheimer y los otros, era la única forma de *praxis* todavía accesible a los hombres honestos<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> Los críticos recientes de Adorno han discutido este tema por extenso. Véase, por ejemplo, MANFRED CLEMENZ, «Theorie als Praxis?», *Neue politische Literatur* XIII, 2 (1968).

## E P I L O G O

En la primavera de 1946, Lowenthal envió a Horkheimer algunas noticias estimulantes de Alemania:

Josef Maier (un antiguo estudiante del Institut y marido de Alice Maier, entonces jefe administrativo de la filial neoyorquina) escribió en una carta a su mujer que los mejores estudiantes e intelectuales de Alemania están más interesados en conseguir nuestros escritos que en encontrar alimentos. Y usted sabe lo que esto significa. Creo que todas las universidades desearían tener la *Zeitschrift* si pudieran conseguirla<sup>1</sup>.

La audiencia para la cual la Escuela de Francfort había insistido en escribir durante tanto tiempo estaba empezando a materializarse. Varios meses después de la carta de Maier, varios miembros de la comunidad de Francfort, el Asesor Ministerial, Klingelhöfer; el Rector de la Universidad, Hallstein, y Dean Sauermann, trataron contacto con el Institut para formularle la primera oferta concreta de retornar a la ciudad de su origen<sup>2</sup>.

En aquella época, Horkheimer se mostraba reacio a

---

<sup>1</sup> Carta de Leo Lowenthal a Max Horkheimer, 12 de mayo de 1946 (colección de Lowenthal).

<sup>2</sup> El primer contacto se realizó a través de cartas a Felix Weil y Friedrich Pollock, así lo informó Lowenthal a Horkheimer en una carta fechada el 19 de octubre de 1946 (colección de Lowenthal).

contestar positivamente. Los *Studies in Prejudice* aún no estaban concluidos, y los compromisos del Institut en Estados Unidos eran bastante importantes como para posponer una decisión inmediata. En abril de 1947, sin embargo, hubo señales de que Horkheimer había comenzado a ceder. Si iba a haber un estudio de los efectos de los programas americanos contra el prejuicio sobre los alemanes, escribió a Lowenthal<sup>3</sup>, una filial en Francfort podía ser útil. Más aún, el Institut podría enseñar técnicas científicas sociales americanas a los estudiantes alemanes, combatiendo así la franca inclinación especulativa de los académicos alemanes tradicionales. En esa época no se mencionó la posibilidad de llevar el Institut de nuevo a Francfort. En efecto, todavía en agosto de 1947<sup>4</sup> estaban considerándose posibles asociaciones con universidades en el área de Los Angeles.

En la primavera del año siguiente, Horkheimer realizó su primera visita a Alemania desde su apresurada partida en 1933. Invitado a participar en ceremonias conmemorativas del centenario del Parlamento de Francfort, fue calurosamente recibido como huésped de la ciudad y dio una serie de conferencias en la universidad que fueron muy bien acogidas. La disposición de los funcionarios de Francfort a recobrar parte de la preeminencia intelectual de la ciudad antes de los nazis tentando al Institut para que volviera era considerable. Y finalmente, sus esfuerzos fueron coronados por el éxito. Con el apoyo de los funcionarios de la ocupación americana, incluido el High Commissioner John J. McCloy, la ciudad pudo formular un ofrecimiento que Horkheimer halló imposible rechazar. En septiembre estaba decidido a regresar, y escribió a Klingelhöfer sobre su decisión, que fue rápidamente aceptada. El 13 de julio de 1949 la cátedra eliminada diecisésis años antes fue restaurada, con la ligera diferencia de que ahora era de sociología y filosofía, en vez de filosofía social. Con Horkheimer, por supuesto, llegó el propio Institut con su fundación y su biblioteca. Su nuevo establecimiento, recordaría más tar-

<sup>3</sup> Carta de Horkheimer a Lowenthal, 12 de abril de 1947 (colección de Lowenthal).

<sup>4</sup> En una carta a Paul Lazarsfeld escrita el 4 de agosto de 1947, Horkheimer mencionaba posibilidades en la Universidad de California en Los Angeles, la Universidad de California Meridional y el Occidental College (colección de Lowenthal).

de<sup>5</sup>, no debía entenderse como aceptación de una *Wiedergutmachung* (compensación) de un gobierno arrepentido, ya que nada podía mejorar lo hecho por Alemania. Debía interpretarse, en cambio, como un gesto para honrar a aquellos alemanes que habían resistido a Hitler ayudando a los judíos.

Nuevamente en frente de estudiantes alemanes, la decisión de Horkheimer quedó rápidamente confirmada. «Es asombroso», escribió a Lowenthal en febrero, «lo profundo y duradero de la experiencia (del Institut) creada en las mentes de muchos intelectuales europeos hasta 1933. Esta experiencia no ha sido desacreditada a lo largo de todo el período del Tercer Reich. Ahora es nuestro deber corroborarla y profundizarla en el futuro»<sup>6</sup>. La disposición de los estudiantes despertó en él una respuesta apropiadamente entusiasta. «En los dos meses pasados he trabajado literalmente día y noche», escribió en abril. «La enseñanza es todavía lo más hermoso. No hemos perdido contacto con los estudiantes ni siquiera durante las vacaciones»<sup>7</sup>. El virtuosismo de Horkheimer como conferenciante —Everett Hughes, profesor visitante en Francfort durante aquellos años, lo recuerda como al mejor disertante alemán que haya oído nunca<sup>8</sup>— y su cordialidad personal en los seminarios le ganaron pronto una considerable adhesión estudiantil. Una vez establecidos, Horkheimer y quienes fueron con él nunca lamentaron haber escogido el sendero del retorno que tan pocos emigrados más iban a seguir.

No es difícil comprender por qué Horkheimer vaciló durante varios años antes de dar un paso que tendría tanto éxito. Los hombres raramente se apresuran para regresar a un lugar donde han sufrido el ostracismo y la persecución. Además, durante un tiempo considerable la posición del Institut después de su retorno no estuvo clara; una tentativa de obtener el patrocinio de la UNESCO se hundió finalmente en un mar de venganzas

<sup>5</sup> Entrevista Horkheimer en Motagnola, Suiza, 12 de marzo de 1969.

<sup>6</sup> Carta de Horkheimer a Lowenthal, 18 de febrero de 1950 (colección de Lowenthal).

<sup>7</sup> Carta de Horkheimer a Lowenthal, 8 de abril de 1950 (colección de Lowenthal).

<sup>8</sup> Conversación con Everett Hughes en Cambridge, Mass., 21 de julio de 1971.

personales. Más aún, a pesar del tono altamente crítico de los escritos del Institut sobre Estados Unidos, las experiencias personales de sus miembros habían sido generalmente favorables. Desde Nicholas Murray Butler en 1934<sup>9</sup> hasta John Slawson una década más tarde, el Institut había recibido apoyo y estímulo de una amplia variedad de fuentes americanas. Como muchos otros refugiados, los miembros de la Escuela de Francfort quedaron agradablemente sorprendidos por el número de «hombres de buena voluntad»<sup>10</sup> que encontraron en Estados Unidos. En varios casos, durante la guerra se pusieron de buena gana al servicio del gobierno debido a un sentimiento de solidaridad con la lucha común de Estados Unidos contra Hitler. Como resultado, Horkheimer y los otros sentían una profunda renuencia a cortar sus vínculos con el país que había sido su hogar durante unos quince años. En efecto, Horkheimer aceptó permanecer en Alemania sólo después que se le aseguró que podría retener su ciudadanía naturalizada. Gracias a una legislación especial promovida por McCloy y convertida en ley por el presidente Truman en julio de 1952, se le permitió conservar su ciudadanía americana a pesar de su retorno a su país de origen<sup>11</sup>.

Quizá todavía más afligente que los rigores de otro traslado era la perspectiva de que no todos los miembros del Institut lo acompañarían de regreso a Alemania. Entre ellos, sólo Adorno se sentía realmente ansioso por partir. Años después, explicaría su deseo en estos términos:

La decisión de regresar a Alemania apenas estuvo motivada por simples necesidades subjetivas, por la nostalgia, aunque apenas pueda negar eso. Había también una razón objetiva. El idioma. No mera-

<sup>9</sup> En la primera carta que me escribió, el 22 de noviembre de 1968, Horkheimer aludió a la «gran bondad y comprensión» de Buttler, añadiendo: «Lo encontré por primera vez unas pocas semanas después de mi llegada a Nueva York y nunca olvidaré todo lo que le debo.»

<sup>10</sup> Frase empleada por Pollock durante una conversación en Lugano, marzo de 1969.

<sup>11</sup> Lo mismo ocurrió con Werner Richter. Hay una descripción de la ley en un recorte en el álbum de Horkheimer, que generosamente me permitió consultar durante mi estancia en Montagnola.

mente a causa de que uno no puede expresar tan exactamente lo que quiere decir en un nuevo idioma, con todos los matices y los ritmos del curso de pensamiento, como en el propio. Más bien, la lengua alemana tiene una afinidad electiva especial (*Wahlverwandtschaft*) con la filosofía, y ciertamente con su momento especulativo<sup>12</sup>.

Pollock también deseaba marcharse, principalmente por lealtad a Horkheimer y al Institut, antes que por antipatía a Estados Unidos.

No fue éste el caso, sin embargo, con otros miembros del círculo interior del Institut, especialmente cuando quedó claro que no se les garantizarían puestos como profesores en la universidad. El 8 de febrero de 1946, Lowenthal había escrito a Horkheimer: «Me encuentro en una posición dialéctica curiosa. En 1938 fui el más firme abogado entre quienes aconsejaban la disolución de nuestro marco organizacional. Hoy veo con más claridad que nunca los posibles riesgos.» Pero cuando llegó el momento de implementar este sentimiento partiendo efectivamente hacia Alemania, Lowenthal fue incapaz de comprometerse. Su matrimonio inminente con una americana, la psicóloga Marjorie Fiske, contribuyó ciertamente a su renuencia. En 1949 aceptó un puesto como director de la división de investigación de la Voice of America, poniendo así punto final a una permanencia de veintitrés años con el Institut. Siete años más tarde se incorporaría a la facultad de sociología en el campus de Berkeley de la Universidad de California.

Marcuse, cuya conexión con el Institut había ido debilitándose cada vez más durante la década de 1940, escogió continuar en el Departamento de Estado hasta 1950, cuando retornó a Columbia como catedrático de sociología y asociado principal del Russian Institute. Durante los dos años siguientes realizó también en el Russian Research Center de Harvard las investigaciones que condujeron a su libro *Soviet Marxism*<sup>13</sup>. En 1954 se incorporó al programa de historia de las ideas en Bran-

<sup>12</sup> THEODOR W. ADORNO, «Auf die Frage: Was ist deutsch?», *Stichworte: Kritische Modelle* 2 (Francfort, 1969), p. 110. En otro lugar del artículo Adorno escribió: «En ningún momento durante la emigración renuncié a la esperanza del retorno» (p. 107).

<sup>13</sup> HERBERT MARCUSE, *Soviet Marxism* (Nueva York, 1958).

deis, permaneciendo allí once años, durante los cuales su reputación clandestina, basada en *Eros and Civilization* y *One-dimensional Man*, creció firmemente. En la época en que dejó Waltham, Massachusetts, para ir a la Universidad de California en San Diego, en 1965, estaba a punto de convertirse en un inspirador internacionalmente aclamado de la Nueva Izquierda naciente.

También Otto Kirchheimer continuó trabajando con el gobierno después de la guerra, primero como analista de investigación en la Division of Research for Europe del Departamento de Estado y luego, de 1950 a 1955, como jefe de la rama centroeuropea de la división. Durante los próximos siete años estuvo en la facultad de graduados del viejo competidor del Institut, la New School for Social Research, en Nueva York. En 1951 publicó su voluminoso trabajo *Political Justice*. Al año siguiente se incorporó al departamento de gobierno de Columbia, donde enseñó hasta su muerte en 1965, pocos días después de cumplir los sesenta años. Otros miembros anteriores del Institut también hallaron puestos en universidades americanas: Neumann, en Columbia; Gerhard Meyer, en la Universidad de Chicago, y Massing, en Rutgers, donde también Joseph Maier y M. I. Finley se incorporaron a la facultad. Kurt Mandelbaum, que convirtió su nombre en Martin, llegó finalmente a ser un economista en Manchester, Inglaterra. Henryk Grossmann, como se dijo antes, retornó a Alemania, pero no con el Institut. Fue, en cambio, a la zona soviética, donde pasó varios años infelices en Leipzig hasta su muerte en 1950. También Gurland regresó a Alemania en 1950 a enseñar en la Hochschule für Politik en Berlín, y luego en la Technische Hochschule en Darmstadt.

La carrera de Wittfogel tomó en esta época un giro importante que merece comentarse. En 1947 había establecido el Proyecto de Historia China patrocinado por las universidades de Washington y Columbia y que constituyó el paso final en su alejamiento del Institut. Cuatro años más tarde, en medio de la creciente agitación sobre la supuesta infiltración comunista de instituciones educacionales y gubernamentales, fue citado para comparecer ante el Internal Security Subcommittee del senador Pat McCarran, dependiente del Senate Judiciary Com-

mittee<sup>14</sup>. Más tarde, Wittfogel aseguró que había corrido muy a disgusto suyo y que su testimonio del 7 de agosto de 1951 fue su única contribución a la historia anticomunista de aquellos años<sup>15</sup>. Se mencionó al Institut solamente como el contacto inicial con el Institute of Pacific Relations, cuya infiltración discutió por extenso. Se identificó a Julian Gumperz, citado como miembro del partido en el testimonio de Hede Massing cinco días antes, como el intermediario. La única otra figura periféricamente asociada con el Institut cuyo nombre apareció en las observaciones de Wittfogel fue M. I. Finley, cuya decisión posterior de abandonar Estados Unidos rumbo a Inglaterra estuvo ciertamente influenciada por las repercusiones de las acusaciones de Wittfogel. El desplazamiento de Finley, podría señalarse entre paréntesis, demostró finalmente ser muy acertado, ya que obtuvo una cátedra de Classics en Cambridge a fines de la década de 1960.

Wittfogel también introdujo una nota quejosa en su testimonio cuando afirmó que sus contactos académicos se habían roto cuando se convirtió en anticomunista declarado. Ciertamente no puede haber duda de que sus antiguos colegas del Institut anatemizaron su nueva posición, especialmente debido a sus revelaciones personales sobre lealtades políticas anteriores. Estaban firmemente convencidos de que su cooperación con los cazadores de brujas fue mucho más allá del día frente al Comité de McCarran, a pesar de sus afirmaciones coléricas en contrario. Cualquiera sea la verdad, a partir de entonces Wittfogel se volvió *persona non grata* para la Escuela de Francfort, como para tantos otros académicos de mentalidad liberal en el país. Mientras que Horkheimer quedó desilusionado por las decisiones de ciertos miembros del Institut de permanecer en Estados Unidos, por cierto no lamentó la elección de Wittfogel.

El Institut regresó de este modo a Francfort con un equipo bastante reducido. Su apoyo, sin embargo, fue considerable. En junio de 1949 se hizo circular una petición para urgir su reapertura. La lista de firmantes era altamente impresionante, una indicación de la estima

<sup>14</sup> Actas del Senate Judiciary Committee, 82nd Congress, 1951-1952, vol. III.

<sup>15</sup> Conversación con Wittfogel en Nueva York, 21 de junio de 1971.

que sentían hacia el Institut muchos de sus colegas académicos. Entre los nombres figuraban Gordon Allport, Raymond Aron, G. D. H. Cole, G. P. Gooch, Morris Ginsberg, Eugen Kogan, Paul Lazarsfeld, Robert Lynd, Talcott Parsons, Paul Tillich, Robert MacIver y James T. Shotwell. «La función de la renacida filial de Francfort», decía la petición <sup>16</sup> en una parte, «sería doble: planear y conducir proyectos de investigación, y quizás más importante, instruir a una nueva generación de estudiosos alemanes sobre los modernos desarrollos en las ciencias sociales»<sup>16</sup>. El apoyo financiero vino de distintos lugares. Los McCloy Funds dieron 236.000 marcos, la mitad del total necesario para la reapertura. La Gesellschaft für Sozialforschung, custodia de la dotación del Institut, entregó todo lo que restaba, que ascendía a una tercera parte más, y el resto vino de la ciudad de Francfort y donantes privados. Felix Weil, podría agregarse entre paréntesis, no pudo ya dar su contribución debido a la inflación en la Argentina<sup>17</sup>.

En agosto de 1950, con Adorno como director asistente —cinco años más tarde fue elevado al nivel de Horkheimer como codirector— el Institut comenzó a funcionar en las oficinas del *Kuratorium* sobre el Sennenhofsgarten y en los restos salvados de un edificio bombardeado al costado, que había sido el emplazamiento inicial del Institut<sup>18</sup>. El 14 de noviembre del año siguiente se le dedicó un nuevo edificio en la misma calle no lejos del sitio de su predecesor. Alois Geifer, su arquitecto, diseñó un edificio funcional, sobrio, reminiscente del estilo *Neue Sachlichkeit* del esfuerzo anterior de Franz Röckle. En la ceremonia de inauguración hablaron los distinguidos sociólogos René König y Leopold von Wiese, y también Felix Weil. Apropiadamente, la música que abrió la ceremonia era de Schönberg. El «Café Max», como llegó a ser conocido coloquialmente el Institut entre sus nuevos estudiantes, estaba nuevamente en plena actividad. El nuevo apodo era una referencia no meramente a Max Horkheimer, sino también a la reputación del Institut en la preguerra como el «Café Marx». La eliminación de la «r» simbolizaba el aleja-

<sup>16</sup> La petición figura en la colección de Lowenthal.

<sup>17</sup> Carta de Weil al autor, 30 de marzo de 1971.

<sup>18</sup> La descripción del regreso del Institut está basada en los recortes del álbum de Horkheimer.

miento del radicalismo durante el período americano del Institut. Significativamente, entre sus primeras tareas estuvo la traducción de varios de los *Studies in Prejudice* al alemán. Aunque la *Zeitschrift* no reapareció, el Institut comenzó pronto a publicar una serie de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, cuyo primer volumen fue una *Festchrift* para Horkheimer al cumplir éste los sesenta años<sup>19</sup>.

Durante los primeros años del retorno, Horkheimer estuvo ocupado principalmente con la reorganización del Institut y con cuestiones académicas en la universidad<sup>20</sup>. En 1950 fue electo decano del departamento de filosofía y en noviembre del año siguiente, a la edad de cincuenta y seis años, fue designado rector de la universidad<sup>21</sup>. Werner Richter, quien había sido designado rector de Bonn una semana antes, fue el primer americano naturalizado en llegar a ser jefe de una universidad alemana; Horkheimer fue el segundo. Quizá más simbólico todavía, fue el primer judío que alcanzó ese puesto en la historia de Alemania. En 1952 fue seleccionado para otro término de doce meses. Cuando su período terminó, recibió el Premio Goethe, el más alto honor conferido por la ciudad de Francfort. Siete años más tarde, después de su retiro a Suiza, la ciudad lo hizo ciudadano honorario por el resto de su vida.

Los vínculos de Horkheimer con Estados Unidos, no obstante, continuaron siendo fuertes. La filial neoyorquina del Institut, aunque inactiva durante las dos próximas décadas, se mantuvo, con Alice Maier como encargada. El propio Horkheimer sirvió como consultor extranjero para la Library of Congress, para la cual preparó un *Survey of the Social Sciences in Western Germany*<sup>22</sup>. En 1954 regresó por un breve período a Estados Unidos para convertirse en miembro *part-time* de la facultad en la Universidad de Chicago, a la cual retornó periódicamente durante los cinco años siguien-

<sup>19</sup> *Sociologica I* (Francfort, 1955).

<sup>20</sup> Sus discursos sobre cuestiones académicas se publicaron como HORKHEIMER, «Gegenwärtige Probleme der Universität», *Frankfurter Universitätsreden VIII* (Francfort, 1953).

<sup>21</sup> El discurso rectoral de Horkheimer se tituló «Zum Begriff der Vernunft», *Frankfurter Universitätsreden VII* (Francfort, 1952).

<sup>22</sup> HORKHEIMER, *Survey of the Social Sciences in Western Germany* (Washington, D. C., 1952).

tes. Adorno, sin embargo, permaneció en Francfort y nunca regresó a Estados Unidos después de su corto período con la Hacker Foundation en Los Angeles en 1953. Cuando Horkheimer y Pollock se retiraron en 1958 al pueblo suizo de Montagnola, donde construyeron casas adyacentes dominando el lago Lugano, Adorno asumió la dirección del Institut. Tanto Horkheimer como Pollock continuaron participando activamente en las cuestiones del Institut hasta bien entrada la década de 1960, incluso después de que hombres nuevos, como Rudolf Gunzert, que encabezaba el ala estadística, y Ludwig von Fredeburg, que dirigía su trabajo empírico, comenzaron a hacerse cargo de una parte mayor de los deberes administrativos. Horkheimer también escribía, aunque a un ritmo más lento que antes. Sus ensayos más recientes fueron recogidos, junto con la traducción de *Eclipse of Reason* hecha por Alfred Schmidt, en *Kritik der instrumentellen Vernunft*, que apareció en 1967. Sin embargo, los esfuerzos para persuadirlo de que publicara sus ensayos aparecidos en la *Zeitschrift* fracasaron en un principio. En junio de 1965 escribió una carta a la S. Fischer Verlag explicando su renuencia en términos de las circunstancias diversas bajo las cuales había escrito los ensayos; como resultado, argüía, hoy su contenido podría muy bien ser equivocadamente comprendido<sup>23</sup>. Pero en 1968 cedió finalmente, y la largamente esperada reedición apareció en dos volúmenes titulados *Kritische Theorie*. Su aparición fue uno de los estímulos básicos para el interés en el período anterior de la historia del Institut, entre cuyos resultados figura el presente estudio.

Por ahora no es posible presentar más que esta sinopsis altamente esquemática de la historia del Institut y de sus miembros centrales después de su retorno a Alemania. De igual modo, habrá que esperar a otra oportunidad para un análisis serio de la extensa obra publicada por Adorno desde comienzos de la década de 1950 hasta su muerte, en el verano de 1969<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> La carta, publicada también como carta abierta en la prensa alemana, está incluida en HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, ed. por Alfred Schmidt (Francfort, 1968), vol. II.

<sup>24</sup> Suhrkamp Verlag prepara ahora una edición de las obras de Adorno en veintiún volúmenes. En el momento de escribir esto ya han aparecido el volumen VII, un fragmento publicado póstumamente sobre *Aesthetische Theorie* (Francfort, 1970), y el

Otro tanto ocurre con un análisis de la influyente transmisión de la obra de Marcuse de la Escuela de Francfort a una nueva audiencia americana en la década de 1960<sup>25</sup>. Al limitarnos al período anterior a 1950, lamentablemente debemos omitir la época de mayor impacto del Institut. Hemos escogido en cambio concentrarnos sobre los años de su mayor creatividad, que fueron los vividos durante el exilio en Estados Unidos.

En efecto, podría afirmarse que una de las condiciones de esa fecundidad creativa fue precisamente el aislamiento relativo de la Escuela de Francfort durante aquellos años. Después de su retorno a comienzos de la década de 1950, Horkheimer fue glorificado por una comunidad de Francfort agradecida por la recuperación de al menos un superviviente de la cultura de Weimar. Se rozó con Konrad Adenauer e hizo frecuentes apariciones en radio y televisión y en la prensa<sup>26</sup>. Los días en que podía escribir a Lowenthal que «más allá de nosotros tres o cuatro hay ciertamente otros corazones y otros cerebros que sienten del mismo modo, pero no podemos verlos, y quizás ellos estén impedidos de expresarse a sí mismos»<sup>27</sup> claramente habían acabado.

Con el reconocimiento y la aceptación pública se produjo una gradual erosión de la arista crítica del Institut, que se había visto reforzada por su posición marginal anterior. Comenzó a cristalizar la sensación de una «Escuela de Francfort» distinta, con toda la rigidez inherente que ello implicaba. «El que quiera mantener la fidelidad a Schönberg —había escrito Adorno—, debe ponerse en guardia contra todas las escuelas dodecafonistas»<sup>28</sup>. Ser justos con el espíritu original de la Teo-

---

volumen V, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Francfort, 1971).

<sup>25</sup> Para un tratamiento de esta cuestión, véase PAUL BREINES, «Marcuse and the Left in America», *Antworten auf Herbert Marcuse*, ed. por Jürgen Habermas (Francfort, 1968). He intentado un análisis más amplio de la influencia del Institut en Estados Unidos después de 1950 en «The Frankfurt School en Exile», *Perspectives in American History*, vol. VI (Cambridge, 1972).

<sup>26</sup> El álbum de recortes de Horkheimer contiene muchos artículos sobre sus apariciones en los medios de comunicaciones.

<sup>27</sup> Carta de Horkheimer a Lowenthal, 2 de febrero de 1943 (colección de Lowenthal).

<sup>28</sup> ADORNO, *Prismas*, pp. 179-180.

ría Crítica, argüirían los críticos del Institut<sup>29</sup>, significaba advertir sobre la reificación de la «Escuela de Francfort». Más aún, lo que desalentaba todavía más a los adherentes más jóvenes y radicales del Institut eran las repercusiones ideológicas de este cambio. El espíritu de la guerra fría, que Horkheimer y los otros tanto habían combatido en la década de 1940, comenzó gradualmente a penetrar en sus pronunciamientos en las décadas de 1950 y 1960<sup>30</sup>. Un abismo cada vez más ancho comenzó a separar a Horkheimer y Adorno de Marcuse, cuyas inclinaciones políticas continuaron siendo firmemente de izquierda. No se reconoció públicamente la existencia de la disputa a causa de los vínculos personales que todavía persistían, pero los desacuerdos privados eran profundos. Cuando Marcuse alcanzó la prominencia, no fue como director de una importante universidad americana y acompañado por el jefe de Estado. En efecto, el reconocimiento público de su conexión con la Escuela de Francfort fue mínimo. Sin un vínculo institucional mayor que la condición de miembro de la facultad en un cierto número de universidades americanas, no se vio afectado por la necesidad de presentar una cara «responsable» ante un público expectante. Atribuir la divergencia de Marcuse en relación a sus antiguos colegas solamente, o incluso primariamente, a este factor, sería naturalmente una exageración, pero es probable que no haya carecido de importancia.

Señalar la importancia de la coherencia institucional de la Escuela de Francfort después de 1950 no implica que hubiera carecido de esta coherencia a lo largo de su historia. Como ha notado Edward Shils<sup>31</sup>, uno de los factores claves que promovieron su influencia, al

<sup>29</sup> Véase, por ejemplo, CLAUS GROSSNER, «Frankfurter Schule am Ende», *Die Zeit* (Hamburgo, 12 de mayo de 1970), p. 5.

<sup>30</sup> En 1966, Horkheimer expresó alarma ante la amenaza comunista china diciendo que la advertencia del Kaiser Guillermo II sobre «la amenaza de la raza amarilla debiera hoy ser tomada muy seriamente»; «On the Concept of Freedom», *Diogenes*, 53 (París, 1966). Al año siguiente, apareció durante una celebración de la Semana de Amistad Germano-Americana en la Romerplatz, en Francfort, lo cual indujo a estudiantes contrarios a la guerra en Vietnam a gritar «Horkheimer, Reus» en un esfuerzo para persuadirlo a que se disociara de la política americana. No tuvieron éxito.

<sup>31</sup> EDWARD SHILS, «Tradition, Ecology and Institution in the History of Sociology», *Daedalus* XCIX, 4 (otoño, 1970).

menos cuando se la compara con figuras más aisladas como Karl Mannheim, fue su ininterrumpida continuidad institucional durante casi medio siglo. Horkheimer, pese a toda su declarada antipatía hacia las pedestres tareas de administración, fue un astuto organizador de hombres y un hábil buscador de apoyo financiero. De Pollock, el preparado economista que dirigió los asuntos administrativos del Institut, se dijo sólo parcialmente en broma que era menos adepto a manejar fondos que Horkheimer, el filósofo<sup>32</sup>. Un antiguo asociado, Paul Lazarsfeld, él mismo un «ejecutivo académico» altamente capacitado<sup>33</sup>, ha reconocido la existencia de cualidades semejantes, aunque no tan explícitas, en Horkheimer<sup>34</sup>. La tercera conservación de su identidad colectiva por parte del Institut a través de una serie de dislocaciones sucesivas debe atribuirse en gran medida a la compleja personalidad de Horkheimer, a su poder intelectual e instintos organizativos prácticos. «Usted no tiene una idea —observó Pollock una vez— sobre cuántas cosas en la historia del Institut y los escritos de sus miembros provienen de Horkheimer. Sin él, todos nosotros probablemente hubiéramos evolucionado de un modo diferente»<sup>35</sup>. Cuando la persuasión fallaba, como en los casos de Fromm y Neumann, Horkheimer se mostraba deseoso de ver al oponente intransigente abandonar el Institut, antes que permitir que persistiera una diferencia de opinión prolongada. Paul Massing, al describir la lealtad de otro miembro del Institut hacia Horkheimer, se sintió llevado a citar unas líneas del *Wallenstein* de Schiller, que dicen aproximadamente: «Ya que no me fue dado ser su igual, he decidido amarlo sin límites»<sup>36</sup>. Aunque ciertamente sería injusto reducir

<sup>32</sup> Entrevista con Marcuse en Cambridge, Mass., 18 de junio de 1968.

<sup>33</sup> El término ha sido empleado por Lazarsfeld. Véase su «An Episode in the History of Social Research: A Memoir», en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969), página 286.

<sup>34</sup> Conversación con Lazarsfeld en Nueva York, 3 de enero de 1971.

<sup>35</sup> Entrevista con Pollock en Montagnola, Suiza, 14 de marzo de 1969.

<sup>36</sup> Entrevista con Paul Massing, en Nueva York, 25 de noviembre de 1970.

los otros miembros del círculo interior del Institut a nada más que satélites en torno a Horkheimer, su predominio generalmente no fue puesto en duda. Entre todos sus colegas, sólo Adorno parecía ejercer tanta influencia sobre él como la que recibía a cambio.

Lo que separa al Institut en Estados Unidos del Institut en su segunda encarnación francfortiana no era, pues, su coherencia organizativa como tal. Era más bien el rol que la organización jugaba en la interacción del Institut con su medio intelectual y social. En los Estados Unidos, funcionaba para mantener a Horkheimer y sus colegas aislados en un grado significativo del mundo exterior. Financieramente independiente, al menos en lo que concernía a su obra teórica, e instalado solo en el edificio de 117th Street, el Institut podía continuar produciendo con pocas presiones o interferencias externas. Su calculada decisión de escribir en alemán significaba, entre otras cosas, la imposibilidad de una gran audiencia americana. Aunque en el Institut, en Morningside Heights, se formó un cierto número de estudiosos nacidos en Estados Unidos, no hubo un desarrollo de una «Escuela de Francfort» real en aquellas tierras. La posición marginal del Institut, a pesar de sus conexiones con benefactores tan prestigiosos como la Universidad de Columbia y el American Jewish Committee, quedaba de este modo asegurada.

El precio de esto fue considerable. Aunque permaneciera a menudo en contacto con la facultad regular de Columbia, la Escuela de Francfort se conservó generalmente al margen de la corriente central de la vida académica americana. Esto le permitió formular supuestos, tales como la equiparación de pragmatismo con positivismo, que carecían de validez total. También aisló al Institut de aliados potenciales en la tradición intelectual americana, como George Herbert Mead<sup>37</sup>. Y finalmente, involuntariamente permitió que el público americano se formara opiniones erróneas de su obra basándose en las muestras que se publicaban en inglés.

---

<sup>37</sup> El 13 de noviembre de 1943, Lowenthal escribió a Horkheimer que «si usted examina la *Encyclopedia of Social Sciences*, hallará que (George Herbert) Mead aparentemente fue un filósofo y sociólogo con problemas genuinos». Esta, sin embargo, es la única mención de Mead que he podido localizar en los escritos del Institut. (Colección de Lowenthal.)

Las razones por las cuales el Institut rechazó la asimilación que tantos otros refugiados buscaban ansiosamente son complejas. El Institut, debiera recordarse, estuvo originalmente integrado por hombres cuyos compromisos políticos, aunque en grados diferentes según los casos, los ligaban al radicalismo de Weimar. A pesar de la afiliación partidaria de unos pocos entre sus primeros adherentes, el Institut en su conjunto carecía de vínculos con cualquier organización política regular. Además, desde el principio se mantuvo deliberadamente distante respecto a la jerarquía académica alemana, a pesar de su conexión irregular con la Universidad de Francfort. Y finalmente, aunque sus miembros provenían habitualmente de familias judías asimiladas —aquí Fromm con su formación más ortodoxa era la excepción básica—, eran, sin embargo, judíos cuya marginalidad en la sociedad alemana nunca pudieron superar totalmente. En suma, a diferencia de muchos otros exiliados en Estados Unidos, la Escuela de Francfort ya había tenido algo de grupo marginal antes de verse obligada a abandonar Alemania.

Previsiblemente, el trauma de la toma nazi del poder sirvió para reforzar la posición alienada del Institut. Simbólicamente, en una época u otra muchos de sus miembros se vieron compelidos a utilizar seudónimos: Horkheimer fue «Heinrich Regius»; Adorno, «Hektor Rottweiler»; Benjamin, «Detlef Holz» y «C. Conrad»; Wittfogel, «Klaus Hinrichs» o «Carl Peterson»; Kirchheimer, «Heinrich Seitz»; Massing, «Karl Billinger»; Borkenau, «Fritz Jungmann», y Kurt Mandelbaum, «Kurt Baumann». Hecho más serio todavía, las vidas de varios hombres conectados con el Institut fueron segadas por los nazis. Entre éstos se hallaban Andries Sternheim, Karl Landauer e, indirectamente, Walter Benjamin. Otros, como Wittfogel y Massing, habían visto el interior de los campos de concentración, pero tuvieron la suerte de ser liberados antes de que los campos, y otros lugares como ellos, se convirtieran en centros de exterminio. Hay así pocas razones para cuestionar la fuente de la constante incertidumbre de los miembros del Institut sobre su seguridad durante muchos años después de su emigración a Estados Unidos. Y con esta incertidumbre vino el vuelco del Institut hacia el interior. Todavía

en 1946, Horkheimer podía incluir, en una carta a Lowenthal, la siguiente cita de Edgar Allan Poe:

De idéntica manera, nada puede ser más claro que el que un espíritu *muy* generoso —que sienta *verdaderamente* lo que todos meramente profesan— debe inevitablemente hallarse mal juzgado en cada dirección —sus motivos mal interpretados. Así como la inteligencia extrema sería tomada por fatuidad, el exceso de caballerosidad no podría dejar de considerarse como bajeza en grado extremo: —y así sucesivamente con otras virtudes. En verdad este tema resulta doloroso. Que algunos individuos se han remontado tanto por encima del nivel de su raza, apenas puede discutirse; pero, al mirar retrospectivamente en la historia en busca de huellas de su existencia, debiéramos pasar por alto las biografías de «el bueno y el grande», y a la vez investigar cuidadosamente los breves registros de los miserables que murieron en prisión, en el manicomio o en galeras.

Y a continuación añadía: «Durante los últimos años no he leído ninguna frase más cercana a nuestros propios pensamientos que éstas»<sup>38</sup>.

Después del retorno a Francfort, sin embargo, todo esto había cambiado. Una de las razones que motivaron la decisión había sido el efecto que el Institut podría alcanzar sobre una nueva generación de estudiosos alemanes. Esto significaba una participación mucho mayor en la vida académica normal de la comunidad universitaria en que se hallaba ubicado. En vez de desarrollar un aislamiento relativo, la Escuela de Francfort era ahora una de las corrientes principales del pensamiento filosófico y sociológico alemán. En vez de ser ignorada, su obra teórica era la fuente de una intensa disputa, cuya magnitud, como se mencionó anteriormente, rivalizaba con la *Methodenstreit* (disputa metodológica) que había dividido el pensamiento social alemán medio siglo antes. Sin la barrera lingüística que impidiera la amplia diseminación de las ideas del Institut, su estímulo fue

<sup>38</sup> Carta de Horkheimer a Lowenthal, 17 de julio de 1946 (colección de Lowenthal). Parte de esta cita aparece en HORKHEIMER, *Eclipse of Reason* (Nueva York, 1970), p. 160.

más grande que nunca. Incluso la más conservadora de las ciencias sociales, la historia, fue influenciada por la Teoría Crítica<sup>39</sup>. En el magro paisaje intelectual de la Alemania de postguerra, la Escuela de Francfort sobresalió aún más llamativamente de lo que hubiera podido en condiciones similares a aquellas prevalecientes en Weimar. En síntesis, después de 1950 la canalización institucional de la Escuela de Francfort sirvió como un mediador positivo entre las ideas de sus miembros y la sociedad en general. En vez de la insularidad, suministró una plataforma para la propagación de la Teoría Crítica tal como ésta se había desarrollado en su nuevo contexto.

No es nuestro propósito detenernos en la parcial reintegración del Institut después de su regreso a Francfort, sino más bien subrayar el contraste que esta situación presentaba con su posición de aislamiento durante los años americanos. Sin trazar conexiones innecesariamente directas entre el contenido de la Teoría Crítica y las experiencias de sus creadores, debe observarse no obstante que el énfasis de la Escuela de Francfort sobre la negación, la no identidad y la necesidad, en una frase empleada con frecuencia, *nicht mitzumachen* (de no integrarse), estaban en consonancia con esas experiencias.

Insinuar esto, sin embargo, con el propósito de hacerla descender de su pedestal, sería un ejercicio vano, ya que la Escuela de Francfort aparentemente extrae las mismas conclusiones. *Minima Moralia*, de Adorno, con su reducción de la filosofía a «reflexiones de una vida dañada», expresaba esto inequívocamente. El Institut nunca aceptó la glorificación de Mannheim de la «inteligencia que flota libremente». «La admiración de Mannheim por la antigua inteligencia que según él volaba libremente en el espacio —escribió Adorno—, puede refutarse no sólo con su propio postulado reaccionario del 'arraigo en el ser', sino aún mejor con el hecho de que precisamente la inteligencia que presume de libre vuelo arraiga muy profunda y firmemente en ese ser que hay que transformar y cuya crítica finge hacer aquella inteligencia»<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> HANS MOMMSEN, «Historical Scholarship in Transition: The Situation in the Federal Republic of Germany», *Daedalus*, C, 2 (primavera de 1971), p. 498.

<sup>40</sup> ADORNO, *Prismas*, p. 45.

La celosa preservación por parte del Institut de su posición marginal estaba enraizada en el reconocimiento de que una posición semejante era en algún sentido una precondición para el mantenimiento de una postura verdaderamente crítica en su obra teórica. Esto quería decir, sin embargo, autonomía no sólo de la política normal, el mundo académico y la cultura de masas, sino también de cualquier fuerza social que afirmara encarnar la negación. A diferencia de marxistas más ortodoxos, la Escuela de Francfort nunca sintió que la interacción personal de obreros e intelectuales sería beneficiosa para cualquiera de ellos. Ya en «Teoría crítica y tradicional», en 1937, Horkheimer había negado la conexión necesaria entre la teoría radical y el proletariado, abogando en cambio por una alianza con todas las fuerzas «progresistas» deseosas de «contar la verdad» <sup>41</sup>. En 1951, Adorno había descartado la posibilidad de que cualquier colectividad estuviera de parte de la verdad y había ubicado el residuo de esas fuerzas sociales progresistas en el individuo crítico. En años posteriores, esto condujo a un rechazo de que los estudiantes radicales u otros grupos «negativos» nacientes fueran fuerzas sociales legítimas partidarias del cambio verdadero. Después de 1950, el Institut podía haberse reintegrado, pero no fue con aquellos grupos con cuyos miembros se había identificado en sus etapas anteriores o con sus supuestos sucesores. A pesar de su desdén por las ideas de Mannheim acerca de los intelectuales que flotan libremente, los miembros de la Escuela de Francfort llegaron a parecerse cada vez más a su modelo.

Explicar la obra del Institut solamente en términos de las experiencias personales de extrañamiento sería naturalmente insuficiente. Puesto que si la Escuela de Francfort estaba alienada de su contorno cultural actual, tenía todavía vínculos vitales con una tradición histórica específica. En 1938, Benjamin había escrito: «Los trabajadores del Institut für Sozialforschung convergen en una crítica de la conciencia burguesa. Esta crítica no se produce desde fuera, sino como autocritica» <sup>42</sup>. A pesar del entusiasmo inicial de Horkheimer y sus amigos por

<sup>41</sup> HORKHEIMER, «Traditionelle und kritische Theorie», *ZfS* VI, 2 (1937), p. 269.

<sup>42</sup> WALTER BENJAMIN, «Zeitschrift für Sozialforschung», *Mass und Wert* I, 5 (mayo-junio de 1938), p. 820.

el socialismo, incontrovertiblemente todos ellos eran hijos de familias burguesas. En un cierto sentido compartían los sentimientos antiburgueses de muchos de sus contemporáneos de clase media. No obstante, a pesar de seguir el linaje clásico descrito tan claramente en *Los Buddenbrooks* de Mann —la primera generación hace dinero, la segunda consolida la posición social y la tercera se refugia en el malestar estético— seguían una pauta algo diferente. En sus casos, la iconoclasia intelectual se combinaba con un sentido de responsabilidad social para suceder directamente a la adquisición de la riqueza. Sin la generación intermedia de la respetabilidad social, se veían menos compelidos a afirmar su independencia a través de estilos de vida rebeldes que otros hijos antiburgueses de la burguesía. Evitando las extravagancias de la generación expresionista, cuyo momento en la historia llegó inmediatamente antes que el suyo, Horkheimer y los otros canalizaron todas sus energías críticas hacia el ámbito relativamente impersonal del pensamiento social. Excepto por lo que respecta a la pérdida de una temprana religiosidad por parte de Fromm y Lowenthal, parecen haber escapado a lo que más tarde se denominaría una crisis de identidad. La característica *Wandlung* (transformación) expresionista, claramente expuesta en la obra de Ernst Toller del mismo título, no fue una de las fases que atravesaron. Manteniendo la distancia frente a las absurdidades cotidianas de Weimar y luego de la vida americana, también fueron capaces de evitar la amargura y la bilis que caracterizaban a otros intelectuales de izquierda más próximos a estos fenómenos, como Kurt Tucholsky. A pesar de su marginalidad, a través de todas sus peregrinaciones vivieron en un relativo confort. Benjamin, la figura del Institut cuya vida fue más dañada por el infortunio, podría muy bien haber expresado resentimiento en sus escritos de no haber sido por la estricta disociación entre vida y obra que fue un elemento extraño en su modo de ser<sup>43</sup>. Los otros reaccionaron frente a sus inseguri-

---

<sup>43</sup> Adorno observó esto en uno de sus ensayos sobre Benjamin: «El predominio del espíritu alienaba extremadamente su existencia física e incluso psicológica... Consideraba la calidez animal un tabú; un amigo apenas podía atreverse a poner una mano sobre su hombro»; *Über Walter Benjamin* (Fráncfort, 1970), página 50.

dades aferrándose más fuertemente al estilo de vida de la alta burguesía en que habían estado inmersos desde el nacimiento.

Los miembros del Institut no sólo mantuvieron este estilo de vida, sino que también permanecieron leales en alguna medida a valores culturales comparables. Había, en efecto, ciertas similitudes sorprendentes entre sus actitudes y aquellas de la élite educada alemana cuya fortuna ha rastreado recientemente Fritz Ringer en *The Decline of the German Mandarins*<sup>44</sup>. El Institut, por supuesto, había sido fundado para contrarrestar los efectos de lo que Grünberg había denominado *Mandarinanstalten*<sup>45</sup>. Sin embargo, él y Ringer definían a los «mandarines» muy differently. Para Grünberg, eran los intelectuales técnicos que ponían sus habilidades al servicio del *statu quo*; para Ringer, eran similares a los literatos chinos estudiados por Max Weber: «Una élite cultural y social que debe su posición básicamente a capacidades educacionales, antes que a la riqueza o derechos hereditarios»<sup>46</sup>. A fines del siglo XIX los «mandarines» de Ringer habían alcanzado un efímero ascendiente, durante el período de equilibrio producido por la decadencia de la élite terrateniente y el todavía inconcluso ascenso de la burguesía industrial. Hacia aproximadamente 1890, sin embargo, se sintieron traicionados por el inminente triunfo de la segunda sobre la primera, a medida que el *Industriestaat* (estado industrial) comenzaba a reemplazar al *Agrarstaat* (estado agrario). Como resultado, asumieron una postura rígida y cada vez más defensiva frente al ascenso de la modernidad y la sociedad de masas.

En ciertos aspectos, la Escuela de Francfort podría asimilarse al modelo de Ringer. Como los mandarines y a diferencia de socialistas más ortodoxos, escribieron obras permeadas más por un sentido de pérdida y decadencia que de expectación y esperanza. Compartieron también la antipatía de los mandarines frente a la socie-

<sup>44</sup> FRITZ RINGER, *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., 1969).

<sup>45</sup> CARL GRÜNBERG, «Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M. am 22 Juni 1924», *Frankfurter Universitätsreden*, XX (Francfort, 1924), p. 4.

<sup>46</sup> RINGER, *Decline of the German Mandarins*, p. 5.

dad de masas y los valores positivistas, utilitarios, que ella fomentaba. De igual modo, se opusieron al espíritu de especialización que parecía invadir la vida intelectual moderna. «Lo que realmente los preocupaba —escribió Ringer en una frase que podría fácilmente aplicarse al Institut— no era el aislamiento de las disciplinas *entre sí*, sino la creciente separación, dentro de las disciplinas, entre erudición y un cierto tipo de filosofía»<sup>47</sup>. La desconfianza de la Escuela de Francfort ante la Ilustración fue también un elemento esencial en la defensa que los mandarines hicieron de la *Kultur* alemana tradicional. En el exilio, se vieron a sí mismos como acoyados *Kulturträger* (portadores de cultura), una auto-imagen que los mandarines ciertamente hubieran reconocido. Y finalmente, su actitud inherentemente política, incluso en el período cuando la *praxis* era un imperativo en sus escritos, invita a una comparación con el condescendiente desdén de los mandarines hacia las mezquinas contiendas de la política de interés.

Y, sin embargo, a pesar de estas similitudes, los miembros de la Escuela de Francfort contravienen una categorización simple como mandarines de nuestros días en el exilio. Ante todo, los mandarines de Ringer eran básicamente académicos integrados, los líderes de la élite intelectual establecida. Como hemos observado en muchas ocasiones, el Institut trataba de disociarse de la comunidad universitaria tradicional, cuya presunción y elitismo criticaba severamente. En segundo lugar, la situación histórica de sus valores no era precisamente igual a la de los mandarines. Como observa Ringer, «Los elementos formales más importantes en la herencia cultural de los mandarines eran la crítica kantiana, las teorías del idealismo y la tradición histórica alemana»<sup>48</sup>. La Escuela de Francfort, por otra parte, estaba mucho más próxima en su perspectiva a los hegelianos de izquierda de la década de 1840. Así, a diferencia de muchos de los mandarines, se rehusaban a abogar por un idealismo vulgar como antídoto frente a un materialismo vulgar. Como hemos visto, la Teoría Crítica enraizaba en una superación dialéctica de la dicotomía tradicional entre idealismo y materialismo. Materialismo y positivis-

---

<sup>47</sup> *Idem*, p. 106.

<sup>48</sup> *Idem*, p. 90.

mo no necesariamente son sinónimos, como suponían muchos de los mandarines. En tercer lugar, la defensa hecha por la Escuela de Francfort de valores culturales más antiguos no significó nunca la hipóstasis de esos valores como algo distinto y superior a los intereses materiales. Esta era la separación real que caracterizaba lo que el Institut criticó como «cultura afirmativa». La preocupación del Institut por la felicidad sensual, corpórea, fue raramente compartida por los mandarines, cuyo idealismo tenía una vertiente ascética. Previsiblemente, los mandarines no tenían necesidad del psicoanálisis que Horkheimer y sus colegas deseaban integrar en la Teoría Crítica<sup>49</sup>.

Lo que dio su rasgo distintivo a la crítica de la sociedad moderna realizada por la Escuela de Francfort fue el hecho de que, sin desestimar los valores de los mandarines inmediatamente, Horkheimer y los otros demostraron que la absolutización de estos valores bajo un cierto aspecto conduciría inevitablemente a su traición. Como afirmaba Adorno:

Si la crítica cultural, incluso en sus mejores momentos con Valéry, se alinea con el conservadurismo, es a causa de su adhesión inconsciente a una noción de cultura que, durante la era del capitalismo tardío, apunta a una forma de propiedad, estable e independiente de las fluctuaciones del mercado de valores. Esta idea de cultura afirma su distancia del sistema a fin, por así decir, de ofrecer seguridad universal en medio de una dinámica universal<sup>50</sup>.

Finalmente, la Escuela de Francfort se distinguía de los mandarines por la negativa de sus miembros a buscar panaceas inmediatas para las contradicciones de la sociedad moderna. En vez de sentimentalizar la comunidad y «lo popular», el Institut trataba de exponer los peligros inherentes en tales reconciliaciones prematuras. Tanto la *Volksgemeinschaft* (comunidad popular) nazi como la

<sup>49</sup> Ringer escribió: «He encontrado un solo comentario favorable sobre la obra de Freud en la literatura académica de este período, y fue escrito por el crítico radical Ernst von Aster.» (*Idem*, p. 383.)

<sup>50</sup> ADORNO, *Prismas*, p. 22.

«sociedad unidimensional» de los Estados Unidos de postguerra significaban la eliminación de la subjetividad en nombre de un consenso ideológico e ilegítimo.

En suma, a pesar de lo mucho que los miembros del Institut puedan haber absorbido de la tradición de los mandarines en que nacieron, el impacto de sus tempranos contactos con Freud y, más importante aún, con Marx, conservó su vigor. Ciertamente el rol del Institut en la historia del marxismo del siglo XX fue problemático. A pesar de su abandono final de muchos de los principios esenciales de la teoría marxista —el potencial revolucionario de la clase obrera, la lucha de clases como el motor de la historia<sup>51</sup>, la subestructura económica como el centro de cualquier análisis social—, la Escuela de Francfort prestó un gran servicio al marxismo en sus primeros años. Al ayudarlo a preservar la integridad del impulso libertario de Marx en una época dominada por el stalinismo, Horkheimer y sus colegas jugaron un rol crucial en la recuperación de ese impulso por parte de los radicales postleninistas en los años que siguieron. Al cuestionar persistentemente los supuestos filosóficos de la teoría marxista, elevaron significativamente el nivel de discusión dentro de los círculos marxistas y contribuyeron a hacer de Marx un legítimo objeto de investigación fuera de ellos. Al emplear invariablemente el materialismo histórico como una crítica abierta antes que como un cuerpo de verdades heredadas, ayudaron a restituir vitalidad a lo que amenazaba con convertirse en un dogmatismo esclerosado. Deseoso de abrir nuevos caminos, el Institut hizo posible la fructífera interpenetración de sistema aparentemente tan contradictorios como el psicoanálisis y el marxismo. Finalmente, al aplicar hábilmente argumentos implícitos en Marx a los fenómenos culturales en una forma imaginativa, la Escuela de Francfort ayudó a rescatar la crítica cultural materialista de los literalismos estériles del realismo socialista.

---

<sup>51</sup> Esto no quiere decir que la Escuela de Francfort negara la continuada existencia de la lucha de clases por completo. «La sociedad continúa siendo una lucha de clases, hoy como en el período en que se originó el concepto», escribió Adorno más tarde: «Society», *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*, *Salgarmundi* 10/11 (otoño de 1969-invierno de 1970), p. 149. Ya no era, sin embargo, el punto ~~fundamental~~ de su análisis.

Sin embargo, al final, el Institut presentó una revisión del marxismo tan sustancial que perdió el derecho a incluirse entre sus numerosos vástagos. Al desafiar la existencia real o incluso potencial de un sujeto histórico capaz de implementar una sociedad racional, el Institut arrojó finalmente por la borda una premisa central de la obra de Marx, la unidad de teoría y *praxis*. Los choques que tuvieron sus miembros con la Nueva Izquierda alemana en la década de 1960 eran meramente el desarrollo de esta transformación anterior. Incluso el «Gran Rechazo» de Marcuse parecería a muchos marxistas más ortodoxos una incitación imprecisa y vaga a la acción política, nada más que con una «negación indeterminada» del *statu quo* en la tradición anarquista<sup>52</sup>. En 1962, Lukács expresó su propio desdén y el de otros marxistas hacia la Escuela de Francfort apodándola el «Infierno del Gran Hotel»<sup>53</sup>. A medida que la popularidad de Marcuse crecía, en años posteriores, incluso su variante más radical de la Teoría Crítica serviría como blanco para los ataques de marxistas más ortodoxos. Esto por supuesto no era nuevo en absoluto. Felix Weil, por ejemplo, recuerda un incidente en 1929 en el que algo llevado a cabo por él provocó la réplica de un miembro del comité central del KPD: «Qué lástima, Felix, que nunca te incorporaste al partido. De lo contrario ahora podríamos expulsarte»<sup>54</sup>. (Entre paréntesis, podría agregarse que éstas son las mismas palabras que Kurt Tucholsky oiría en 1932<sup>55</sup>. Lo nuevo era la creciente visibilidad de la Escuela de Francfort después de 1950, que convirtió su materialismo renegado en una amenaza mayor para los marxistas más convencionales y, como resultado, llegó a ser un objeto de mayor desprecio.

Igualmente problemático fue el papel del Institut en la emigración intelectual cuyo impacto colectivo sobre los Estados Unidos fue tan enorme. Sus esfuerzos para ayudar a los refugiados que llegaban a Estados Unidos

<sup>52</sup> Véase, por ejemplo, HANS HEINZ HOLZ, *Utopie und Anarchismus: Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses* (Colonia, 1968), pp. 60 y ss.

<sup>53</sup> En el álbum de recortes de Horkheimer se menciona este comentario una vez.

<sup>54</sup> Citado en una carta de Weil al autor, 31 de enero de 1971.

<sup>55</sup> HAROLD POOR, *Kurt Tucholsky and the Ordeal of Germany, 1914-1955* (Nueva York, 1968), p. 137.

fueron aparentemente sustanciales, aunque sus dimensiones precisas no podrán conocerse hasta tanto el Institut no dé a conocer los nombres de aquellos a quienes efectivamente auxilió. Por sus puertas pasaron aproximadamente cincuenta investigadores más jóvenes que finalmente llegarían a convertirse en profesores americanos<sup>56</sup>, incluidas figuras tan influyentes como Paul Hlangsheim, Hans Gerth y Paul Baran. Su colaboración con otros, como por ejemplo el Berkeley Public Opinion Study Group, indudablemente también tuvo un efecto.

No obstante, el impacto intelectual del Institut debe considerarse como irregular en el mejor de los casos. Ya se ha señalado la influencia considerable de sus estudios empíricos en la década de 1940, y también la de su crítica de la cultura de masas. Pero su obra teórica en general tropezó con oídos sordos. El esfuerzo del Institut para evitar la decadencia de la filosofía hasta una ciencia social positivista careció de éxito real. Esto era en parte un reflejo de la tendencia del Institut a formular sus críticas teóricas en los términos más extremos. «En psicoanálisis —había escrito Adorno—, nada es verdad salvo las exageraciones»<sup>57</sup>. En la Teoría Crítica, a veces parecía como si se estuviera siguiendo el mismo principio. Así, por ejemplo, la crítica de la cultura americana hecha por la Escuela de Francfort a veces parecía sugerir que no había una distinción real entre la coerción nazi y la «industria cultural». En efecto, así afirmarían algunos de sus críticos, la experiencia nazi había sido tan traumática para los miembros del Institut que éstos podían juzgar a la sociedad americana sólo en términos de su potencial fascista<sup>58</sup>. Al aislarse

<sup>56</sup> Esta es la cifra mencionada por Pollock durante una de nuestras conversaciones en Montagnola, marzo de 1969.

<sup>57</sup> ADORNO, *Minima Moralia* (Francfort, 1951), p. 98.

<sup>58</sup> Göran Therborn ha escrito que «comprensiblemente, el fascismo se convirtió en la cabeza de Medusa para la Escuela de Francfort. El resultado fue que la actitud inicial de repulsión se congeló, en vez de evolucionar hacia un análisis científico y una participación en la práctica política revolucionaria»; «Frankfurt Marxism: A Critique», *New Left Review*, 63 (septiembre-octubre de 1970), p. 94. Su crítica procede de la izquierda, pero algunos liberales han señalado también la obsesión del Institut con el fascismo. Véase, por ejemplo, LEON BRAMSON, *The Political Context of Sociology* (Princeton, 1961), p. 129, y DAVID RIESMAN, *Individualism Reconsidered and Other Essays* (Glencoe, III, 1954), p. 477.

de la vida americana en la medida en que lo hicieron, perdieron de vista los factores históricos singulares que hicieron a la sociedad de masas y el capitalismo avanzado americano distintos a sus contrapartidas europeas. El totalitarismo, insistió siempre el Institut, era un vástago del liberalismo, no su contrario, pero en Estados Unidos había una sociedad burguesa, liberal, que resistía la transformación. El Institut nunca exploró con profundidad las causas de esto. Sus miembros puntuaron minuciosamente las similitudes entre Europa y Estados Unidos, pero no las diferencias.

Sugerir esto implica que el contradictorio éxito de la obra teórica del Institut en Estados Unidos fue principalmente su propia responsabilidad. Lo que debe tenerse en cuenta también era la magnitud del desafío de la Escuela de Francfort a la sabiduría convencional del pensamiento social americano. Como he dicho en otro lugar<sup>59</sup>, en la recepción que Estados Unidos prodigó a los refugiados centroeuropeos podía discernirse una paleta selectiva de aceptación. Aunque hubiera algunas excepciones, las acogidas más cálidas se reservaron para aquellos recién llegados cuyo pensamiento más se aproximaba al espíritu *Neue Sachlichkeit* que había prevalecido a mediados del período de Weimar. Ya fuera en arquitectura con la Bauhaus, en filosofía con el círculo de Viena o en sociología con el tipo de investigación cuantitativa de Paul Lazarsfeld, la ética de la objetividad sobria y el progreso tecnológico golpeó una cuerda sensitiva en la vida intelectual americana. El Institut, pese al diseño de su edificio original, se había mostrado crítica frente a la *Neue Sachlichkeit* desde el comienzo<sup>60</sup>. Para Horkheimer y los otros, representaba una correlación estilística de la liquidación de la subjetividad y la superación prematura de las contradicciones en la vida moderna. Aunque sin detenerse ya en el estilo como tal, continuaron censurando a quienes suscribían sus supuestos. En las décadas de 1930 y 1940, sin embargo, iban claramente contra la corriente. No fue hasta más tarde que sus severas críticas sobre las desventajas de la mo-

<sup>59</sup> MARTIN JAY, reseña de *The Intellectual Migration*, ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn, y *The Bauhaus*, de HANS WINGER, en *Commentary*, XXXIX, 3 (marzo de 1970).

<sup>60</sup> HORKHEIMER (Hénrich Regius), *Dämmerung* (Zurich, 1934), página 216.

dernidad comenzaron a cobrar sentido para una audiencia americana. Fue décadas antes de que emergiera la preocupación por temas como la ecología, la racionalidad instrumental y la liberación de la mujer, temas que la Escuela de Francfort había tratado refinadamente una generación antes.

Si el Institut hubiera llegado o no a convertirse en una fuerza fundamental en la vida nacional americana en caso de haber continuado en el país, es un punto discutible. Los miembros que escogieron quedarse ciertamente pensaban que sí<sup>61</sup>. La repentina popularidad de Marcuse en la década de 1960, basada principalmente en escritos cuya dirección general estaba prefigurada en la obra anterior de la Escuela de Francfort, sugiere que podrían muy bien haber estado en lo correcto. Lo que ocurrió en cambio fue que figuras menos importantes en la historia del Institut, como Fromm, Neuman y Wittfogel, conquistaron audiencias impresionantes, mientras que Horkheimer continuó en general siendo un desconocido en los Estados Unidos de postguerra.

La tarea del historiador consiste naturalmente mucho menos en especular acerca de lo que podría haber ocurrido que en tratar de interpretar lo que realmente ocurrió. El Institut fue un elemento único en un acontecimiento sin paralelo en la historia occidental reciente. Fue el único conglomerado interdisciplinario de investigadores, que trabajaron sobre diferentes problemas desde una base teórica común, que se haya reunido en tiempos modernos. Más aún, mientras que el exilio habitualmente va acompañado por la dispersión, el Institut se arregló para continuar unido. Fue además el único representante colectivo de la cultura de Weimar que sobrevivió al exilio y retornó para servir de puente entre el pasado cultural de Alemania y el presente posterior a los nazis. Cuando volvió a establecerse en Francfort, pudo no sólo enseñar técnicas metodológicas aprendidas en Estados Unidos, sino también restaurar una continuidad con el rico legado que Hitler tanto había hecho por eliminar. Habiendo contribuido a traer la cultura alemana a Estados Unidos, contribuyó más tarde a llevarla de regreso a Alemania. Con investigadores como

---

<sup>61</sup> Así me informó Marcuse durante nuestra entrevista en Cambridge, Mass., 18 de junio de 1968.

Jürgen Habermas, Alfred Schmidt (que acaba de ser designado para suceder a Adorno como director del Institut), Oskar Negt y Albrecht Wellmer, su impacto constante promete ser significativo, aun cuando su supervivencia institucional en la década de 1970 parezca amenazada por las muertes de varios de sus líderes más antiguos y por el creciente tumulto radical en sus filas estudiantiles.

Aquí parecería apropiada una tensa metáfora sugerida por la noción hegeliana del espíritu que retorna sobre sí mismo, a no ser por el hecho fundamental de que el verdadero extrañamiento de la Escuela de Francfort no acabó con su regreso geográfico. La reintegración del Institut antes subrayada nunca fue más que un proceso parcial e incompleto. «Escribir poesía después de Auschwitz —escribió Adorno en uno de sus momentos más amargos— es un acto de barbarie»<sup>62</sup>. Escribir teoría social o llevar adelante una investigación científica era más tolerable sólo si se mantenía su impulso crítico, negativo. Ya que, así insistió siempre la Escuela de Francfort, sólo mediante la negativa a celebrar el presente podría preservarse la posibilidad de un futuro en el cual escribir poesía ya no fuera un acto de barbarie.

---

<sup>62</sup> ADORNO, *Prismas*, p. 29.