

**GILDA WALDMAN MITNIK**

# Melancolía y utopía

La reflexión de la Escuela de Frankfurt sobre la crisis de la cultura

UAM - Xochimilco, Agosto 1989.

Publicada en *Cuadernos del GEPAH* No. 6-DNZ (Die Zeitung, UNAM, 2002)

## PRÓLOGO

Una vida colectiva estropeada. La paradoja entre la ideología de la transformación del mundo y la melancolía nutrida por la desesperación y el pesimismo porque la vida no cambia. Gilda Waldman comprende al grupo de la Escuela de Frankfurt de manera cálida con una profunda reflexión sobre las fisuras y la desesperanza que comparten los pensadores del Instituto de Investigación Social; sufrieron el desarraigo provocado por la migración y de pronto se encontraron en un nuevo mundo reificado, el sujeto escindido por la automatización de la cultura administrada. Un grupo que vivenció el desencanto de la tendencia histórica hacia la revolución social cuando de repente irrumpió la barbarie. Los filósofos, judíos, huyeron del nazismo y asimilaron una lengua que habla para verificar o refutar juicios con base en la experiencia empírica. Gilda Waldman comprende con empatía la condición de duelo por el exilio, la soledad en un medio colectivo, y la marginación teórica y científica de los pensadores de la Escuela de Frankfurt.

Waldman muestra cómo la visión del mundo del grupo está nutrida con la esencia del Talmud, e incorpora la teoría psicoanalítica de Freud a la interpretación de Marx de la historia política y económica para comprender lo oculto, lo latente y la esencia escondidos bajo la superficie de lo manifiesto y aparente.

La brillante tesis de la autora es que la crisis de la sociedad produjo desencanto y desilusión a la Escuela de Frankfurt. De la tristeza surgió la fuente para entender el drama de una existencia paralizada, sin libertad.

Gilda Waldman supone que la génesis de la Teoría Crítica surgió del desgarramiento de la vida humillada por las fuerzas coercitivas del poder autoritario.

Con un análisis nostálgico nos revela, en un hermoso estilo ensayístico, las vicisitudes sociales y políticas, los ensayos críticos y la dimensión de identidad de la ilustre Escuela de Frankfurt que buscó la mirada del arte para la liberación humana.

GUILLERMO DELAHANTY

## INTRODUCCIÓN

T. W. Adorno y Max Horkheimer escribían en *La dialéctica del Iluminismo*: "Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie".

El mismo Adorno escribía posteriormente en *Crítica cultural y sociedad*: "Frente a la decadencia de Occidente no está, como instancia salvadora, la resurrección de la cultura, sino la utopía, que yace, silenciosa e interrogante, en la imagen misma de lo que se hunde".

Ambos pensamientos reflejan, expresan y sintetizan -en un arco que se mueve en una tensión constante entre el desgarramiento y la esperanza- el núcleo fundamental de uno de los más lúcidos pensamientos del siglo XX en torno a uno de los acuciantes problemas de nuestro presente histórico: la crisis de la cultura burguesa. Temática que recorre

todo este siglo -desde Nietzsche hasta Ortega y Gasset, desde Husserl a Freud, desde Ibsen a Sartre y Camus, desde Thomas Mann a Beckett- este problema ha inquietado a las más vigorosas conciencias de nuestro siglo, y continúa siendo hoy, en los albores del siglo XXI, una fuente de preocupación y reflexión en el convulso mundo en el cual vivimos.

Retomar la reflexión sobre la crisis de la cultura implica, en primera instancia, ubicarse en la realidad actual: la realidad de una crisis cuyo significado esencial consiste en ser una transformación cualitativa radical con respecto a la sociedad burguesa liberal del pasado. Esta crisis global abarca todas las dimensiones de la vida en sociedad, y, probablemente por primera vez en la historia, adquiere un carácter mundial que se manifiesta en cada espacio geográfico y político, aunque indudablemente de manera distinta

en cada uno de los mismos. La crisis hace efectivas las más descabelladas fantasías de la ciencia-ficción; somete el destino del hombre a oráculos electrónicos y lo priva del control sobre su presente y su futuro. Hoy como nunca se evidencia que la existencia del hombre contemporáneo carece de sentido lógico, y que, como bien lo señala la literatura del siglo XX los grandes personajes de nuestra era son el solitario, el vagabundo, el exiliado y el marginal. Muestra la irracionalidad apocalíptica que puede alcanzar la capacidad de creación-destrucción del hombre, mientras se ponen al servicio de la guerra los avances más notables de la ciencia; se destruyen excedentes alimenticios, y el 75% de la humanidad padece hambre. La tortura es ya un fenómeno casi cotidiano en tanto que la vida y los derechos humanos parecen ahora un espejismo. El hombre alcanza la Luna, pero aumenta la inseguridad con respecto a su propio porvenir. La crisis borra los límites entre la realidad y el absurdo. La inestabilidad e incertidumbre se transforman en los rasgos característicos de la tormentosa escena contemporánea, y los fundamentos mismos de la existencia del hombre sobre el planeta están en juego (1).

El mundo orwelliano ha cesado de ser una ficción literaria. La paradoja del absurdo de aquella sociedad regida por consignas tales como "La guerra es la paz", y "La ignorancia es la fuerza", es también la parado-

ja de nuestro mundo presente. El absurdo letrero que recibía a los judíos en los campos de concentración: "El trabajo os hará libres", se repetía, a su manera, en el centro de torturas "Libertad" en Uruguay. Hace poco se leía en el periódico, en relación con el reciente descubrimiento de los desaparecidos en Argentina: "Una radioemisora... transmitió las exhumaciones realizadas en Magdalena, tal como si se tratara de un partido de fútbol" (2). La pérdida de la memoria del pasado y la reconstrucción falaz e irreal de la historia es ya un hecho cotidiano e incuestionable. El ahora ex presidente norteamericano Reagan hablaba de la necesidad de iniciar "guerras santas" contra el enemigo, y ciertos experimentos llevan todavía el nombre de caricaturas infantiles. La industria de la conciencia vuelve inocente la ferocidad de la guerra y el asesinato de periodistas es transmitido por televisión. La posibilidad de la guerra atómica comienza a ser un tema constante en los discursos y declaraciones de los actuales líderes mundiales, para acostumbrarnos a no otorgarle el carácter terrorífico que ello tiene. Cuando se comienza a experimentar con la fabricación de alimentos para el "día siguiente" al desastre nuclear, ¿cómo no pensar que se está pisoteando la lógica y la razón del hombre?

Auschwitz e Hiroshima sacudieron la conciencia de la Humanidad. Nunca hasta entonces el asesinato masivo había excluido la pasión o carecido de una causa legítima. Hoy Auschwitz e Hiroshima continúan, y han sido hasta superados. La muerte ha perdido su significado como experiencia trascendente, lo cual se traduce en una parálisis emocional y en un distanciamiento con respecto a la realidad que aniquilan la capacidad del hombre para asombrarse o conmoverse. No solamente el asesinato masivo como "política de paz" o el cómputo de millares de cadáveres contabilizados como meras estadísticas en el marco de la intolerancia absoluta a la diversidad, sino también, la bomba de neutrones, el "rayo de la muerte" capaz de destruir a distancia ejércitos y poblaciones, los procedimientos electrónicos y químicos que accionan el poder de la mente con el fin de aniquilar por medio de la telepatía y la manipulación del cerebro los blancos enemigos (3), la nuclearización del espacio, etc. (todo ello justificado en términos de su valor como la "mejor esperanza para el futuro de la humanidad", como lo afirmara recientemente el Ministro de Defensa norteamericano) concretizan la experiencia de lo impensable, diluyen las fronteras entre lo real y lo irreal, y proyectan como factible la posibilidad de una autodestrucción colectiva. La crisis actual hace revivir, imperceptiblemente, la atmósfera de terror e incertidumbre de los años treinta, aunque hoy,

siendo indefiniblemente más sutil, sea mucho más peligrosa. Ya no se trata solamente de una expansión militarista en búsqueda del "espacio vital", sino de la posibilidad real de vivir en cualquier momento "el día después" de la última guerra de la humanidad.

Vivimos hoy una profunda transformación histórico-social, cuyo eje corresponde a un nuevo modelo de acumulación y reproducción acelerada del capital. Dicho modelo se sustenta sobre dos pivotes fundamentales. En primer término, un proceso de transnacionalización que fortalece las tendencias hacia la formación de una economía y un mercado globales, concentrando y centralizando el capital en un reducido número de empresas altamente diversificadas. Este proceso de transnacionalización -que corresponde a la propia lógica y dinámica del capitalismo, y que abarca también las relaciones políticas, sociales, ideológicas y culturales- configura un orden económico mundial que agudiza los desequilibrios y contradicciones entre las economías centrales y las periféricas, en el marco de una división internacional del trabajo que incrementa la integración de las primeras a una economía cada vez más transnacionalizada.

En segundo término, hay que destacar la apertura hacia una nueva fase de la investigación científica y su aplicación tecnológica: ambas están ligadas estructuralmente al aparato productivo, tanto en la medida en que constituyen un factor fundamental para la maximización de las ganancias, como asimismo en cuanto que la aceleración tecnológica incrementa la productividad del trabajo. A través de las innovaciones en campos tales como la cibernética, la biotecnología, la ingeniería genética, la investigación espacial, la energía nuclear, y en especial, la informática y la electrónica, se modifican aceleradamente las formas de existencia, las relaciones sociales, y aún el destino del hombre. Recuérdese, por ejemplo, que en 1982 la revista *Time*, ya fuese como ironía o apunte certero de un futuro a la vuelta de la esquina, nombró a un robot como el "hombre del año". Hoy contamos ya con robots capaces de construir máquinas, de inteligencia similar a la del hombre, y que poseen movilidad, visión, reconocimiento de la voz, tacto y olfato. Noticias más recientes nos advierten de la existencia de un robot capaz de realizar operaciones de microcirugía, de construir un avión, y aun de auto-reproducirse; el próximo paso serán los robots capaces de cualquier programación humana (4), o las microcomputadoras capaces de hacer ver a los ciegos, de hacer oír a los sordos y de hacer pensar a los débiles mentales (5).

El costo social de esta transformación estructural cualitativa del capitalismo es alto; una nueva división del trabajo, la rebaja real

## NOTAS

- (1) "La revista londinense *The New Statesman* reveló que el gobierno de M. Thatcher había considerado, seguramente en contacto con Washington, la "opción" de un ataque nuclear contra la ciudad argentina de Córdoba, durante la guerra de las Malvinas", *Uno más Uno*, 27 de agosto de 1984.  
"En 1954, el Pentágono planeó un ataque nuclear contra las fuerzas vietnamitas que luchaban contra los franceses en Den Bien Pu y en 1966, proyectó la creación de una cortina de polvo radioactivo a lo largo de Vietnam del Sur para eliminar a los insurgentes del Vietcong. En Virginia funciona un laboratorio del Pentágono para planificar la guerra nuclear. En mayo del presente año, la fuerza aérea norteamericana ensayó una tercera guerra mundial en Dakota del Sur, de manera tal que "quedaron armas atómicas para otra guerra nuclear", *Uno más Uno*, 27 de agosto de 1984.  
"El ex presidente Richard Nixon dijo que en cuatro oportunidades durante su presidencia había considerado seriamente utilizar la bomba atómica: en Vietnam, en Oriente Cercano, en China y en Pakistán, de acuerdo con una entrevista que publicó la revista *Time*", *Uno más Uno*, 23 de julio de 1985.
- (2) *Uno más Uno*, 8 de enero de 1984.
- (3) *Uno más Uno*, 10 de agosto de 1981. Otra noticia confirma esto último: "Revelan tres libros que el ejército de los Estados Unidos intenta aplicar la parapsicología para fines bélicos". *Uno más Uno*, 12 de enero de 1984.
- (4) *Uno más Uno*, 22 de mayo de 1984.

de los salarios en favor de un aumento en la tasa de explotación y de expansión desenfrenada del capital, la quiebra acelerada de pequeñas y medianas empresas en favor de la concentración monopólica, la descalificación de millones de trabajadores, el creciente desempleo por efecto de las innovaciones tecnológicas, la creación de un nuevo consumismo electrónico, el descontento social, la violencia, etcétera.

Pero también su costo político es alto: llevar al extremo la crisis de legitimidad de la democracia burguesa como organización de la vida política en Occidente, tornando evidentes la inoperancia y la carencia de sentido de las formas y contenidos políticos de sus instituciones. El proyecto político del capitalismo en su fase transnacional, al exigir como condición fundamental de la acumulación la estabilidad y el orden a expensas de las libertades y garantías democráticas, supone la desmovilización y despolitización de la sociedad civil, en aras de un reforzamiento autoritario del Estado a través de todo un aparato burocrático-tecnocrático, fundamentado en la capacidad de la racionalidad científica para resolver la complejidad de los problemas actuales. Al legitimarse el consenso autoritario, pierden significado dentro de la sociedad civil los procesos políticos tradicionales, se excluyen las posibilidades de diálogo con las bases sociales, y se anula la autenticidad de la representación democrática. La inseguridad en

el empleo, el descontento social, el debilitamiento de la combatividad obrera, el abstencionismo y la indiferencia política refuerzan la derechización en la psicología y el comportamiento de las clases medias, y también justifican el autoritarismo, la exaltación de los sentimientos nacionales, la xenofobia y el racismo.

De igual manera, estamos en presencia de la bancarrota de la *Weltanschauung* burguesa, es decir, de todo el proyecto de cultura occidental surgido de acuerdo a la organización del capitalismo. Vivimos hoy el momento en que "los antiguos dioses murieron y los nuevos se mezclan entre sí" (6) sin encontrar aún un sendero definido, sin descifrar con claridad hacia dónde nos dirigimos y por qué.

Ha sido justamente la inquietud por comprender este problema -frecuentemente puesto sobre el tapete de la discusión al tratar de analizar la crisis contemporánea y pocas veces aprehensible en su total diversidad- lo que nos ha llevado a profundizar en el estudio de la Escuela de Frankfurt.

Varios fueron los motivos que nos llevaron a emprender esta tarea. En primer término, el análisis de la Escuela de Frankfurt, la paradoja de por qué la cultura, pudiendo alcanzar las más altas cimas de libertad se hunde en una barbarie cada vez mayor, conserva la plena actualidad de sus interrogantes. En segundo lugar, su interpretación permite desentrañar los principales rasgos y tenden-

cias que asume el "espíritu de los tiempos" hoy en día, constituyendo una fuente de respuestas para nuestros propios enigmas. En tercer término, la Escuela de Frankfurt, fue, con voz de desencanto y melancolía, la más poderosa y violenta crítica de la brutal deshumanización en que culminaron el pensamiento y la sociedad burguesa. Y por último, porque del tono desolado de la crítica emanaba la utopía de un mundo cualitativamente distinto, lo que abría la esperanza de superación de la dramática realidad presente.

El pensamiento de la Escuela de Frankfurt es extraordinariamente rico y complejo. Filosofía, psicoanálisis, literatura, sociología, música, economía, etc., fueron enfoques que se complementaron, articulados por un vocabulario común y por una actitud intelectual compartida en torno a una misma intención: analizar críticamente la sociedad contemporánea. Nos hemos limitado, fundamentalmente a profundizar en la obra de sus figuras más importantes: Max Horkheimer y T. W. Adorno. De manera complementaria, hemos incluido cierta parte de la obra de Herbert Marcuse, especialmente la que fue escrita cuando sus lazos con los autores antes mencionados eran aún cercanos.

Somos absolutamente conscientes de las limitaciones que este trabajo presenta. También somos absolutamente responsables de las mismas.

## CAPÍTULO I

### El pensamiento de la Escuela de Frankfurt: la reflexión de "quienes tuvieron la vida dañada"

*"Para quien ya no tiene patria, el escribir se transforma en un lugar donde vivir".*

T. W. Adorno

Si la historia del siglo XX ha oscilado entre el desencanto y la esperanza, también todo pensamiento social lúcido ha fluctuado entre el desaliento, al observar, vivir e intentar comprender un mundo que inobjetablemente arrastra consigo una cauda de violencia y destrucción, y la esperanza -mantenida a riesgo de caer en un total pesimismo nihilista- en un futuro histórico que supere la desventura presente en la tormentosa escena contemporánea.

Dentro de esta perspectiva se sitúa el pensamiento de lo que hoy se conoce como la Escuela de Frankfurt: en la tensión constante entre la condena a las cadenas del hoy y la respuesta iluminadora de la utopía, entre la interpretación crítica del presente y el anhelo de un mundo distinto en el cual "el horror terrenal no posea la última palabra" (7).

Melancolía, desilusión y escepticismo son ciertamente, rasgos que definen el pensamiento de la Escuela de Frankfurt. No podría ser de otro modo. Ligada íntimamente a la historia europea del siglo XX, su trayectoria intelectual está marcada por el desmembramiento acelerado y patético de una época, por el debilitamiento de las fuerzas sociales que encarnaban la esperanza en un cambio revolucionario, y por el advenimiento de un mundo en el cual coincidían la irrupción del fascismo y los procesos de Moscú. Inmersa en la desintegración de una estructura económica y política sobre la cual se sustentaba toda la *Weltanschauung* burguesa, la "biografía colectiva" de sus miembros atravesó por los acontecimientos centrales de una época que, en rápido proceso de transformación, asumía como única predicción, la incertidumbre del futuro. Testigos y actores de una matriz histórica y cultural en colapso, las vidas y experiencias de sus integrantes reflejaron, real y simbólicamente, el

destino de los grandes protagonistas anónimos de la historia de nuestro siglo: "...el refugiado, el exiliado, el prisionero de guerra, el desalojado..." (8).

#### NOTAS

- (5) *Excelsior*, 10 de mayo de 1984.  
No podemos dejar de citar irónicamente en este punto un comentario de Karl Krauss recogido por Ernest Fisher: "Nosotros vivimos en una época en la que las máquinas se hacen cada vez más complicadas y los cerebros cada vez más primitivos". Cfr.: Fisher, Ernest. *Literatura y crisis de la civilización europea: Karl Krauss, Robert Musil, Franz Kafka*, Barcelona, Ed. Icaria, 1977, p. 27.
- (6) Slochower, Harry, *Ideología y literatura entre las dos guerras mundiales*, (1945) México, Ed. ERA, 1971, p. 73.
- (7) Prólogo de Max Horkheimer al libro de Jay, Martín. *La imaginación dialéctica*, (1973), Madrid, Ed. Taurus, 1974, p. 10.
- (8) Thomson, David. *Historia Mundial de 1914 a 1968*, (1954) México, Breviarios del FCE, 1970, p. 203.

La reflexión de la Escuela de Frankfurt, surgida en medio de un mundo quebrado e incomprensible ya que para la razón humana, en el cual el caos revelaba el secreto de la mentira de la estabilidad aparente del orden social anterior, fue la expresión de la creciente decadencia de una época en la cual se extinguían esperanzas y promesas. Pero también fue la respuesta interpretativa a una realidad que tornaba irreconocibles todos los parámetros espirituales y políticos que había configurado la historia cultural de Occidente en los últimos tres siglos. Marcada por una profunda preocupación cultural humanista y por un claro tono ético, dicha reflexión fue también la más severa condena de toda la concepción antropológico-filosófico burguesa que demostraba, a mediados del siglo XX, su vulnerabilidad. La Escuela de Frankfurt fue, en un mundo desmoronado y condenado al silencio, la voz casi inaudible de una conciencia crítica dispuesta a comprender, examinar, calibrar y confrontar la dramática paradoja con que la historia había marcado nuestro siglo\*: la contradicción entre el alcance inconmensurable del poder del hombre y la clausura de casi todas las alternativas de libertad y progreso a que ese poder podría conducir.

La Primera Guerra Mundial marcó el inicio del siglo XX. Esta guerra que, en palabras de Freud, “derriba, con ciega cólera, cuanto le sale al paso, como si después de ella no hubiera ya de existir futuro alguno ni paz entre los hombres” (9) fue la de mayor alcance, más concentrada intensidad y más incalculable destrucción de todas las guerras hasta entonces conocidas. La guerra hizo añicos la estabilidad social europea; quebró la estructura económica sustentada sobre el libre cambio y la estructura política regida por el liberalismo, y destruyó las ilusiones y la fe en toda seguridad, certidumbre o verdad propias del mundo anterior. En un tono que daba la pauta de lo que sería la historia futura, escribía Romain Rolland en 1918:

En ese año, todo amenazaba ruina, nada estaba seguro, la vida no tenía mañana. Al día siguiente, el abismo podía abrirse de nuevo: guerra, guerras intestinas y exteriores. Nada a qué aferrarse, sino vivir al día. La experiencia de todos aquellos años había echado

por tierra la autoridad de todos los hombres y de todos los libros respetados por la generación anterior... Su esperanza había sido emponzoñada. (10)

Después de la Primera Guerra Mundial, el mundo ya no volvió a ser el mismo. En una total redefinición de las relaciones entre lo económico y político, el capitalismo atravesó por una fase de reestructuración iniciada desde el último cuarto del siglo XIX, a partir del momento en que se gestaba en Europa un nuevo modelo de acumulación económica que exigía un nuevo estilo de articulación política. En su avance inexorable hacia nuevas formas de acumulación, la lógica del desarrollo capitalista requería la concentración creciente del capital, la expansión de las grandes empresas mediante la incorporación de las que no habían podido mantenerse en la competencia, y la superación de todos los mecanismos económicos de tipo liberal que, desde los inicios del capitalismo industrial, habían regido el mercado. De igual manera, desde el punto de vista político, dicha lógica demandaba tanto una intervención creciente de Estado en la economía, como una mayor complejidad de las funciones estatales y un fortalecimiento de sus atribuciones políticas, económicas y sociales. Por otra parte, ante la aparición de una sociedad de masas, las instituciones y mecanismos liberales revelaban su insuficiencia, y con el notable desarrollo organizativo de la clase obrera (cuya presencia había sido tan importante en las oleadas revolucionarias de la posguerra, especialmente en Alemania, Italia y Hungría) se incorporaban nuevas inquietudes democráticas a la estructura política y al pensamiento liberal. Esto se tradujo en la disminución del papel de las instituciones parlamentarias como espacio de dirección política, en la obsolescencia de las instituciones democrático-liberales para conjugar los intereses sociales en pugna, y en la necesidad de una reorganización estatal en términos de un reforzamiento autoritario - burocrático. La burocratización como forma de dominio, y la centralización ligada a ella, se convirtieron a partir del fin de la Primera Guerra Mundial en exigencias imprescindibles de la estabilización y reestructuración capitalista. La nueva faz del Estado burgués posliberal se caracterizó, así, por el intervencionismo y el asistencialismo económico y social; estos procesos, si bien fueron impulsados desde finales del siglo pasado, se aceleraron en este siglo fomentados en un primer momento por necesidades de la guerra, pero fundamentalmente por la necesidad de rescatar al capitalismo de la depresión y por el papel estratégico que asumía la política fiscal como factor determinante de los patrones de inversión. En especial después de la crisis del 29:

...el fracaso de los mecanismos de autorregulación de la teoría económica clásica indujo a confiar en los gobiernos nacionales como instrumento de la seguridad económica de sus ciudadanos. Aumentó la aceptación de la intervención estatal, y las dudas acerca de las ventajas de los sistemas de economía liberal a escala nacional se vieron alentadas por el colapso de la economía liberal en el mundo. (11)

Pero también la realidad del siglo XX en el mundo capitalista cambiaba desde otro ángulo; bajo el impulso del desarrollo científico y de las innovaciones tecnológicas, se reorganizaban los procesos de producción, se planificaban los métodos de trabajo, se abrían nuevos mercados y se modificaban los hábitos sociales. La aplicación de la electricidad a la vida cotidiana, la fabricación masiva de automóviles (lo que ampliaba el espacio para el uso del petróleo, el caucho, el plástico, etc., los cuales encontrarían posteriormente una multiplicidad de usos), la radiotelefonía, el cine, etc., ensanchaban la perspectiva del mundo y sentaban las bases para alcanzar una nueva visión de éste. En el siglo XX comenzaban a vislumbrarse el amanecer de una nueva forma de existencia social, que alteraba radicalmente las dimensiones del tiempo y espacio, la cosmovisión burguesa clásica, y la propia imagen del hombre frente a sí mismo.

El panorama intelectual a principios del siglo XX se debatía entre el positivismo, tendiente a examinar la conducta humana en términos analógicos al examen que de los fenómenos naturales hacían las ciencias de este tipo, y el inicio de un nuevo sistema de reflexión —influido en lo esencial por la percepción de la crisis inminente de la sociedad— caracterizado por el interés en el problema del inconsciente y por el intento de ir más allá de los símbolos aparentes y convencionales de la conducta humana, para desentrañar el “revés de la trama” de las formas de relación social y de sus formas de explicación. La reivindicación de la experiencia, de las motivaciones no explicables experimentalmente, y de la realidad tal como podía ser percibida más allá de sus manifestaciones objetivas, se convirtieron en los ejes de un estilo de pensamiento entre cuyas figuras relevantes destacaban Freud, Pareto, Bergson, Dilthey, Weber, etcétera. (12)

Pero también la revuelta contra la esterilidad académica del positivismo y su derivación pragmática traducida en “ingeniería social”, que legitimaba la racionalidad burocrática en la sociedad moderna, abría las puertas a una afirmación y a una defensa de la irracionalidad, cuyas formas de expresión asumían formas variadas:

El renacimiento teológico era una de sus manifestaciones, pero había muchas otras:

## NOTAS

(\*) Se refiere al siglo XX.

(9) Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*, (1930) Madrid, Alianza Ed., 1970, p. 100.

(10) Citado por Slochower, Harry, *op. cit.*, p. 13.

(11) Parker, R. A. C. *El Siglo XX. Europa 1918-1945*, (1967) México, Siglo XXI Eds., 1978, p. 112.

(12) Cfr. al respecto Hughes, Stuart. *Conciencia y sociedad*, Madrid, Ed. Aguilar, 1977.

el voluntarismo soreliano en política, un renovado interés en Kierkegaard, la psiquiatría de Jung, las novelas de Herman Hesse... e incluso una cierta moda intelectual por los horóscopos y la magia. (13)

Por otra parte, el periodo de 20 años que transcurrió entre las dos guerras mundiales fue catastrófico –en lo teórico y en lo político– para el movimiento obrero europeo. La incompreensión teórica, tanto de la Segunda como de la Tercera Internacional con respecto a las transformaciones que experimentaba el capitalismo, se tradujo en la incapacidad de abrir nuevas brechas revolucionarias en Europa, después del periodo de auge que había experimentado el movimiento revolucionario entre 1917 y 1921. El estalinismo liquidaba en la Unión Soviética a la élite que había dirigido la Revolución de Octubre, y el marxismo dejaba de ser un cuerpo teórico-crítico, abierto y polémico. Concepciones reduccionistas y mecanicistas reemplazaban paulatinamente toda su tradición filosófica y dialéctica, y las ideas evolucionistas en torno a la posibilidad del socialismo a partir de la ampliación del Estado y por medio de la acción legalista lo apartaban de su dimensión revolucionaria. Si bien es cierto que con Lenin el marxismo había experimentado una frescura y una renovación teórica, y que la revolución rusa había influido notablemente en las movilizaciones populares y en la creación de los partidos comunistas que se adhirieron a la Tercera Internacional fundada en 1919, por otro lado la experiencia soviética se deformaba, y ello agotaba las esperanzas revolucionarias en Europa. De igual manera, el viraje de la Tercera Internacional con respecto a las previsiones de Lenin sobre la necesidad de encontrar una nueva vía revolucionaria para los países europeos, y sus concepciones sobre la “crisis final” del capitalismo, demostraban la incompreensión del nuevo momento histórico que vivía Europa a partir de la década de los veinte. Teóricamente, cesaba toda labor importante en la Unión Soviética, y en Europa se silenciaban todos los intentos de actualización y renovación del marxismo. Esta parálisis teórica redundó en una parálisis política de trágicas consecuencias. Así por ejemplo, en Italia, frente a la debilidad del gobierno liberal fuertemente sacudido por las consecuencias de la guerra, por el descontento popular, el paro masivo y la inflación, la falta de habilidad del Partido Socialista para llevar adelante las movilizaciones populares entre 1918 y 1920 dejó el camino abierto para que los *fascios* de combate de Mussolini se adueñaran del poder, en defensa de los grandes capitalistas y terratenientes. En Alemania, la República de Weimar –aquella “idea buscando transformarse en realidad” (14), aquel go-

bierno que “nació en la derrota, vivió en el caos, y murió en el desastre” (15) no pudo, por su propia debilidad, resistir el caos social ni la inflación permanente. Aunado a ello, la incapacidad de la social-democracia para instaurar un régimen democrático, la permanente división de la clase obrera, y la incorrecta percepción del partido comunista alemán sobre la crisis del capitalismo, abrieron las puertas para que “la ascensión de Arturo Ui” –como tituló Brecht a su parodia sobre el ascenso de Hitler al poder– fuese una realidad. (16)

El clima artístico en Europa denotaba el malestar propio del desmembramiento de una estructura económica, política y cultural, rebasada ya históricamente. Las formas tradicionales de la literatura, la música, la pintura y la escultura eran ya inadecuadas para una nueva situación en la cual: “...nadie sabía lo que se avecinaba, nadie se atrevía a decir qué era un nuevo arte, un hombre nuevo, una nueva moral o quizá una nueva organización de la sociedad...” (17)

Los movimientos de vanguardia surgidos en Europa desde inicios del siglo XX (el futurismo en Italia, el dadaísmo en Suiza, el surrealismo en Francia, el ultraísmo en España y el expresionismo en Alemania) constituyeron una revuelta contra el estilo cultural predominante. Adoptando la forma de una crítica estética, el modernismo –que atravesó todas las expresiones artísticas– mostró la otra cara de la cultura del siglo XIX; rechazó como obsoletas sus normas y valores; desacralizó sus mitos; rompió sus moldes y exaltó a sus figuras prohibidas. El proceso de decadencia europea en el periodo de entreguerras anunciaba en la literatura sus grandes inquietudes: el descontento del hombre frente al terrorismo tecnoburocrático, la pérdida de la sensibilidad y la imaginación, la irracionalidad del poder, la soledad, la extrañeza del hombre con respecto a un mundo ajeno, la pérdida de unidad entre el individuo y la colectividad, la falta de sentido de la vida, la deshumanización de las relaciones sociales, la liquidación de la esperanza, etc. (18) La nueva literatura del siglo XX, en su búsqueda de otros modos de expresión, exploraba los niveles más profundos de la realidad humana, intentando penetrar en los misterios de un mundo inestable e irreconocible. De igual manera,

...mientras que (Freud) se encargaba de poner al descubierto los sótanos de la sexualidad y de demoler la fachada de la hipocresía, la hipocresía de la fachada y la mentira del ornamento eran demolidas, a su vez, por Adolfo Loos... y Arnold Schönberg expresaba su repugnancia por medio de su música, sin paliarla con armonía... y Oskar Koskoschka hacía retratos de la soledad y la desesperación. (19)

Pero también paralelamente a este movimiento de crítica cultural manifestado en la búsqueda vanguardista, se desarrollaban

nuevas formas de entretenimiento cultural llevadas al gran público. La cultura de masas irrumpía arrolladoramente, y con ella, la conformación de toda una nueva *Weltanschauung* cuya influencia, en el periodo de entreguerras, aún era difícil de predecir.

Si bien la transformación histórica que siguió a la primera posguerra había pronosticado esperanzas (las viejas dinastías europeas eran derrocadas, los estados democráticos occidentales emergían victoriosos, la sociedad de las naciones encarnaba la posibilidad de un orden internacional racional y pacífico, la revolución bolchevique abría nuevos horizontes, etc.) tales esperanzas pronto se vieron frustradas. La experiencia soviética adoptaba un rumbo no imaginado, la sociedad de las naciones se debilitaba, y la crisis económica de 1929 demostraba que la prosperidad inicial de la década de los veinte no era tal. El resultado de tal frustración y la perspectiva de una próxima guerra se traducían en una atmósfera de sufrimiento, escepticismo, ironía, pragmatismo, malestar y angustia. La cultura de entreguerras mostraba,

una generación huérfana, privada de su herencia social y cultural, donde las personalidades han menguado hasta convertirse en hombres vacíos y en personajes esquizofrénicos. El tema principal es la discontinuidad y la soledad; el interés principal, el problema de los vagabundos sin hogar... Todo escritor con sensibilidad se encuentra en el exilio... no sólo por estar expatriado... sino porque todos se sienten extraños en el mundo en que viven. La pérdida de la seguridad material y espiritual ha hecho que el problema de la identidad y el dilema psicológico sean una preocupación constante. (20)

A esta generación pertenecieron los integrantes de la Escuela de Frankfurt. Era una generación que llevaba en la piel las decep-

## NOTAS

- (13) Morss-Buck, Susan. *Origen de la dialéctica negativa*, (1977) México, Siglo XXI Eds., 1981, p. 32.
- (14) Gay Peter. “Weimar culture: The outsider as insider” Fleming Donald and Bernard Bailyn *The intellectual migration. Europe and America, 1930-1960*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1969, p. 12.
- (15) Gay Peter, *op. cit.*, p. 13.
- (16) Brecht, Bertold. “La evitable ascensión de Arturo Ui” *Teatro de Bertold Brecht*, La Habana, Ed. Arte y Literatura, 1974.
- (17) Musil Robert. *El hombre sin atributos*, Barcelona, Ed. Seix Barral, tomo I, 1969, p. 68.
- (18) Cfr. al respecto Fischer, Ernest, *op.cit.*, Slochower, Harry, *op. cit.*, Zaraffa, Michel: *Novela y sociedad*, B. Aires, Ed. Amorrortu, 1971.
- (19) Fischer, Ernest, *op.cit.*, p. 14.
- (20) Slochower, Harry, *op. cit.*, pp. 18-19.

ciones que siguieron a las esperanzas de la década de los veinte, que comprobaba el fracaso de las abortadas revoluciones en algunos de los países europeos, que visualizaba el rumbo que adoptaba la experiencia soviética, que se dolía de la creciente subordinación de la independencia intelectual a lealtades partidarias en el seno del marxismo, y que anticipaba lo que sería la brutalidad del nazismo. Era ésta una generación que veía socavados sus valores, pérdidas sus ilusiones y destruidas sus esperanzas.

Fundada en 1923, en la ciudad del mismo nombre como Instituto de Investigaciones Sociales, lo que hoy se conoce como Escuela de Frankfurt fue uno de los numerosos centros de excelencia académica creados durante la República de Weimar, en aquel agitado periodo de la historia alemana en el que la confusión coexistió con una efervescencia artística e intelectual de profunda densidad. (21)

Todos estos centros, "...pese a sus diferencias, eran miembros de una comunidad real de la razón dedicados a al investigación radical, abiertos a ideas imposibles o escandalosas para los círculos tradicionales, y comprometidos todos ellos, no tanto con las instituciones de Weimar, sino que con su espíritu". (22)

Creado con el fin de abrir y promover nuevas líneas analíticas en torno a la realidad histórica del siglo XX dentro de las coordenadas teóricas del marxismo, la orientación inicial del Instituto de Investigacio-

nes Sociales de Frankfurt se dirigió más bien hacia un marxismo ortodoxo. (23) Pero en 1930, cuando Max Horkheimer asumió la dirección del Instituto, éste llegó a adquirir carácter propio; el Instituto estuvo integrado por investigadores de origen acomodado de sólida preparación académica, provenientes de diferentes disciplinas, con inquietudes intelectuales diversas y unidos por un fuerte sentimiento de identidad grupal. Entre sus más destacados miembros figuraron Leo Löwenthal, Frantz Neuman, Friedrich Pollock, Otto Kirchheimer, Karl Wittfogel, etc. Pero las figuras más relevantes y quienes imprimieron al pensamiento de la Escuela de Frankfurt su matiz original fueron Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, y de manera complementaria, Herbert Marcuse. (Tampoco puede dejar de citarse la interesante figura de Walter Benjamin quien, si bien nunca perteneció formalmente al Instituto, estuvo muy ligado por lazos personales e intelectuales a T. W. Adorno. (24) La rigurosidad intelectual de Horkheimer, la sensibilidad artística de Adorno, y la amplitud interpretativa de Marcuse definieron, en gran medida, los lineamientos programáticos y cognoscitivos que caracterizaron a la reflexión de la Escuela de Frankfurt. Más allá de la heterogeneidad de sus componentes, de las divergencias internas que entre éstos podían existir, (25) y de las contingencias históricas que fueron redefiniendo el rumbo

de su pensamiento, tales lineamientos permitieron integrar la diversidad temática presente en el instituto en un trabajo ampliamente interdisciplinario, pero profundamente coherente, en torno a una perspectiva común: la aproximación crítica a la sociedad contemporánea. (26) Desde un óptica múltiple (filosofía, economía, política, literatura, arte, etc.) la Escuela de Frankfurt se abrió temáticamente al proceso de transformación estructural del capitalismo en el siglo XX y a una nueva realidad en la cual la dominación política asumía formas sumamente refinadas, a través de la inmediata interiorización e identificación represiva con necesidades y valores propios de la estructura de poder. Ampliando su horizonte analítico hacia temas tales como el autoritarismo, el carácter represivo de las instituciones sociales, la función de la familia, los prejuicios racistas, la producción masificada, la cultura, etc., su preocupación se orientó hacia el ámbito de los fenómenos culturales como expresión de las tendencias y contradicciones del capitalismo, más allá de su lógica económica. (27) Rescatando los fundamentos filosóficos del marxismo para enlazarlo con el análisis social, convirtiendo a la filosofía en fundamento de una teoría crítica de la sociedad, focalizando su atención en la experiencia estética como vía de conocimiento, incorporando al psicoanálisis de manera complementaria al marxismo para comprender el por qué de la permanencia de estructuras sociales objetivamente superadas, (28) etc., la Escuela de Frankfurt recogió la discusión, presente tanto en los círculos marxistas como no-marxistas, sobre la problemática de la crítica cultural, ubicando a este tema como eje rector de su pensamiento.

Desde una aproximación que tenía como centro la crisis misma de la cultura, esta línea de pensamiento puso en el tapete de la discusión no sólo el presente puntual de la realidad del mundo capitalista en la primera mitad del siglo XX, sino también toda la historia cultural del Iluminismo en Occidente, y el futuro de esa historia que no auguraba el mejor de los mundos posibles.

El horizonte de esperanzas intelectuales, culturales, morales y políticas que después de la Primera Guerra Mundial pudo haber existido en Europa —y del cual participaron algunos integrantes de la Escuela de Frankfurt, especialmente Horkheimer y Marcuse— (29) fue sofocado en enero de 1933, cuando Hitler fue designado Canciller de Alemania. El nazismo no representaba simplemente un cambio en el sistema político, sino que era la transformación radical de Alemania. El miedo y la impotencia anticipada frente a la irracionalidad del futuro dispersaron a los hombres de Weimar, quienes,

...se esparcieron llevando consigo el espíritu de Weimar... hacia la muerte en los campos de

## NOTAS

(21) Para reconstruir lo que fue el clima artístico de la República de Weimar, véase: Palmier, Michel "Del expresionismo al nazismo. Las artes y la contrarrevolución en Alemania (1914-1933)", Macciocchi, M. A. *Elementos para un análisis del fascismo*, (1976) El Viejo Topo, Tomo I, pp. 155-202. Lacqueur, Walter. *Weimar: a cultural history, 1918-1933*, C. P. Putnam's Sons, NY, 1974.

(22) Gay, Peter, *op. cit.*, p. 36.

(23) Cfr. al respecto: Jay, Martin, *op. cit.*, Cap. I.

(24) Cfr. Buck-Morss, Susan, *op. cit.*, en especial los capítulos 9, 10 y 11.

(25) Cfr. al respecto: Jay, Martin, *op. cit.*, Buck-Morss, Susan, *op. cit.*, Ruscon, Enrico. *Teoría crítica de la sociedad*, Caracas, Ed. Martínez Roca, 1975.

(26) Tal aproximación varió en los autores más importantes de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer y T. W. Adorno, a pesar de la profunda afinidad intelectual que los unió. En Horkheimer, el impulso hacia la crítica emanaba de un humanismo ético, y la validez de sus juicios descansaba sobre principios morales. En ese autor estaba presente, más que una preocupación estrictamente filosófica, la necesidad de ligar la filosofía y el análisis social, y su reflexión se orientó a confrontar los conceptos de la cultura burguesa (justicia, razón, etc.) con la realidad del capitalismo (injusticia, irracionalidad, etc.) señalando las discrepancias entre ambos. En Adorno, en cambio, la crítica era un instrumento para

descubrir la verdad, y su esfuerzo se encaminó a hacer visible la verdad de la sociedad burguesa desde sus expresiones mismas, concretamente desde la música, descifrando al contenido de la sociedad a partir de la estructuración estética del material musical.

(27) Explicitaba T. W. Adorno al respecto: "La tarea de la crítica consiste menos en inquirir las determinadas situaciones y relaciones de intereses a los que corresponden fenómenos culturales dados, que en descifrar en los fenómenos culturales los elementos de la tendencia social a través de los cuales se realizan los intereses más poderosos".

Cfr. "La crítica de la cultura y la sociedad", *Crítica cultural y sociedad*, (1955) Barcelona, Ed. Ariel, 1969, p. 223.

(28) Cfr. Horkheimer, Max. "Historia y Psicología" *Teoría Crítica*, (1968) Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1977, pp. 22-42.

(29) Señalaba Marcuse, por ejemplo, en el prólogo a *Cultura y Sociedad*, libro que recopilaba ensayos escritos entre 1934 y 1938: "En aquella época... estaba aún abierta la cuestión de si la dominación fascista no sería superada por fuerzas históricas más dinámicas y generales... con esta incertidumbre termina el primero de estos ensayos ("La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado")... y también con la esperanza de que el fascismo fuera quizá vencido por fuerzas que hicieran posible una sociedad más humana y más racional". Cfr. Marcuse, Herbert. *Cultura y Sociedad*, (1965) Buenos Aires, Ed. Sur, 1978, p. 7.

exterminio, hacia el suicidio –suicidio en un departamento de Berlín después de un toque en la puerta, en la frontera española, en una aldea sueca, en una ciudad brasileña, en un cuarto de hotel en Nueva York. Pero otros le dieron vida al espíritu de Weimar a través de carreras exitosas, en teatros, en universidades, dándole a ese espíritu su verdadero hogar en el exilio. (30)

Para los integrantes de la Escuela de Frankfurt, orientados teóricamente por el marxismo y en su mayoría judíos, la emigración se convirtió en una realidad ineludible. (31) Profundamente europeos, el exilio representaba un trasplante consciente de la propia existencia. Al desarraigarse, dejaban atrás residencia, forma de vida y lenguaje. Pero fundamentalmente se desprendían de una tradición histórica de la que extraía fuerza su conocimiento. Quienes emigraban, “...no eran sólo sus propias desgracias lo que llevaban consigo de país en país, de continente en continente... sino la gran desgracia del mundo entero”. (32)

Después de un corto peregrinar por Europa, el Instituto encontró acogida en la Universidad de Columbia, en Nueva York. Si bien Estados Unidos representó una protección real frente a la destrucción y muerte que asolaba a Europa, la vivencia personal, académica y cultural de ese país fue en extremo difícil para los integrantes de la Escuela de Frankfurt. Herederos de la tradición filosófica alemana, formados en la veneración de la teoría y la historia y dueños de una mente poderosamente especulativa, les resultaba difícil enfrentarse a una práctica de trabajo que valorizaba la proposición de hipótesis, la recolección de datos y la clasificación de hechos por sobre las interpretaciones sugerentes encaminadas a traspasar lo que se presentaba como evidente. Al mismo tiempo, autoasumida como expresión de una cultura declinante y como último bastión de un pasado moral, espiritual y humanista, que el nacional socialismo traicionaba, el aceptar los rasgos de conformismo y adaptación propios de una sociedad de inmigrantes –orientada claramente, además, hacia la conformación de un “paraíso tecnoburocrático”- era absolutamente inaceptable para una corriente interpretativa que ubicaba como su *raison d'être* una aproximación crítica a la sociedad existente, y cuyos representantes, “por naturaleza e historia personal (estaban) incapacitados para el ‘ajuste’ en temas intelectuales”. (33)

Sin embargo, la experiencia norteamericana fue extraordinariamente rica para la Escuela de Frankfurt. (34) A la luz del contacto con un capitalismo moderno y acelerado sustentado sobre los grandes monopolios en expansión, las formas más modernas de racionalización productiva, la estandarización en todos los ámbitos de la vida social, los altos salarios y los beneficios sociales, se abría un nuevo uni-

verso temático para la interpretación crítica del capitalismo avanzado. (35) Dos fueron los pivotes fundamentales del trabajo del Instituto con respecto a las tendencias que configuraban a la sociedad norteamericana: el análisis de la “industria cultural”. (36) –valiosa fuente de sugerencias para uno de los temas más debatidos en la actualidad- y el potencial autoritario que dicha sociedad contenía, y que podía conducir a nuevas formas de dominación total, más sutiles y sofisticadas que el terror nazi. (37)

La reflexión más importante del periodo de madurez en la historia intelectual de la Escuela de Frankfurt, plasmada por ejemplo, en *La dialéctica del Iluminismo* (38), *Mínima Moralía* (39) y *Crítica de la razón instrumental* (40) vio la luz en la década de los cuarenta, aún durante la permanencia del Instituto en Estados Unidos. (41) La Segunda Guerra Mundial apenas terminaba, pero aquella crisis cultural que había recorrido toda la historia del siglo XX era nítidamente visible en toda su profundidad. Así lo expresaba, por ejemplo, la literatura de la posguerra en voces de autores como Camus, Ionesco, Sartre, Beckett, Robbe-Grillet, etc., entre otros escritores. Esta literatura reproducía, estéticamente, la angustia que vibraba en la realidad: el impacto de la soledad y la violencia en las relaciones humanas, la indiferencia frente al pasado y al futuro, el sinsentido de una vida eternamente repetitiva, y la tragedia de un mundo condenado, quizá, a la permanente autoclausura. Las guerras, la destrucción de la cultura burguesa europea y de la

estructura política y económica sobre la que se sustentaba, el fascismo, el destierro, etc., -experiencias vividas todas ellas en carne propia- estimularon en los integrantes de la Escuela de Frankfurt la reflexión sobre el paradójico y absurdo destino de los hombres y la sociedad de nuestro siglo. La desilusión con respecto al socialismo en la Unión Soviética, el impacto del descubrimiento de los campos de concentración, el saldo de más de 45 millones de muertos en la Segunda Guerra Mundial, la desconfianza en el poder revolucionario del proletariado occidental, el asombro ante el poder integrador de la cultura de masas, etc., intensificaron el tono sombrío de su análisis crítico, agudizaron el desencanto con respecto a la posibilidad de un cambio significativo, y reforzaron el pesimismo en torno a toda filosofía de la historia que tuviese un contenido esperanzador. (42)

Melancolía, desencanto y desilusión fueron rasgos esenciales del pensamiento de la Escuela de Frankfurt al enfrentarse a un tiempo histórico en el que, como escribiera Adorno: “ya no existe nada inofensivo”. (43) Pero de esa misma melancolía, desencanto y desilusión brotaba la fuerza para ahondar en la comprensión crítica de la realidad, para descubrir la naturaleza verdadera del drama de la existencia humana contemporánea, y para recuperar la capacidad crítica del pensamiento en su trascendencia hacia el futuro, en clara oposición a una historia atravesada por la violencia, el dolor y la falta de libertad.

## NOTAS

(30) Gay, Peter, *op. cit.*, p. 93.

(31) El instituto fue cerrado en marzo de 1933. Su biblioteca, confiscada, y quienes ocupaban cátedras universitarias (entre ellos, Horkheimer), destituidos.

(32) Arendt, Hannah. *Walter Benjamin, Bertold Brecht; Herman Broch; Rosa Luxemburgo;* (1968) Barcelona, Ed. Anagrama, (1971), p. 45.

(33) Adorno, T. W. “*Scientific experiences of an european scholar in America*”, *Donald Fleming y Bernard Bailyn: op. cit.*, p. 338.

(34) El propio Adorno escribió después: “Es apenas una exageración decir que cualquier conciencia contemporánea que no se haya apropiado de la experiencia norteamericana, aún en oposición a ella, tiene algo de reaccionario”. Cfr. Adorno, T. W., *op. cit.*, p. 370.

(35) Este análisis culminaría con la obra de Marcuse, Herbert: (1964) *El hombre unidimensional*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1968.

(36) Cfr.: por ejemplo Adorno, T. W. y M. Horkheimer. *La dialéctica del Iluminismo*, (1947) Buenos Aires, Ed. Sur, 1967, pp. 146-200.

(37) Cfr. al respecto el estudio clásico realizado por Adorno, T. W. y otros investigadores *The authoritarian personality*, New York, Harper and Brothers, 1950.

(38) Adorno, T. W. y M. Horkheimer. *La dialéctica*

*del Iluminismo, op. cit.*

(39) Adorno, T. W. *Mínima Moralía*, (1950) Caracas, Monte Ávila Ed., 1969.

(40) Horkheimer, M. *Crítica de la razón instrumental*, (1967) Buenos Aires, Ed. Sur, 1969.

(41) A partir de 1950, Adorno y Horkheimer por invitación expresa de la comunidad académica alemana y con el beneplácito oficial, regresaron a Alemania; con ellos regresó también parte del Instituto. Si bien su producción teórica siguió siendo extraordinariamente fértil, poco pudieron aportar a lo que ya habían formulado anteriormente. Marcuse permaneció en Estados Unidos, y aunque sus lazos con el Instituto se habían debilitado desde hacía largo tiempo, sus obras más importantes, referidas específicamente a las sociedades industriales avanzadas, conservaron el espíritu de la Teoría Crítica. Cfr. por ej.: *El hombre unidimensional*

(42) “...cristianismo, idealismo, materialismo – escribían Adorno y Horkheimer en *La dialéctica del Iluminismo*- tienen su parte de responsabilidad respecto a las tropelías que se han cometido en su nombre. Como abanderados y portavoces de la potencia –aunque fuese la del bien- se han convertido a su vez en potencias históricas organizadas y como tales han desempeñado un papel sanguinario en la historia real de la Humanidad: la de instrumentos de dominación”, Cfr. *La dialéctica del Iluminismo*, p. 266.

(43) Adorno, T. W. *Mínima Moralía*, p. 22.

## CAPÍTULO II

### La teoría crítica: la ruptura del pensamiento con una realidad «en la que no existe ya nada inofensivo»

*"Quien pretenda experimentar la verdad acerca de la vida inmediata debe aprestarse a investigar la forma enajenada de la vida misma".*

T. W. Adorno

La fuerza del pensamiento de la Escuela de Frankfurt –plasmado como Teoría Crítica de la sociedad (44)- derivó no sólo de la amplitud y profundidad académica de sus integrantes o de su sensibilidad para percibir las grandes paradojas de la sociedad el siglo XX, sino fundamentalmente de una actitud intelectual que, desde la soledad, el exilio y la marginación, negaba toda complacencia con un tiempo histórico “cuya verdadera cara se muestra en las novelas de Samuel Beckett” (45), como única condición posible para la interpretación crítica de la sociedad.

Institucionalmente, el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt se mantuvo, en sus inicios, al margen de toda comunidad académica; en Alemania, porque había poco espacio para desarrollar los temas de su interés, y en Estados Unidos, porque la afinidad intelectual con ella era más bien escasa. De igual manera, el Instituto, como tal; se mantuvo alejado de todas las facciones políticas de la izquierda. El cisma del movimiento obrero alemán y la creciente

subordinación de la independencia intelectual a lealtades partidarias, habían agudizado su escepticismo con respecto a la capacidad transformadora de las fuerzas políticas existentes. Intelectualmente, para desplegar todo su potencial crítico, el pensamiento de la Escuela de Frankfurt sólo podía ubicarse en el ángulo de la negatividad absoluta con respecto a una realidad en la que, como señalaba Adorno, “la cuestión ha llegado al punto de que la mentira suena ya como verdad y la verdad como mentira”(46). Plasmado como antítesis con respecto a un mundo el cual “el encarcelamiento empalidece frente a la realidad social”(47), el pensamiento crítico sólo podía existir como negación de todo lo que aparece, en su inmediatez, como verdad. Afirmando en su autonomía con respecto a la trágica inadecuación de lo real, en esta autonomía radicaba su poder impugnador. Como restablecimiento de la proyección ilimitada del pensar, expresaba la negación a comprometerse con criterios programáticos, rendimientos materiales, consideraciones partidarias o *praxis* inmediatistas que, al no superar los horizontes de una realidad alineada, renunciaban a cuestionarla y trascenderla (48).

Como ejercicio crítico comprometido sólo consigo mismo y no dispuesto a someterse a camisas de fuerza o certezas inmutables de ninguna índole, la actitud intelectual de la Escuela de Frankfurt representaba un grito vigoroso para hacer resurgir lo oculto, para no olvidar lo que yace bajo el peso aplastante de la lógica de la dominación, y para demostrar los vejámenes de una realidad disfrazada de razón, que comprueba que “terror y civilización son inseparables” (49). Esta actitud intelectual, desmistificadora de toda exaltación de lo real, extraía su fuerza de la capacidad para analizar el mundo de los hechos desde el punto de vista de su inadecuación a la realidad de lo posible, única realidad auténtica. La reflexión de la Escuela de Frankfurt –impulso hacia un estado de cosas diferente anticipado utópicamente- sólo podía asumirse a sí misma desde la soledad, como negación de todo lo malsano que hoy caracteriza a la sociedad. T. W. Adorno escribía en este sentido:

Para el intelectual, la soledad absoluta es la única forma en la que puede conservar algo de solidaridad. Todo hacer como los demás, toda la humanidad del trato y de la participación es mera máscara de la silenciosa aceptación de los no humano. Se ha de estar con el sufrimiento de los hombres; el más pequeño paso orien-

tado hacia sus alegrías es un paso hacia el endurecimiento contra el dolor (50).

Tras la negativa a pactar con la realidad en tanto ésta fuere lo que es, estaba presente el núcleo orientador de la Teoría Crítica: el rechazo del principio de identidad entre razón y realidad prevaleciente en la filosofía occidental, y la formulación, por tanto, de la necesaria heterogeneidad entre ambos. En esta heterogeneidad –única posibilidad de existencia de la dimensión libre y autónoma, por tanto crítica del pensar- vibraba la facultad de la razón para no sucumbir frente a una realidad que había permitido, en su máxima aberración, que: “en los campos de concentración no sólo muriese el individuo, sino el ejemplar de una especie” (51).

En el centro de esta heterogeneidad expresada como dialéctica negativa, es decir, como tensión contradictoria e irreconocible entre pensar y realidad, latía la necesidad de traspasar la opacidad de las apariencias subyacentes en toda duplicación de lo real en el pensar, o en todo subsumir de éste en aquella. Al rehusarse a aceptar que el orden de las cosas fuese también el orden de las ideas, se negaba todo conformismo que ritualizase a la brutalidad. Al rechazar la teoría de la identidad en el plano del pensamiento, se rechazaba al mismo tiempo la identidad forzada en el plano político, que se traducía en la locura irracional de la represión, el fanatismo y la intolerancia, es decir, en una lógica de la dominación en la que la “totalidad significa equiparar a lo diferente con el enemigo”(52).

La heterogeneidad entre el pensamiento y la realidad era, para la Escuela de Frankfurt, el principio orientador de la aproximación crítica de la realidad, pero también el punto a partir del cual se abría el abanico crítico de toda perspectiva teórica que, en su identificación entre lo real y lo racional, cristalizaba en cuerpos conceptuales metafísicos o instrumentales autoasumidos como verdades dadas o heredadas, que presuponían la inmutabilidad de lo real y que concluían esclerotizando al pensar.

En este sentido, el primer ámbito de ataque teórico al cual se enfocó la Teoría Crítica fueron aquellas corrientes de pensamiento que, de distinta manera, ya fuese en la variante positivista o en la fenoménica (53), al reproducir la realidad en la construcción teórica o al disolver a ésta en la primera, no sólo reconocían una lógica de identidad entre el pensar y lo real, sino que, desde la óptica del pensamiento crítico, legitimaban y ga-

#### NOTAS

(44) Cfr. Horkheimer, Max. “Teoría tradicional y Teoría Crítica”. *Teoría Crítica, op. cit.*, pp. 223-271.

(45) Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*, p. 264.

(46) Adorno, T. W. *Mínima Moralía*, p. 120.

(47) Adorno, T. W. y Max Horkheimer. *La dialéctica del Iluminismo*, p. 270.

(48) Señalaba Adorno: “La *praxis* que motiva la construcción de una humanidad racional y adulta, permanece en la senda de lo malsano si no cuenta con una teoría que piense a la realidad en su no-verdad”. Adorno, T. W. “¿Para qué aún filosofía?”. *Intervenciones: nueve Modelos de crítica*, (1963) Caracas, Monte Ávila, Ed., 1969, p. 21.

(49) Adorno, T. W. y Max Horkheimer. *La dialéctica del Iluminismo*, p. 258.

(50) Adorno, T. W. *Mínima Moralía*, pp. 23-24.

(51) Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*, (1966) Madrid, Ed. Taurus, 1975, p. 362.

(52) Adorno, T. W. *Mínima Moralía*, p. 180.

(53) Véase al respecto Horkheimer, Max: “Teoría tradicional y Teoría Crítica”, *Teoría Crítica*, pp. 223-271.

Adorno, T. W. “¿Para qué aún filosofía?”. *Intervenciones: nueve Modelos de crítica*, pp. 9-24.



rantizaban la continuidad de un orden social que había llegado a extremos imperdonables. Así, para la Teoría Crítica, el positivismo, cuya función progresista como instrumento de lucha en contra de la concepción feudal del mundo fue innegable, se había convertido en un dogma hueco. Al orientarse hacia los “hechos”, es decir, al privilegiar como ídolo lo ya existente, afirmaba a éstos en su victoria sobre el pensamiento (considerado éste como un juego conceptual vacío), bloqueando su aspiración a lo diferente y encadenándolo a un presente que se reproducía a sí mismo. Por otra parte, las direcciones ontológicas, para las cuales la verdad se daba directamente a la conciencia, y que tendían a disolver toda objetividad en la pureza del momento subjetivo, terminaban igualmente negando la autonomía del pensar, y negando también “la concepción de la libertad y, virtualmente, la autodeterminación de la sociedad humana” (54).

Para la Teoría Crítica, en ambos casos, el conocimiento se adaptaba y sometía al orden existente. Pero más que ello, la conciliación entre razón y realidad –al negar la heterogeneidad entre ambos, y por tanto, al negar su mutua “otredad”– convertía a la identidad absoluta en una ideología de trágicas consecuencias. Así, escribía Adorno: “Auschwitz confirma la teoría filosófica que equipara la pura identidad con la muerte” (55).

Al rechazar la existencia de “hechos sociales” como sustrato de la teoría social o la existencia de principios ontológicos absolutos, la Teoría Crítica se negaba a verificar en su inmovilidad a cualquiera de ambos polos, y, en clara alusión a Hegel, recuperaba la dialéctica de la contradicción –con la negación como principio lógico– como motor de su reflexión crítica sobre la sociedad.

Escribía Marcuse en *Razón y revolución*:

La dialéctica representa la tendencia contraria a cualquier forma de positivismo... La filosofía de Hegel es, en verdad, una filosofía negativa. Está motivada originalmente por la convicción de que los hechos dados que aparecen al sentido común como índices positivos de verdad son, en realidad, la razón de la verdad, de modo que ésta sólo puede establecerse a través de su destrucción. La fuerza que impulsa el método dialéctico radica en esta convicción crítica... (56)

Pero a diferencia de Hegel, para quien el movimiento del concepto hacia su “otro” se resolvía en una síntesis final que abolía la negatividad, para la Teoría Crítica la dialéctica era asumida como un estado de tensión constante entre momentos que se producen y se distinguen mutuamente, como un perpetuo juicio de suspenso en el que no puede existir una síntesis final, porque razón y realidad no coinciden. Señalaba Adorno al respecto:

El pensar dialéctico se opone a toda cosificación, incluso en el sentido de que se niega categóricamente a considerar lo individual en un aislamiento y separación. Lo que hace precisamente es determinar el aislamiento como producto de lo general (57).

Aceptando como premisa la naturaleza contradictoria de la realidad, la Teoría Crítica, que “no obra al servicio de una realidad ya existente, sólo expresa su secreto” (58), representaba el esfuerzo del pensamiento para develar a la conciencia de subordinación a lo dado, para despojar a los derechos de su poder sobre el pensar, y para abrir el mundo a una comprensión desmistificada de sí mismo.

El pensamiento dialéctico partía de la constatación de que el mundo no es libre, es decir, de que el hombre y la naturaleza se presentan enajenadas, diferentes de su verdad. Comprender efectivamente la realidad significaba comprender lo que las cosas son, lo que exigía la no aceptación de su apariencia. Ello sólo podía realizarse en términos de un pensamiento articulado en torno a contradicciones, (“que caracterizan todos los conceptos del pensamiento crítico”) (59) a través de un juego conceptual de elementos en yuxtaposición constantes, cuya tensión mutuamente negadora era irresoluble, y que a la vez eran confrontados con una realidad cualitativamente distinta e irreconciliable. En esta tensión, conceptos y realidad eran afirmados no en sí mismos, sino en su mutua referencia crítica, es decir, en su “no-identidad” uno con respecto al otro. Esta articulación oposicional del pensamiento –en la cual, como señalara Adorno, “todas las categorías son y no son ellas mismas”– (60) se traducía en la negación permanente a concebir al pensamiento como totalidad cerrada, rechazando de su dimensión conformista.

Escribía Horkheimer: “Cuando una doctrina llega a hipostasiar un principio aislado que excluye la negación, se hace propensa de antemano, paradójicamente, al conformismo” (61).

En este sentido, cualquier modo del pensamiento que excluyera de la lógica a la contradicción, encerraba una lógica errada. Asimismo, la ruptura con el principio de la identidad entre razón y realidad, permitía, por una parte, trascender las apariencias de esta última y la supuesta adecuación de los conceptos para definirla, y por otra, planteaba la propuesta alternativa de mantener siempre viva la crítica, entendida ésta como aquel,

esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes; ...el esfuerzo por armonizar, entre sí y con las ideas y mitos de la época, los sectores aislados de la vida social; por superar uno de otro el fenómeno y la esencia; por investigar los fundamentos

de las cosas; en una palabra; por conocerlos de una manera efectivamente real(62).

Al postular lo que hay de irreconciliable entre razón y realidad, la Teoría Crítica se ubica en una abierta ruptura con toda filosofía de la historia que, en virtud del principio de identidad entre ambas, hubiese concebido a ésta como un camino dinamizado por la razón y orientado hacia el progreso, la libertad y el bienestar. En la voz de la Escuela de Frankfurt –conciencia crítica del siglo XX– se expresaba el desaliento de una época que, a diferencia del optimismo del siglo XIX, corroboraba que la historia misma se encarga de destruir toda esperanza venturosa. Los millones de muertos en la Primera Guerra Mundial, las purgas estalinistas, la Guerra Civil Española y la Segunda Guerra, desmentían toda filosofía de la historia obnubilada por el mito de un futuro feliz. Desmistificadores de toda falsa conciencia, para los intelectuales de Frankfurt el presente confería significado al pasado, y el “cepillar la historia a contrapelo” (63) –como postularía Walter Benjamin en *Tesis sobre filosofía de la historia* antes de morir trágicamente huyendo del nazismo– era el único ángulo visual para liberarse de las ilusiones de la historia, para dejar atrás la alegoría del progreso, para quebrar el hechizo del futuro como despliegue de la razón y la libertad, para reencontrar un camino donde lo diverso se había perdido en aras de una homogeneidad absoluta:

...La historia –afirmaba Horkheimer– considerada en sí, no es ningún tipo de “esencia”, ni un “espíritu” ante el cual tengamos que inclinarnos, ni un “poder”, sino una recapitulación conceptual de los procesos que se derivan del proceso de la vida social de los hombres (64).

## NOTAS

- (54) Adorno, T. W., *op. cit.*, p. 13.
- (55) Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*, p. 362.
- (56) Marcuse, Herbert. *Razón y revolución*, (1941) Madrid, Alianza Ed., 1971, p. 32.
- (57) Adorno, T. W. *Mínima Moralía*, p. 79.
- (58) Horkheimer, Max. *Teoría Crítica*, p. 242.
- (59) Horkheimer, Max. *Teoría Crítica*, p. 240.
- (60) Citado por Buck-Morss, Susan, *op. cit.*, p. 358.
- (61) Horkheimer, Max. “Panaceas universales antagónicas”. *Crítica de la razón instrumental*, p. 98.
- (62) Horkheimer, Max. “La función social de la filosofía”, *Teoría Crítica*, p. 288.
- (63) Benjamin, Walter. “Tesis de la filosofía de la historia”, *Discursos interrumpidos*, (1971) Madrid, Ed. Taurus, 1973, p. 182.
- (64) Horkheimer, Max. *Historia, metafísica y escepticismo*, (1968) Madrid, Alianza Ed., 1982, p. 98.

Y Adorno recalca: “Ninguna razón justificadora puede redescubrirse a sí misma en una realidad cuyo orden y forma rechaza cualquier pretensión de razón” (65). Walter Benjamin en su enigmático lenguaje teológico escribía:

Hay un cuadro de Lee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están mesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas, y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán lo empuja irremediablemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso (66).

Y desde otro ángulo, la misma idea era expresada por Herman Broch en su poema *Voces*:

Un padre y un hijo siguen juntos su camino desde hace muchos años:  
Estoy cansado, dice el hijo de pronto ¿A dónde nos lleva todo esto?  
Desde el comienzo todo es cada vez más sombrío, nos amenazan tempestades y a nuestro alrededor anuncian su peligro fantasmas, multitudes y demonios.  
El padre contesta: El progreso avanza hacia el más hermoso de los caminos, y ¿quién se atreve a turbarlo!  
Tú lo entorpeces con tus dudas y con una mirada cobarde, ¡cierra ya los ojos y avanza con fe ciega!  
El hijo responde: El frío me invade, ¿acaso no has sentido una pena profunda? ¡Oh, dáte cuenta, cabalgamos en sombras! Nuestro progreso no es más que una huella, el suelo se hunde bajo nuestros pies y nos arrastra, damos vuelta sobre un

torbellino como plumas sin peso. Nuestros pasos son engaño y les falta un espacio.

El padre contesta: ¿acaso el avanzar del hombre no le lleva siempre a espacios infinitos?

El progreso conduce a un mundo sin fronteras, tú en cambio lo confundes con fantasmas.

Maldito progreso, dice el hijo, maldito regalo, él mismo nos cierra el espacio sin dejar que nadie avance.

Y el hombre sin espacio es un ser ingrátido.

Este es el nuevo rostro del mundo:

El alma no necesita progreso, pero sí en cambio precisa gravidez.

El padre sigue avanzando e inclina la cabeza: “Un polvo reaccionario cubre a mi hijo” (\*)

En el escepticismo con respecto a la idea de la historia como senda de progreso, la Teoría Crítica ponía el tapete de la discusión la racionalidad de una historia que dejaba a su paso un recorrido de crueldad, miseria y destrucción. En el desencanto con respecto a una filosofía de la historia engeñada por la ilusión de transformar a la tierra en un lugar de armonía y felicidad, esta teoría demostraba que dicha filosofía no ofrecía ninguna explicación para el sin sentido de una muerte programada y masificada. El rechazo a cualquier impulso de glorificación subyacía la racionalización del sufrimiento y, por tanto, la justificación de la violencia presente en la subordinación del hombre a las demandas de la totalidad. En la negación de la profecía de la ventura del futuro, se recuperaba la memoria de la crueldad y los sufrimientos del ayer y también las lágrimas de los olvidados (67).

Escribía Horkheimer en 1933: “...la injusticia del pasado nunca será rehecha, el sufrimiento de las generaciones pasadas no encuentra compensación” (68).

Y en 1937 agregaba: “Y aún después de que la nueva sociedad exista, la felicidad de sus miembros no podrá rehacer la degradación de aquellos que están siendo destruidos en nuestra sociedad contemporánea” (69).

Desde esta perspectiva de la Escuela de Frankfurt, Hegel se había equivocado (70): la razón no se desplegaba en la historia, y la historia no garantizaba la identidad entre razón y realidad, pues si el curso de la historia se identificara con la razón, se convalidarían como racionales los peores crímenes de la historia: “He visto al espíritu universal —afirmaba Adorno— pero no a caballo, sino sobre alas, volando, y sin cabeza; y esto, al punto contradice la filosofía de la historia de Hegel” (71).

Pero también Marx, inserto en la tradición filosófica del Iluminismo, se había equivocado. El principio de racionalidad del pro-

ceso histórico, fundamentado en que el desarrollo de la sociedad estaba condicionado por leyes inexorables que producirían las condiciones objetivas y subjetivas para una emancipación social, había demostrado su falacia. Las sociedades capitalistas poseían mecanismos de cohesión e integración ideológicos y culturales más eficaces de lo que el marxismo había imaginado, y el proletariado ya no encarnaba la negación absoluta de aquel orden social ni la posibilidad de realización de la libertad y la razón:

El desarrollo de la productividad capitalista detuvo el desarrollo de la conciencia revolucionaria. El progreso técnico multiplicó las necesidades y las satisfacciones, en tanto su utilización convirtió tanto a las necesidades como a las satisfacciones en represivas: ellas mantienen por sí mismas el sometimiento y la dominación (72).

Desde el espíritu de preservación de la razón como contradicción y oposición (en tanto la libertad no se haya hecho real), la Teoría Crítica cuestionaba a toda filosofía de la Ilustración que visualizase a la razón como fuerza histórica objetiva que haría de la Tierra un lugar de progreso y felicidad. Desde la plataforma de la libertad como negación de lo que tendiese a negar la libertad, la reflexión de la Escuela de Frankfurt —emanada de la desolación y la impotencia, surgida de un intenso desgarramiento vivencial e intelectual y desconfiada frente a partidos, sectas y movimientos— no se proponía erigirse en guía iluminadora de la realidad. Su meta era, más bien, convertirse en un impulso de desquiciamiento de toda certeza, en una ruptura de mitos y supuestos dados, en una tendencia a despertar a la razón de su letargo, en un compromiso con la posibilidad de lo diferente, en un rechazo a la opacidad de un mundo reducido a mera facticidad, en un pensar lo impensable.

Contrapuesta a toda falsa utopía que en su falsedad encadenara nuevamente al hombre, escéptica frente a las revoluciones que no han alterado la represión ni transformado cualitativamente la vida, en la crítica de las formas de esclavitud del hombre se encontraba su toma de posición humanista.

Afirmaba Horkheimer:

El humanismo del pasado consistió en una crítica del orden feudal de un mundo que, con su jerarquización, se había convertido en una traba para el desenvolvimiento del hombre. El humanismo del presente consiste en criticar unas formas de vida bajo las cuales sucumbe hoy día la humanidad, y en esforzarse por transformarlas en sentido racional (73).

La Teoría Crítica, ejercicio del pensar accidentado e inconcluso (74), manifestaba su fuerza en una tensión estilística, en

## NOTAS

(65) Citado por Buck-Morss, Susan, *op. cit.*, p. 109.

(66) Benjamin, Walter. “Tesis de filosofía de la historia”, *Discursos interrumpidos*, p. 183.

(\*) Herman Broch, *Voces*, Ed. Material de Lectura, Serie Poesía Moderna, Dir. Gal. De Difusión Cultural, UNAM.

(67) El tema de la recuperación del olvido, -tema central de la obra de la Escuela de Frankfurt- se tratará más extensamente en el capítulo IV.

un lenguaje fragmentado y quizá algo críptico cuya violencia expresaba la resistencia a subordinarse a una lógica de la dominación que todo lo integra y lo hace trivial. El aforismo y el ensayo (cuya “más íntima ley es la herejía”) (75) representaron una forma de expresión, una apertura mental y una lucidez despiadada cuyo pre-

cio fue la carencia de toda seguridad. El pensar se volvía acto en la desmistificación y en el impulso hacia la toma de conciencia del hombre, de sí mismo y de su condición humana y social.

Empujado más allá de sí mismo, en la soledad del exilio y la marginalidad como único refugio de la libertad, el pensamien-

to crítico no se complacía, sin embargo, en el desgarramiento. En su negatividad latía la capacidad anticipada de trascender hacia el futuro. En la despiadada crítica del hoy subyacía la proyección utópica de lo anhelado. En al luz arrojada sobre la tragedia del presente vibraba el rescate de los sueños en la imaginación.

## CAPÍTULO III

### La crisis del Iluminismo y el colapso de las alternativas

“¿Por qué jamás se da un documento de la cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie?”

Walter Benjamin

¿A qué se debe la incompatibilidad entre el poder alcanzado por el hombre y su impotencia para comprender y vivir el mundo que su propio poder ha realizado? ¿Qué relación existe entre la razón y la brutalidad? ¿Por qué la paz se mantiene por el espectro de la guerra y la represión se esconde bajo el mito de la libertad? ¿Por qué, cuando el conocimiento alcanzado por el hombre podría desplegarse hasta límites no soñados; estando dadas todas las condiciones para crear una sociedad que satisficiera las necesidades humanas nos encontramos en presencia de la creciente desventura del hombre y somos víctimas de la inminente amenaza de destrucción de la humanidad? ¿Por qué, en la cumbre de su desarrollo, la cultura occidental se ha vuelto terror? ¿Por qué, como se preguntaba Horkheimer, “el progreso amenaza aniquilar el fin que debe cumplir: la idea del hombre”? (76) ¿Por qué, como señalaba Walter Benjamin, “jamás se da un documento de la cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie”? (77) ¿Acaso, como reflexionaba Marcuse en el prólogo de *Cultura y Sociedad* “no ha preparado la cultura intelectual su propia liquidación”? (78)

Estas fueron las preguntas que, en tono angustiado y doloroso, constituyeron la esencia de la reflexión de la Escuela de Frankfurt a lo largo de toda su trayectoria intelectual, y cuya vigencia actual es indudable. Tales preguntas asumían, en general, un carácter particularmente inquietante en al década de los treinta y los cuarenta para la gran mayoría de los intelectuales europeos, profundamente afectados por el fascismo y la guerra y obsesionados por comprender las causas de la debilidad de una razón que, en su impotencia para oponerse al empuje incontenible de la irracionalidad, llegaba a extremos de destrucción hasta entonces insospechados. La respuesta que dio la Escuela de Frankfurt al por qué de lo que Lukacs denominó “el

asalto a la razón”(79) no se encerraba en los márgenes de una condenada liberal-humanista a la irracionalidad misma, sino que fue una respuesta mucho más compleja y violenta, cargada de la lucidez tensional y de la ruptura immanente que siempre caracterizó a esta línea de pensamiento. Su respuesta fue, en el sentido más amplio, la condena de toda la concepción antropológico-filosófica del mundo burgués que, sintetizada en el Iluminismo – en sus formas históricas concretas y en sus instituciones sociales- había acompañado desde sus inicios al desarrollo del capitalismo.

Lo que la Escuela de Frankfurt condenaba era la historia de la cultura burguesa que, en su largo proceso de decadencia y colapso, había encontrado en el nazismo su más fatídica sepultura. Lo que se condenaba era todo el proyecto de modernidad para el cual “la muerte se ha hecho tan indiferente como sus miembros” (80), y que concluía en la más perfecta planificación científica del asesinato masivo. Lo que se condenaba era una historia que negaba la realización de lo que una vez habían sido los anhelos más optimistas con respecto al futuro del hombre. Lo que se condenaba también era la tradición espiritual, filosófica y artística del pensamiento burgués que, habiendo olvidado su contenido liberador y crítico, se subordinaba a circunstancias externas que reproducía – en y a través de ellas- las categorías sociales de la dominación. Se condenaba el mito del progreso de la historia, que había desembocado en el terror de las conciencias, y la naturaleza contradictoria de una realidad en la cual la capacidad del dominio del hombre sobre la naturaleza se había transformado en un enorme instrumento de poder, y en la que el progreso social y sus posibilidades de superación de las miserias humanas eran sólo ficción.

No tenemos ninguna duda... –escribían Adorno y Horkheimer en *La dialéctica del Iluminismo*- respecto a que la libertad de la sociedad es inseparable del pensamiento iluminista. Pero el concepto mismo de tal pensamiento implica ya el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier (81).

Lo que la Escuela de Frankfurt condenaba era la naturaleza de un pensamiento que se postulaba a sí mismo como verdad, y cuya verdad real era el ocultamiento a los ojos de hombre de la irracionalidad y su propia reconciliación con esa realidad destructiva. Se condenaba la crisis de horizontes que había llegado el mundo occidental, perdido entre límites de inhumanidad jamás imaginables, y aquel señalamiento filosófico que postulaba la convergencia entre razón y realidad evidenciando, en al extraña combinación de razón y locura de Auschwitz, su absurdo vacío.

Auschwitz demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura. El hecho de que Auschwitz haya podido ocurrir en medio de toda una tradición filosófica artística y científica ilustradora, encierra más contenido que el que el espíritu no llegara a prender en los hombres y cambiarlos. En esos santuarios del espíritu, en la pretensión enfática de su autarquía, es precisamente donde radica la mentira (82).

#### NOTAS

- (73) Horkheimer, Max. *Historia, metafísica y escepticismo*, p. 197.
- (74) “El estar siempre inconcluso pertenece a la esencia del conocimiento auténtico. Este es quizá el significado más auténtico de toda filosofía dialéctica...” Cfr. Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, p. 81.
- (75) Adorno, T. W. “El ensayo como forma”, *Notas sobre literatura*, (1958) Barcelona, Ed. Ariel, 1969, p. 36.
- (76) Horkheimer, Max: prefacio a *Crítica de la razón instrumental*, p. 12.
- (77) Benjamin, Walter: “Tesis de filosofía de la historia”, *Discursos interrumpidos*, p. 182.
- (78) Marcuse, Herbert: *Cultura y sociedad*, p. 9.
- (79) Cfr. Lukacs, Gyorgy. *El asalto a la razón*, (1962) Barcelona, Ed. Grijalbo, 1968.
- (80) Adorno, T. W. *Mínima Moralía*, p. 248.
- (81) Adorno, T. W. y M. Horkheimer. *La dialéctica del Iluminismo*, p. 9.
- (82) Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*, pp. 366-367.

Lo que la Escuela de Frankfurt juzgaba era la paradoja de que las esperanzas más promisorias gestadas por la humanidad hubiesen desembocado en catástrofe. Preguntarse por el carácter irracional de la realidad implicaba para la Teoría Crítica, preguntarse por el carácter mismo de un pensamiento que había posibilitado dicha irracionalidad. Criticar la naturaleza regresiva de una cultura que había permitido la resurrección de la barbarie significaba criticar a una razón que había sucumbido a la tentación de la complacencia con la realidad, renunciando a su esencia de denuncia de la injusticia, el poder y la explotación. Revelar cuál era “el espíritu objetivo de una época” (83) que había desembocado en una situación tal en que “la más acabada inhumanidad (era) la guerra sin odio” (84), era constatar la hipócrita negación del capitalismo con respecto a sus propios horrores. Denunciar la mentira de una cultura que llevó al hombre a un destino trágico era afirmar un fracaso. Defenderla era negar la necesidad de una ruptura con ella.

Crítica y autocrítica de la conciencia del mundo burgués, el pensamiento de la Escuela de Frankfurt surgía de las entrañas mismas del Iluminismo al que criticaba. En ardiente defensa del Iluminismo –y aún reconociendo “que la infame totalidad de la cual había brotado puede ser diferenciada del estado deseable”(85)-se valoraba en éste el haber abierto el espacio a la libertad como fundamento de la crítica, incluso aquella crítica que era posible ejercer contra el propio Iluminismo. No eran las ideas iluministas las cuestionadas, sino la sociedad burguesa que afirmaba ser su más cabal expresión. En la defensa del Iluminismo se condenaba a una realidad que no era sino el espacio del oscurantismo. En la lucha por preservarlo, se contribuía a la derrota de aquellas fuerzas que obstaculizaban su realización. En la oposición a todo ataque a la razón, se criticaba la identi-

ficación del hombre con la irracionalidad preva- leciente en el mundo. En la sensibilidad frente al destino del hombre, se recuperaba a la individualidad como último refugio posible frente al embate arrollador de una sociedad en la cual ya no cabía la negación.

Desde esta perspectiva, escribía Horkheimer:

Si por Ilustración y progreso espiritual entendemos la liberación de creencias y supersticiones en poderes malignos, en demonios y hadas, en fatalidad ciega –en pocas palabras, la emancipación de la angustia- entonces la denuncia de aquello que actualmente se llama razón constituye el servicio máximo que puede prestar la razón (86).

El juicio a la autotraición de los ideales iluministas se desenvolvía, en el pensamiento crítico, desde el espíritu mismo de los valores del Iluminismo, es decir desde el reza- go del imperio de la razón, la libertad, la justicia y la moral olvidados en un mundo ignominioso. Profundamente inmersa en aque- lla cultura arrollada por los cataclismos históricos que habían desembocado en los campos de concentración, la crítica de la Escuela de Frankfurt vibraba con un grito de alerta para que esa cultura tomase conciencia de los límites a que podía llevarle su propia traición.

En este sentido, la reflexión de los inte- grantes de la Escuela de Frankfurt se desa- rrollaba desde una doble vertiente. Por una parte, desde el ángulo de la supervivencia ante la destrucción. Por la otra, desde el án- gulo de la responsabilidad para que dicha destrucción no sucediera otra vez. Como in- telectuales, eran supervivientes de una tra- dición filosófica, cuya confianza en que la razón triunfaría por sobre las depredaciones de la historia había demostrado su vulnera- bilidad. Como judíos, eran supervivientes del infierno del Holocausto. Pero aunque

...sin duda –como escribía Hannah Arendt refiriéndose a la generación de intelectuales alemanes expulsados por el nazismo- la cues- tión judía era de gran importancia para esta generación de escritores judíos.. y explica gran parte de la desesperación personal que tanto destacaba en casi todo lo que escribie- ran... los más clarividentes de ellos fueron empujados por sus conflictos personales a plantearse un problema mucho más general y radical, a saber, la pertinencia de la tradi- ción occidental como un todo(87).

En este sentido, como europeos, eran sobrevivientes de una cultura que parecía por falta de porvenir. Pero fundamentalmente, y desde una perspectiva universal eran super- vivientes de la humanidad toda que, como – “ejemplar de una especie” (88) -había muer- to un poco en Auschwitz.

De allí emergía la responsabilidad de no olvidar a los muertos en aras de la absolutización del presente. De allí también surgía la responsabilidad de despertar al Ilu- minismo de su letargo para que la tragedia no se volviera a repetir.

Nosotros... los que hemos escapado de la muerte de los mártires bajo Hitler, tenemos una sola misión: la de colaborar para que este horror no vuelva y no se olvide, la unidad con aquéllos que murieron presos de indeci- bles tormentos. Nuestro pensamiento, nues- tro trabajo, les pertenece a ellos; el azar de que hayamos escapado no debe tornar cues- tionable la unidad, sino hacerla más cierta. Todo cuanto experimentemos de hallarse abajo el aspecto del horror, vigente tanto para nosotros como para ellos. Su muerte es la verdad de nuestra vida: estamos para expre- sar su desesperación y sus anhelos (89).

Pero de allí emergía también la respon- sabilidad de luchar en contra de la transfor- mación de lo existente al servicio de los in- tereses del poder, de gritar en contra de todo silencio que posibilitara la acción de cual- quier verdugo en cualquier lugar, de vivir con el espíritu abierto hacia el dolor de todo hom- bre que sufriese tras los muros de cualquier dominación. Asumida a sí misma como últi- mo bastión del Iluminismo declinante, la Es- cuela de Frankfurt representaba la voz que clamaba sensibilidad con respecto a la in- justicia, persecución o muerte cometida con- tra todo ser humano. Ella expresaba la su- blevación de la conciencia contra la agrega- ción ejercida hacia la razón o la libertad del hombre. En la condena ética y moral a una lógica de la dominación que agudizaba la miseria –física o espiritual- del ser humano, la Teoría Crítica se orientaba, frente a las fuerzas destructivas del siglo, a restablecer la digni- dad pisoteada en los campos de exterminio –símbolo, eje y nudo de los extremos de de- gradación posibles. Desde su propio desgarramiento crítico, se ponía del lado de aquél que, en las tinieblas o la luz, fuese víctima de la dominación total, es decir, de aquélla dominación que en palabras de Hannah Arendt: “no permite la libre iniciativa en nin- gún campo de la vida, en ninguna actividad que no sea enteramente previsible”(90).

Desde su propia marginalidad, la Teoría Crítica se solidariza con todo hombre deses- perado en su impotencia, con todo hombre que resistiera a la adaptación, con todos los hombres “que han quedado al margen, los enfermos, los perseguidos, los condenados, los proscritos... cada cual es un individuo aislado, en el sentido dolorosamente deses- perado”...(91)

Partiendo de un presente atravesado por experiencias profundamente traumáticas, la Escuela de Frankfurt buscaba las respuestas al por qué del caos del hoy a través de un

## NOTAS

(83) Adorno, T. W. y M. Horkheimer. *Sociológica*, (1962) Madrid, Ed. Taurus, 1969, p. 53.

(84) Adorno, T. W. *Mínima Moralía*, p. 61.

(85) Horkheimer, Max. *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, B. Aires, Ed. Sur, 1970, p. 184.

(86) Horkheimer, Max. “A propósito del concepto de filosofía”, *Crítica de la Razón instrumental*, p. 195.

(87) Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 52.

(88) Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*, p. 362.

(89) Horkheimer, Max. *Apuntes, 1950-1969*, (1974) Venezuela, Monte Ávila Ed., 1976, p. 252.

(90) Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitaris- mo*, (1951) Madrid, Ed. Taurus, 1974, p. 422.

(91) Horkheimer, Max. *Apuntes*, p. 236.

recorrido sociológico-filosófico hacia el pasado, no para conservar el ayer sino para realizar sus esperanzas. Para esta corriente de pensamiento, a diferencia de la crítica cultural conservadora(92), la mirada hacia atrás era una mirada de fidelidad hacia aquellas utopías y esperanzas que alguna vez encarnaron los mejores anhelos de la humanidad. Pero era también una mirada que apuntaba hacia el futuro, pues en el pasado traicionado residían las señas del mañana posible. La actitud de nostalgia de la Escuela de Frankfurt, más que un éxtasis ante el resplandor del ayer, representaba la plataforma a partir de la cual se criticaban los padecimientos del presente de un mundo que ya no posee conciencia de sí mismo, y que en su oscuridad es incapaz de ofrecer respuesta a las grandes inquietudes de la existencia.

Para la Escuela de Frankfurt, la gran tragedia ha consistido en la crisis de horizontes a que ha llegado la historia de Occidente –fracasada en su trascendencia- y cuyo resultado ha sido el colapso de las alternativas y la configuración de universos cerrados que asimilan, reprimen y niegan toda fuerza de oposición, convirtiéndose en círculos cohesionados y afirmativos. En estos universos son definidos todos los valores e ideales, y son olvidados todos los anhelos posibles. En ellos, no existe negación de lo dado ni tensión hacia lo diverso. Como despliegue de absorción absoluta, en ellos se neutraliza toda denuncia sobre la verdad de la condición del hombre, y se pone a resguardo toda voz de espíritu crítico que proteste en contra de la hipnosis de la conciencia en nombre de la historia o de la liberación. De estos universos, que han sucumbido a la clausura de sí mismos y en los cuales toda contradicción es recuperada en total identidad con una lógica de dominación orientada hacia la locura, no parecería haber, en las condiciones actuales, escapatoria.

Fueron tres los principales universos hacia los cuales la Teoría Crítica enfiló sus dardos: el de la razón, clausurado con la irrupción de la “no-razón” como lógica ordenadora de la sociedad; el del hombre, clausurado cuando se apodera de él la necesidad social de administrar su alma; y el del arte y la estética, clausurado por la irrupción de la industria cultural.

La razón, principio fundamental del Iluminismo, fue por varios motivos, un eje rector importante en el pensamiento de la Escuela de Frankfurt para explicarse la crisis de la cultura burguesa. El concepto de razón (“categoría fundamental del pensamiento filosófico”)(93), asumido a sí mismo como principio inherente a la realidad, era la expresión de una vasta racionalidad que abarcaba todo lo existente, lo cual dotaba a los pensamientos y acciones del hombre de pau-

tas de orientación válida para guiar su vida. Tal concepto de razón afirmaba su propia existencia contenida en el mundo objetivo a la vez que en la conciencia individual, frente a lo cual todo lo existente podía confrontarse de acuerdo a su armonía con dicha totalidad. En este sentido, la razón representaba la posibilidad de reconciliación del orden objetivo racional con la existencia humano-social (94), al mismo tiempo que se convertía en criterio de confrontación en relación al cual todo individuo y toda organización social debían sujetarse en tanto sus contradicciones no se hubiesen resuelto. Ello le otorgaba a la razón su dimensión crítica. Pero, fundamentalmente, el concepto de razón representaba la fuente de la cual han emanado los más altos ideales éticos, que, como criterios válidos universalmente, han dado un sentido a la existencia del hombre y a los esfuerzos orientados a conservar la vida social.

Escribía Horkheimer al respecto: “Las ideas de justicia, igualdad, felicidad, democracia, prosperidad, todas ellas debían estar en concordancia con la razón...” (95)

En la caducidad moral de una razón perdida a sí misma, traicionada en su promesa, incapacitada para mantenerse “vinculada al destino del hombre”(96), y despojada de su base ética, la Escuela de Frankfurt encontraba el fundamento para comprender el presente de un mundo amenazante y amenazado. En la razón convertida en horizonte de sí misma, transformaba al horizonte humano en irreductible a la razón, donde el pensamiento crítico hallaba la raíz de la inexistencia de ideales eternos proyectados más allá de la finitud del hombre. En la razón, vaciada de contenido y convertida en mero envoltorio formal, se encontraba la “no-razón” como eje impulsor del mundo actual. Caduca como criterio para seleccionar los más adecuados medios para lograr los mejores fines que guiasen la acción del hombre, la razón “formalizada”(97) traicionaba la realidad cuyos dolores debiera expresar. Inválida como fin, se dejaba manipular desde el exterior. Degradada en instrumento; ya no se reconocía en la realidad.

Afirmada como poder absoluto, la razón “formalizada” hace resurgir a la regresión que se creía superada. Como representación de la racionalidad del dominio, encierra en su lógica del terror a la potencialidad de la conciencia. Degradada en su instrumento, es impotente para responder a las interrogantes más importantes del ser humano, las cuales, reprimidas, son sujetas a un tabú. Convertida en abstracción, la racionalidad iluminística se expresa en irresponsabilidad general. Instrumentalizada, representa el triunfo del dogma. Traicionaba, anatematiza a lo diverso como maldito. Reducida a simulacro al destruir lo que se le opone, renuncia a la utopía. Colmada de contenidos elegidos con

prescindencia de criterios de verdad o de ética, se transforma en ceguera, y su anhelo de emancipación se trastoca en sometimiento. Al despojar de su fundamento racional a todos los conceptos filosóficos orientados a guiar la vida humana y social, la razón “formalizada” reduce a éstos a un absurdo, en el cual razón y locura se confunden. La insanía de la “no-razón” se instala como contenido normal del mundo. Vida y muerte adquieren la misma tonalidad. Goce y sufrimiento se vuelven caras de la misma moneda. En la sujeción de la aspiración a la verdad al valor operativo de la razón, se relativizan los fines últimos de la acción humana. En la renuncia a la emancipación espiritual, se paga el precio de la humanidad en el pensar. En la afirmación de que ningún fin es mejor que otro, se absuelve de todo juicio crítico incluso a los más irracionales fenómenos de la vida política y social: “Puesto que los fines ya no se determinan a la luz de la razón, resulta también imposible afirmar que un sistema económico o político, por cruel o despótico que sea, es menos racional que otros” (98).

En la crisis de la razón ubicaba la Escuela de Frankfurt la atmósfera que configura la experiencia actual del hombre y que se introduce hasta los subterráneos de su alma. Esta es una experiencia de soledad en medio de la multitud y de silencio en medio del ruido, porque las palabras ya no significan nada, y el lenguaje ha perdido su capacidad de expresión para transformarse en un instrumento de transmisión de señales exclusivamente breves y precisas. Esta experiencia disfraza la guerra por obra de la propaganda, sutura de información para neutralizar la muerte, y oculta el conocimiento del dolor que causa la dominación. Es una experiencia de hombres similares a cosas, de estudiantes similares a fórmulas, y de mujeres similares a hombres unidos ambos en su esclavitud. Es una experiencia en la que la técnica configu-

## NOTAS

(92) Véase de Stern, Fritz. *The politics of cultural despair*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1961.

(93) Marcuse, Herbert. “Filosofía y teoría crítica”, *Cultura y Sociedad*, p. 80.

(94) “Bajo el nombre de razón la filosofía concibió la idea de un Ser auténtico en el cual, todas las antítesis importantes (de sujeto y objeto, esencia y apariencia, pensamiento y ser) se reconciliarían”. Cfr. Marcuse, Herbert. *Cultura y Sociedad*, p. 80.

(95) Horkheimer, Max. “Medios y fines”, *Crítica de la razón instrumental*, p. 31.

(96) Marcuse, Herbert. *Cultura y Sociedad*, p. 80.

(97) Cfr. Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*, p. 34.

(98) Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*, p. 42.

ra la vida cotidiana, y las máquinas gobiernan a los hombres porque éstos existen en las exigencias antihistóricas de los aparatos de su creación:

Hoy soy aún el administrador independiente del poder que ha acumulado en mi casa, pero mañana seré su prisionero... —dice al respecto uno de los personajes de la novela de Joseph Roth *A diestra y siniestra*-. Oye usted hablar maravillas de un gran industrial, gerente de una poderosa empresa; va usted a su despacho, y en el acto lamenta todos sus preparativos y se encuentra usted ridículo. Se da usted cuenta de que todo el poder de aquel hombre está sostenido tan sólo por los cuatro clavos que sujetan la placa de cristal de su puerta y la placa y los clavos le parecen a usted imponentes comparados con la personalidad a la que pertenecen. Créame, el gerente pertenece a su placa, a su tarjeta de visita, a su papel, a su posición, al miedo que infunde, a los sueldos que paga y a los despidos que acuerda, y no al contrario... (99)

Dicha experiencia es, desde la perspectiva de la Teoría Crítica, la de las utopías deformadas, la del anclaje del hombre en el presente tras una reproducción simplificada de la realidad que diluye la pasión, la aventura y la tragedia. Esta, la experiencia de la perennidad, que no permite la permanencia de nada, es la experiencia del olvido del pasado y de la incertidumbre del futuro, de la comprensión del tiempo y de la perversión de toda seguridad.

## NOTAS

- (99) Roth, Joseph. *A diestra y siniestra*, (1929) Barcelona, Ed. Anagrama, 1982, p. 163.
- (100) Roth, Joseph. *The Radetzky march*, (1932) New York, The Overlook Press, 1974, p. 107.
- (101) Kafka, Franz. "La edificación de la muralla china", en *La metamorfosis*, B. Aires, Ed. Losada, 1943, p. 86.
- (102) Musil, Robert. *El hombre sin atributos*, Barcelona, Edit. Seix Barral, 1969, Tomo I, p. 183.
- (103) Cfr. Horkheimer, Max. "Historia y psicología", *Teoría Crítica*, pp. 22-42.
- (104) Horkheimer, Max. *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, p. 7.
- (105) Cfr. Buck-Morss, Susan, *op. cit.*
- (106) Marcuse resumía esta frustración en el prólogo de *Cultura y Sociedad*, de la siguiente manera: "...en los años treinta... las fuerzas sociales, en las que se unían libertad y revolución, fueron precisamente entonces entregadas, vencidas o traicionadas a las fuerzas dominantes. En los campos de muerte y de batalla de la Guerra Civil Española se peleó por última vez con sentido revolucionario por la libertad, la solidaridad y la humanidad..." Cfr. Marcuse, Herbert. *Cultura y Sociedad*, p. 10.
- (107) Horkheimer, Max. "A propósito del concepto de filosofía", *Crítica de la Razón instrumental*, p. 170.

Joseph Roth en su novela *La marcha de Radetzky*, escribía:

En aquellos días anteriores a la Gran Guerra, cuando tuvieron lugar los acontecimientos narrados en este libro, todavía no se había vuelto un asunto indiferente el de si un hombre vivía o moría. Cuando alguien del mundo de vivos se extinguía, nadie tomaba su lugar inmediatamente con el fin de desplazarlo: existía un vacío donde él había estado, y los testigos cercanos y lejanos de su desaparición callaban cuando percibían este vacío. Cuando el fuego había destruido una casa en la hilera de casas de la calle, el espacio quemado permanecía largo tiempo vacío. Los albañiles trabajaban lenta y cautelosamente. Los vecinos cercanos y los transeúntes casuales sólo veían el espacio vacío, recordaban el aspecto y los muros de la casa desaparecida. Así es como eran las cosas. Todo lo que crecía tomaba su tiempo en crecer y todo lo que era de destruido tomaba largo tiempo en ser olvidado. Y todo lo que alguna vez había existido dejaba sus huellas, de tal manera que en aquellos días la gente vivía de recuerdos, tal como ahora viven de la capacidad de olvidar rápida y completamente (100).

Para la Escuela de Frankfurt, la experiencia humana del presente era la del juego confuso entre las promesas ofrecidas y los anhelos insatisfechos; entre la violencia del dominio y la tolerancia de la aceptación; entre la apariencia de libertad y el engaño del conformismo. En ese juego, el hombre, como lo describía Kafka, "...trata de comprender con todas sus fuerzas las órdenes de la Dirección (dónde está y quiénes estaban, eso lo han ignorado y lo ignoran cuantos he interrogado) pero sólo hasta cierto punto; luego, deja de meditar" (101).

La experiencia del presente era la experiencia de la nivelación ficticia que no dejaba nada intacto, que disuelve la diversidad de contenidos bajo intolerancia genocida, que transforma a todo en sustituto, que despoja a lo peculiar de su contenido propio y que ubica en el exterior su propia responsabilidad.

Robert Musil escribía al respecto en *El hombre sin atributos*:

Actualmente, la responsabilidad tiene su punto de gravedad, no ya en el hombre, sino en la concatenación de las cosas. ¿No será que las experiencias se han independizado de los hombres? Han pasado al teatro, a los libros, a los informes de excavaciones y a viajes de investigación, a las comunidades religiosas que cultivan ciertas experiencias, pero no se encuentran precisamente en el trabajo, están suspendidas en el aire. Ha surgido un mundo sin hombres, de experiencias sin uno que las viva, como si el hombre ideal no pudiera vivir privadamente, como si el peso de la responsabilidad personal

se disolviera en un sistema de posibles significados (102).

Pero la crisis de la razón se manifestaba también, para la Escuela de Frankfurt, en la crisis del hombre, y en este sentido, abordar dicha temática (ampliamente tratados en la gran novelística del siglo XX) aplicaba retomar, desde otro ángulo, la crítica a la cultura burguesa. La sensibilidad de la Teoría Crítica con respecto al destino del hombre contemporáneo fue uno de los rasgos definitorios de su pensamiento. Esto se debió a varios factores. En primer término, al recuperar la temática de la conciencia en una lectura renovadora del marxismo clásico — para el cual el problema de la subjetividad quedaba ausente o, en todo caso, oculto, tras la preponderancia de los factores económicos— la Teoría Crítica enfatizaba que en la *psiquis* los hombres vivían las experiencias internas más intensas, y la historia también se desarrollaba a través de la mediación de estas experiencias (103).

En segundo término, al ser una reflexión esencialmente filosófico-social, la Teoría Crítica no podía dejar de lado uno de los temas fundamentales de la filosofía: el tema del hombre.

Explicaba al respecto Horkheimer: "Dondequiera que en la actualidad los filósofos hablan del hombre, rara vez deja de señalarse que la cuestión fundamental de la filosofía, esto es, de la que se ocupa del ser como tal, no puede separarse de la que se ocupa del hombre" (104).

Pero por otra parte, si bien en la década de los treinta Horkheimer y Marcuse habían confiado en la capacidad revolucionaria del proletariado para detener la amenaza del nazismo (preocupación que virtualmente no entró en el ámbito reflexivo de Adorno) (105), después de la guerra, cuando las esperanzas revolucionarias y la ilusión en la experiencia soviética se vieron frustradas (106), y se hacía claro que el poder integrador de la industria cultural y la sociedad de masas creaba hombres en identidad total en la lógica de la dominación, la Escuela de Frankfurt rescataba a la conciencia de la propia individualidad como último refugio y última fuerza liberadora al empuje incontenible de la igualdad represiva.

De allí que, desde esta perspectiva, escribiese Horkheimer:

Los únicos individuos reales de nuestro tiempo son los mártires que han atravesado infiernos de padecimiento y degradación a causa de su resistencia contra el sometimiento y la opresión... Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer (107).

Finalmente, cabría señalar que, aunque nunca existió en los integrantes de la Escuela de Frankfurt un reconocimiento explícito de la influencia que en ellos jugaba su origen judío, la influencia del contenido ético-filosófico de la tradición humanista judía, que ubicaba el tema del hombre como eje rector de su visión de mundo fue fundamental en su pensamiento. A partir del principio de que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios y en ello radicaba el contenido y significado de la vida humana, preguntas tales como ¿qué lugar ocupa el hombre en el mundo? ¿Cuáles son sus necesidades? ¿Qué representa el hombre a sí mismo? ¿Cuál es la importancia de su vida y su conciencia?, etc., constituyeron la esencia del judaísmo, y reaparecerían ubicadas en una reflexión secular del destino del mundo contemporáneo en la Teoría Crítica.

Desde esta perspectiva, la crisis del hombre acompañaba a la autotraición del Iluminismo. El principio de intercambio presente en la Ilustración se reflejaba en la atomización social y personal del hombre moderno. La objetivización del mundo se reproducía en las relaciones humanas. La lógica de la racionalidad “formalizada” sólo podía darse en condiciones de total aislamiento de los hombres, de destrucción de sus vidas privadas y de ruptura de todos sus nexos de conexión. Para la dominación totalitaria, la individualidad era intolerable; de allí que propiciaba todas las condiciones para el aislamiento y el anonimato. Señalaba Hannah Arendt al respecto:

...la soledad, el terreno propio del terror... está estrechamente ligado con el desarraigamiento y la superfluidad... Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo. El desarraigamiento puede ser la condición preliminar de la superfluidad, de la misma manera que el aislamiento puede ser ... la condición preliminar de la soledad (108).

Atomizándose, las relaciones sociales han transformado a los hombres en partículas aisladas, cuya consecuencia ha sido, no la igualdad democrática, sino la articulación de la pluralidad y diferencia de los seres humanos en torno a una identidad común. A semejanza de la producción en serie cuyo objetivo es sacar al mercado millones de artículos que en nada se diferencian entre sí, el objetivo de la igualdad represiva era homogeneizar a los hombres, haciéndolos igualmente idénticos, sustituibles y superfluos. La intolerancia por la diversidad era coherente con la carencia de significados propios y autónomos, y al mismo tiempo, implacable con todo aquello que no se plegara a sus de-

mandas. Su expresión más extrema era, como escribía Adorno, el genocidio, es decir, “la integración absoluta, que crece en todas partes donde los hombres son homogeneizados, pulidos... hasta ser borrados literalmente del mapa como anomalías del concepto de su nulidad total y absoluta” (109).

A la luz de la atmósfera de la formalización de la razón, también el hombre —espíritu dotado de autonomía y libertad para convertirse en dueño de su propio destino— se pierde en el camino de la ciega irracionalidad. Carente de referencias que orienten su existir, convierte a la adaptación en tónica social y a la complacencia en requisito de supervivencia. Administrada su alma por exigencias de la dominación total, transforma su interioridad en una partícula aislada, semejante a miles de partículas igualmente sustituibles y superfluas, articuladas en torno a una identidad común. Atomizado, es una marioneta más en un conjunto de marionetas similares que bailan al son de la conformidad. Anulada su decisión y su libre fantasía, su vida se encauza por los canales ya prefigurados de la coincidencia con la totalidad. Desarraigado, no posee un lugar reconocido. Aislado, reemplaza la mirada hacia la eternidad por la percepción fugaz del instante próximo. Sin identidad, se refugia en fuerza poderosas que lo reducen a una sombra. En su debilidad, magnífica todo aquello que se aparece como omnipotente. En su soledad, renuncia a sí mismo para salvarse de cualquier amenaza. En su terror frente a fuerzas que le son incomprensibles, busca protección en entes superiores que le den sentido a su existir.

Al respecto, escribía Adorno: “Cuanto más desaparece la esperanza racional de que el destino de la sociedad tome real y efectivamente otro giro, con tanto mayor fervor son invocados los antiguos lemas: la masa, la solidaridad, el partido, la lucha de clases” (110).

Pero para la Escuela de Frankfurt, la crisis del Iluminismo era también la crisis del arte y la estética (111). En éste ámbito se manifestaban las “verdades olvidadas” en protesta frente a una realidad en la cual ya no tenía validez ni vigencia. El arte y la estética representaban el espacio de los anhelos utópicos de aquella “otra” sociedad en la que la felicidad del hombre sería posible.

Escribía Adorno: “En la fantasía está el deseo de la obra, que es también la de producir un mundo mejor” (112).

Desde esta perspectiva, la obra de arte entendida no solamente como objeto creado, sino como crítica del mundo existente para configurar una esperanza de belleza y felicidad que pudiera anular la fealdad de lo real. Su verdad residía en su capacidad de negación, y en tanto tal, no se agotaba en sí misma. De allí que, cuando el arte y la esté-

tica se objetivaban como parte de la “cultura afirmativa” (113), se transformaban, de práctica histórica efectiva íntimamente ligada a la vida misma, en “valores” subsumidos en la lógica de la dominación irracional. Negándose a sí mismo como nostalgia por un orden vital distinto, el arte pecaba contra su razón de ser, ocultaba el carácter real del mundo, convertía a la infelicidad del hombre en apariencia de realidad, y exaltaba apologeticamente al poder absoluto.

Escribía Horkheimer:

Antaño la aspiración del arte, la literatura y la filosofía consistía en expresar el sentido de las cosas y la vida, en ser la voz de todo lo que es el mundo, en prestar a la naturaleza un órgano para comunicar sus padecimientos o, como podríamos decir, en dar a la realidad su verdadero nombre. Hoy, la naturaleza se ve privada de su lenguaje (114).

Si otrora la obra de arte anhelaba confrontar al mundo consigo mismo, hoy se veía enteramente neutralizada. Si aspiraba a pronunciar juicios definitivos, hoy se volvía una recreación. Si representaba un potencial de esperanza y verdad profunda, hoy había perdido su fuerza de resistencia social. Si alguna vez había sido aquella “otra” dimensión de la realidad, hoy había perdido su capacidad de su oposición, contradicción y trascendencia. Si había encarnado la denuncia de la condición humana, hoy se degradaba en vehículo al servicio de la unificación de las conciencias. Convertida en objeto, excluida del mundo a la belleza. Insensibilizada a la sensibilidad estética, anulaba a la auténtica crítica cultural; cerrándose a sí misma, se

## NOTAS

- (108) Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, p. 576.
- (109) Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*, p. 352.
- (110) Adorno, T. W. *Mínima Moralía*, p. 128.
- (111) La importancia atribuida a este tema fue de extraordinaria importancia en el pensamiento crítico. La inclinación musical de T. W. Adorno tamizó toda su reflexión sobre la cultura contemporánea; Leo Löwenthal se dedicó fundamentalmente a la Sociología de la literatura. (Cfr. su obra más relevante: *Literature and the image of man*, Boston, Beacon Hill, The Beacon Press, 1975). En Marcuse, la inquietud por los temas sobre arte y necesidad de recuperar la sensibilidad estética fue permanente. Cfr. *Cultura y Sociedad. Un ensayo sobre la liberación*, (1969) México, Ed. Joaquín Mortiz, 1969.
- (112) Adorno, T. W. *Teoría estética*, (1970) Madrid, Ed. Taurus, 1971, p. 20.
- (113) Cfr. Marcuse, Herbert. “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”, *Cultura y Sociedad*, pp. 45-78.
- (114) Horkheimer, Max. “La rebelión de la naturaleza”, *Crítica de la Razón instrumental*, p. 111.

convertía en objeto producido por la industria cultural. ¿Cómo –se preguntaba la Escuela de Frankfurt- la cultura, “aquel momento de crítica frente a todo lo existente... (esa) protesta contra la integración que sobreviene por todas partes con brutalidad a lo cualitativamente de frente” (115), puede ser creada por una organización productiva cuya razón de ser esté ligada a los fines de la dominación? Pero este es justamente el rasgo definitorio de la industria cultural: negar la discrepancia entre el cuestionamiento oposicional y la realidad fundada en la explotación y la injusticia.

La industria cultural reintegraba al hombre al orden existente. Presentaba utopías deformadas, que inducían a la apatía. Reemplazaba las emociones profundas (cuya descarga es una liberación), y los destinos trágicos, (que han expresado la oposición del hombre a una sociedad no aceptada) por imitaciones ligeras que trivializan la fuerza y el impacto de los sentimientos.

Escribían Adorno y Horkheimer al respecto: “Hoy lo trágico se ha disuelto en la nada de la falsa totalidad de sociedad e individuo, cuyo horror brilla aún fugazmente en la vana apariencia de aquél” (116).

La industria cultural realizaba de manera perfecta, la “igualdad represiva”, fundamento del totalitarismo. Aparentemente democrática, unificaba bajo un denominador común –la identidad del consumo- toda la diversidad de contenidos posibles. Más que humanizar la vida del hombre, agotaba las posibilidades de su deshumanización. La tendencia a la homogeneización olvidaba y difería, mediante la reproducción tecnológica, lo que Walter Benjamin denominó el “aura” de la obra de arte, “el aquí y ahora de la obra

de arte, su existencia irreplicable en el lugar en que se encuentra”(117), es decir, el halo especial que la rodea y le otorga su carácter de especificidad. La industria cultural reproducía –reforzando en su conformidad- a una sociedad en la que nada es diferente a ella, en la que nada cambia a pesar del incesante movimiento, en la que la repetición es el reverso de la última resistencia del pensamiento. Como armadura conceptual del sistema en tanto encarnación cultural de la razón formalizada, la industria de la cultura convertía a su creación en un objeto que intensificaba la pasividad. Al reproducir la violencia social, creaba en el hombre una frustración permanente y lo sujetaba al presente, imposibilitando su resistencia. Al extender ampliamente su ámbito y apoderarse de las conciencias, el mundo entero pasaba por su óptica.

Afirmaba Horkheimer:

...en el hecho de que los hombres sean capaces de utilizar su dominio sobre la naturaleza para fines sensatos, y de que, al contrario, se vean forzados a abandonarse al ciego egoísmo individual y nacional, se descubre la causa secreta de la desintegración cultural y de entretenimiento, incluidas las ciencias del espíritu, genere convirtiéndose en una empresa nueva, y de que todos se dediquen a la búsqueda de un sentido. Ese aparato cultural ha perdido su rumbo y en una agitación sin descanso sólo se sirve a sí mismo, en lugar de servir a los hombres (118).

La crisis de la razón, la libertad, el hombre y el arte confluían, así, en la configuración de un santuario autoclausurado en el cual todas las alternativas se colapsaban y todo lo diferente se excluía. Con ello quedaba sembrado el germen de la sumisión y el

conformismo, lo cual abría el camino para la intolerancia y el fanatismo, y para la invocación a lemas o figuras carismáticas que representasen la salvación frente al poderío amenazante de lo desconocido.

La reflexión de la Escuela de Frankfurt fue el más vigoroso cuestionamiento sobre el precio que Occidente ha pagado por su progreso. Desde esta perspectiva teórica, no asumir que el pensamiento iluminista era un camino de libertad para el hombre, implicaba negar su relación con la verdad. Pero no reconocer su regresión, significaba reconocer su miedo a ella. Ese fue el sentido de la Teoría Crítica: esclarecer que la culpa del horror del presente no era la racionalización del mundo sino la irracionalidad de esta racionalización. Al promover la toma de conciencia del espíritu iluminista con respecto a su propia tendencia a la autodestrucción, la Escuela de Frankfurt desmistificaba la tragedia de la realidad del hoy para abrir el camino hacia la construcción de una sociedad más digna, racional y humana. Desde el ángulo de un presente amenazado por el agotamiento de toda posibilidad de pensar sobre sí mismo, la Escuela de Frankfurt representaba el vínculo con los anhelos no realizados del pasado, pero también el arco apuntado hacia un futuro en el que quizá el mundo podría convertirse en un paraíso.

Escribía Horkheimer: “Los revolucionarios tienen su *raison d'être* en que lo existente está superado y ya es tiempo de otra cosa. Los señores del ayer la hallaban en haber creado y conservado lo que ahora debe desaparecer. No conocemos aún a los que han de conservar el futuro”(119).

## CAPÍTULO IV

### Utopía y esperanza: la respuesta encadenada

*“Es la esperanza, al sustraerse de una realidad a la que niega, la única forma en que se manifiesta la verdad”.*

T. W. Adorno

#### NOTAS

(115) Adorno, T. W. y M. Horkheimer. *Sociología*, pp. 60-61.

(116) Adorno, T. W. y M. Horkheimer. *La dialéctica del Iluminismo*, p. 185.

(117) Benjamin, Walter. “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica”, *Discursos interrumpidos*, p. 20.

(118) Horkheimer, Max. *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, p. 31.

(119) Horkheimer, Max. *Apuntes*, p. 42.

(120) Adorno, T. W. *Mínima Moralía*, p. 40.

En contrapunto a la crítica despiadada y desolada a un mundo que había traicionado su propia conciencia de humanidad, en la Escuela de Frankfurt vibraba la anticipación utópica de una realidad diversa que contuviera en sí la negación de los horizontes trágicos a que había conducido dicha traición. Fiel a la lógica de la dialéctica negativa, el pensamiento crítico se desplegaba desde la ruptura con toda limitación impuesta a la libertad para dirigirse hacia la configuración de lo posible, cuya realización nadie podía asegurar, pero sin cuya imaginación la historia reproduciría las cadenas de la represión. Afirmada en su autonomía con respecto a lo existente, la Teoría Crítica, como tal, representaba el esfuerzo incesante hacia lo que

“aún no es”, como única alternativa posible para no sucumbir a la integración apologetica con la enajenación de lo real. Desde la negación de lo mezquino que llena la tierra, alzaba la voz para afirmar la necesidad de un ideal de renovación del mundo. Desde la afirmación de que “dentro de la vida falsa no puede albergarse la vida justa” (120), negaba toda complicidad con la opresión. Desde las infinitas posibilidades de lo cualitativamente diferente, esclarecía críticamente un presente que asimilaba la vida a la muerte y convertía a la primera en apariencia y a la segunda en contenido normal de la realidad. Para la Escuela de Frankfurt, la mirada dirigida al futuro cuestionaba perpetuamente a lo existente en nombre de lo posible que ésta



rehusaba olvidar. Antítesis de lo dado, la utopía rompía los velos de la trama que ocultaba la verdad de lo real; rebeldía abierta en contra de todo lo indispensable del tiempo presente, en la utopía latía el impulso transformador hacia un mañana en el cual pudieran brillar los colores de lo deseado. La utopía –como imaginación de lo ausente– desafiaba en su negatividad toda certeza (irracional) sobre la verdad de lo existente, sacudía la lógica (mortífera) de la racionalidad del poder y se enfrentaba al narcisismo (vacío) de la realidad.

En la reflexión de la Escuela de Frankfurt, la mirada dirigida hacia el mañana extraía su fuerza de la mirada dirigida al ayer. Era la nostalgia del pasado irrealizado lo que se convertía en utopía, y ambas convergían en la iluminación crítica de un presente que, desvaneciendo la memoria histórica y anulando la perspectiva del futuro, universalizaba las consignas totalitarias que entronizaban el espíritu de la razón instrumental.

Lloro la desaparición de la superstición del más allá –escribía Horkheimer– porque la sociedad que se las compone sin ella, a cada paso con el que se aproxima al paraíso terrenal, se va alejando del sueño que hace tolerable la tierra. En el goce... aún se hallaba presente el recuerdo del paraíso (121).

En contraposición a toda filosofía de la historia –y en particular, al marxismo– que veía a la historia hacia adelante ubicando exclusivamente la esperanza en el futuro, la Teoría Crítica hablaba también por el pasado “Lo que debe ser no puede prescindir del recuerdo” (122), señalaba Horkheimer, y en ese sentido, era precisamente la preocupación por el futuro lo que transformaba al pasado en fundamental. Para la Escuela de Frankfurt sólo en la recapitulación de la memoria se abría el horizonte de la libertad futura; sólo con la restitución del pasado resurgirían aquellos contenidos que el iluminismo, en su autotraición, había olvidado. Desde esta perspectiva, en el olvido de los sufrimientos pasados subyacía la renuencia a vencer las causas que los había ocasionado. En su anulación, radicaba la renuencia a rescatar las verdades con las que el saber del pasado había iluminado a la humanidad. En el acto de borrarlos de la memoria, se sucumbía a la sumisión y se glorificaba a la angustia y a la amenaza como único futuro posible para la humanidad.

Al respecto, en uno de los más dramáticos aforismos de *La dialéctica del Iluminismo*, escribían T. W. Adorno y Max Horkheimer: “Sólo el horror de la aniquilación, vuelto por completo consciente, es la relación justa con los muertos; la unidad con ellos, dado que nosotros somos, como ellos, víctimas del

mismo estado y de la misma desilusionada esperanza” (123).

En el arco en el cual la restitución del pasado se orientaba hacia la expectativa de un futuro utópico, se conjugaba, a la vez, con un arco en el cual la angustia y el desencanto abrían paso a la esperanza y la ilusión. En la tensión entre el pasado y el futuro, entre lo real y lo posible, la reflexión de la Escuela de Frankfurt expresaba, no el regocijo ante la decadencia o el ensimismamiento en el pesimismo, sino la confianza en la ampliación de los horizontes y en la configuración de una sociedad racional. Si “en aquellos que no encuentran salida a la decadencia, se manifiesta entonces el miedo a la esperanza y contra la esperanza (124), el pensamiento crítico, al llevar al máximo la desesperación, ubicaba en el otro extremo la seguridad en la victoria final. Desde el fondo de la desesperanza, la esperanza se rescataba a sí misma. Desde la desmitificación de todo falso optimismo, la Escuela de Frankfurt reafirmaba la fe en la capacidad del hombre para afrontar, desde los límites de la desolación, la posibilidad de la auténtica libertad (125). Imbuido de melancolía y desencanto, el pensamiento crítico encontraba en la utopía, no la resignación frente al sufrimiento, sino el impulso orientador hacia la transformación radical del mundo. De la firmeza del pesimismo, nacía la fuerza del optimismo para superar a un presente recorrido por la aflicción.

Escribía Horkheimer al respecto:

Pesimista es, en realidad, mi idea sobre la culpa del género humano, pesimista en relación con la idea de hacia dónde corre la historia... Pero, ¿en qué consiste el pesimismo? Consiste, a pesar de todo ello, en intentar realizar aquello que se considera como verdadero y bueno. Y así, nuestro lema fue: ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos” (126).

La conjugación entre olvido y futuro, traducido en la transmutación del dolor en esperanza, encontraba en la Escuela de Frankfurt un sustrato teológico, cuya huella se manifestaba también en autores como Ernst Bloch (127) y Walter Benjamin (128) quienes influyeron notablemente sobre la Teoría Crítica (129). La fuente de la cual brotaba la eterna tensión entre lo cercano y lo lejano, entre el presente que debería ser futuro y el futuro que desea ser presente, fue una de las fuentes más ricas e importantes, aunque subterránea y no explicitada, que nutrió, en este sentido, a la Escuela de Frankfurt. Nos referimos a la esperanza mesiánica (130), aquella fuerza vital siempre presente en el pensamiento y la historia de un pueblo en cuyo seno, como escribía Horkheimer, “el sufrimiento y la esperanza

se han vuelto inseparables” (131) y con el cual, por esa misma razón, la Escuela de Frankfurt no podía sino identificarse.

La esperanza mesiánica, respuesta vital “cuya influencia ha sido ejercida casi exclusivamente bajo las condiciones del exilio como la realidad fundamental en la vida y la historia judía” (132) (subrayado nuestro) representaba la culminación de todas las tensiones y paradojas que atravesaron siempre a la piedad judía (133): el contraste entre la ansiedad por la lejanía de Dios y el anhelo de su proximidad, entre el ideal de vida eterna y lo concreto de la existencia terrenal, entre las exigencias hechas al hombre y la inaccesibilidad de la perfección, etc. En la convicción mesiánica se reconciliaban el sufrimiento y el consuelo, las lágrimas por los que sufren y la esperanza de la redención. La confianza en un Mesías que algún día llegaría a restablecer el Paraíso en la tierra afirmaba la oposición a la existente, y perturbaba en la complacencia con un mundo preñado por la maldad. La esperanza mesiánica, culminada en la redención, otorgaba un aliento de optimismo al lamento por una historia que reiteraba la persistencia de la injusticia, y vibraba con la fuerza de una voluntad que se rehusaba a sucumbir a la indiferencia o la resignación.

## NOTAS

- (121) Horkheimer, Max. *Apuntes*, p. 226.
- (122) Horkheimer, Max. *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, p. 148.
- (123) Adorno, T. W. y M. Horkheimer. *La dialéctica del Iluminismo*, p. 256.
- (124) Bloch, Ernst. *El principio esperanza*, (1959) Madrid, Ed. Aguilar, 1977, p. XII.
- (125) “El método de la negación, la denuncia de todo aquello que mutila a la humanidad y es obstáculo para su libre desarrollo, se funda en la confianza en el hombre”. Cfr. Horkheimer, Max. A propósito del concepto de filosofía, *Crítica de la razón instrumental*, p. 194.
- (126) Horkheimer, Max. *Sociedad en transición. Estudios de filosofía social*. (1972) Barcelona, Ed. Península, 1976, p. 70.
- (127) Bloch, Ernst. *op. cit.*
- (128) Benjamin, Walter. “Tesis sobre filosofía de la historia”, *Discursos interrumpidos I*, pp. 177-191.
- (129) Véase al respecto: Buck-Morss, Susan, *op. cit.*, especialmente los caps. I, IX, X, XI.
- (130) Cfr. al respecto: Scholem, Gershom, *The messianic idea in judaism*, New York, Schocken Books, 1971.
- (131) Horkheimer, Max. *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, p. 168.
- (132) Scholem, Gershom, *op. cit.*, p. 2.
- (133) Cfr. al respecto: Leo Baeck. *La esencia del judaísmo*, (1948) Buenos Aires, Ed. Paidós, 1964.

Para el mesianismo judío, sin la redención, es decir, sin la transformación sagrada del mundo en un modelo de humanidad renovada, la historia seguiría en un limbo profano, tocado por un elemento de horror. En el mundo redimido, la eternidad descendería sobre la tierra a fin de revelarse y convertirse en futuro. Lo finito y lo infinito, lo que es y lo que debe ser se reconciliarán en la realización de los más altos ideales (justicia, igualdad, etc.) como ética de la historia para el conjunto de la humanidad. La redención simbolizaría, así, la poesía de la paz en la que todo se transfigura y se unifica en un cuadro de armonía, que culmina en la imagen bíblica: “Habitará el lobo justamente con el cordero; y el tigre estará echado junto al cabrito; el becerro, el león y la oveja andarán juntos, y un niño será su pastor”. Isaías, XI, 6.

En la voz de la Escuela de Frankfurt, la esperanza mesiánica reaparecería, secularizada, en toda su grandeza y limitación. La Teoría Crítica podía pensar al mundo desde la perspectiva de lo sagrado, y

## NOTAS

- (134) De las figuras más importantes de la Escuela de Frankfurt, sólo Marcuse, en sus obras finales –cuando ya había cortado prácticamente todo lazo con el Instituto– se aproximó con más detalle a una visión del futuro posible y a sus posibilidades de realización. Cfr. al respecto: *Eros y civilización*, (1955) México, Ed. Joaquín Mortiz, (1967). *Un ensayo sobre la liberación*, (1969) México, Ed. Joaquín Mortiz, (1969). *Contrarrevolución y revuelta*, (1972) México, Ed. Joaquín Mortiz, (1973).
- (135) Horkheimer, Max. *Historia, metafísica y escepticismo*, p. 91.
- (136) Horkheimer, Max. *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. (1972), Ed. Península, 1976, p. 58.
- (137) “La problemática coincidencia entre pensar y ser, entendimiento y sentidos, necesidades humanas y su satisfacción dentro de la caótica economía de hoy... debe dejar paso a la relación entre propósito racional y realización”. Cfr. Horkheimer, Max. *Teoría Crítica*, p. 249.
- (138) Marcuse, Herbert. “Filosofía y teoría crítica”, *Cultura y Sociedad*, p. 88.
- (139) Horkheimer, Max. *Teoría Crítica*, p. 249.
- (140) Broch, Hermann. *La muerte de Virgilio*, (1958) Madrid, Alianza Ed., 1979, p. 360.
- (141) Adorno, T. W. *Mínima Moralía*, p. 265.
- (142) “En la idea mesiánica nada puede ser realizado definitivamente, nada puede ser logrado irrevocablemente...”, Cfr. Scholem, G., *op. cit.*, p. 35.
- (143) Scholem, G., *op. cit.*, p. 10.
- (144) “La transformación que trata de obrar la Teoría Crítica no es algo que se imponga paulatinamente, de modo que su éxito, aunque lento, fuese constante”. Cfr. Horkheimer, Max. *Teoría Crítica*, p. 250.

visualizar el ayer a través del prisma de la redención. Pero así como el nombre de Dios es impronunciable, la naturaleza del ámbito redimido de lo transmesiano tampoco se podía revelar (134).

Escribía Horkheimer: “La utopía, en efecto, tiene dos caras. Es la crítica de lo que es y la descripción de lo que debe ser. Su importancia radica, esencialmente, en el primer momento” (135).

Y agregaba posteriormente: “La sociedad correcta no puede determinarse de antemano” (136).

Así como la tarea del Mesías consistía en mover el mundo desde lo profano hacia lo sagrado, la tarea del pensamiento crítico consistía en abrir, desde el umbral de la filosofía, el portal mesiánico que conducía al espacio sagrado del tiempo redimido. En este tiempo redimido, la razón se reconstruiría en conciliación con una realidad liberada en lo cual la propia razón se podría reconocer (137). En la reconciliación de los opuestos, el postrer *Día del Señor*, se restablecerían “la razón, el espíritu, la moralidad, el conocimiento y la felicidad, no sólo (como) categorías de la filosofía burguesa, sino también (como) asuntos de la humanidad” (138). El tiempo sagrado no era el del rechazo a la razón, sino el del renacer de una nueva racionalidad; no era el de la detención del progreso, sino el de la liberación del sometimiento al progreso. El mañana de la redención representaba la reconciliación entre los intereses individuales y sociales, la disolución de las relaciones cosificadas, la coincidencia entre placer y trabajo, belleza y libertad, razón y satisfacción, técnica y arte, trabajo y juego. Ese mañana era el espacio del despliegue total de la razón y la imaginación como fuerzas de transformación –incluso estéticas– del universo natural y social.

Señalaba Horkheimer: “...la idea de una sociedad futura como comunidad de hombres libres, tal como ella será posible... tiene un contenido al que es preciso mantenerse fiel... en cuanto es la comprensión del mundo en que el desmembramiento y la irracionalidad puedan ser eliminadas” (139).

Desde el umbral que se abría al orden de la razón en el cual hombres y cosas estarían en su justo lugar, el pensamiento dejaba atrás la soledad del exilio. En la configuración de una “edad de oro, en el cual la piedra volvería a convertirse en oro, edad que es al mismo tiempo la de la tierra y el cielo... la futura reunión de lo divino con lo humano” (140), la negación se negaba finalmente a sí misma. En la reconciliación entre razón y realidad culminaba la tarea de la filosofía como

crítica, como memoria y conciencia moral de una humanidad en la que había prevalecido la violencia y la falta de libertad.

La filosofía, tal como cabe responsabilizarla a la vista de la desesperación –escribía T. W. Adorno, en el párrafo final de *Mínima Moralía*– vendría a ser la tentativa de considerar las todas cosas según se presenten desde el punto de vista de la liberación. El conocimiento no sabe de otra luz como no sea la que resplandece desde la liberación misma... Habría que establecer perspectivas en las cuales el mundo cambiase de lugar, se enajenase, revelase sus grietas y precipicios, tal como alguna vez habrá de aparecer, monstruoso y desfigurado, bajo la luz mesiánica. Alcanzar esas perspectivas, sin arbitrariedad ni violencia, libre del contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento (141).

Pero ¿era ello posible? No, pues la esperanza mesiánica contenía en sí su propia debilidad. La amplitud del anhelo de una humanidad renovada en la que la existencia humana y social fuese cualitativamente diferente, se pagaba al precio de la imposibilidad de su realización (142). La grandiosidad de la esperanza era, al mismo tiempo, el signo de su irrealidad. Porque ¿cómo podrán los no-redimidos redimir a la humanidad?

Para el mesianismo judío, la historia, como ámbito de la necesidad era por naturaleza, profana. Para entrar al ámbito de la libertad –espacio de lo sagrado en cuanto representa lo verdaderamente humano– el hombre debía romper con la historia. La redención no podría ser jamás resultado de la historia previa ni de la transición continua del presente hacia el futuro mesiánico. La redención, hecho apocalíptico que trastorna cataclísmicamente el mundo, representaba, para la idea mesiánica:

...la trascendencia irrumpiendo en la historia, una intrusión en la cual la misma historia perece, transformada en una ruina porque es tocada por un rayo de luz brillante que llega a ella de una fuente externa... Si algo merece la historia, es morir (143).

En la voz secularizada de la Teoría Crítica, la ruptura del puente entre el pasado y el presente definía su negatividad (144). La ruptura histórica sólo podría ser la ruptura con el hoy de la barbarie, con la ficción hecha vida y la apariencia devenida en verdad, con la unificación indistinguible entre placer y penuria, horror y civilización, ciencia y mito, etc. La ruptura sólo podría consistir en la ruptura con la realidad, no definida en términos de la enajenación del trabajo o de la lucha de clases entre burguesía y proletariado, sino en términos de la “dialéctica de la

represión” entre individuo y sociedad, según la cual la amalgama de tecnología-economía-política-cultura controlaba la conciencia del hombre, y ésta a su vez, reproducía el universo cerrado de la dominación. La ruptura histórica era la ruptura con la realidad sustentada en la contracción entre la sumisión de un individuo liberado del peso de su autonomía –pero inerme- y la reificación de un orden social autoritario e irracional. La ruptura histórica era la ruptura con una realidad de máxima capacidad de producción y a la vez ilimitada capacidad de destrucción. Era la ruptura con una realidad que había invadido hasta las raíces más profundas de la existencia del hombre, asimilando su inconsciente a la lógica de la racionalidad del dominio. Era la ruptura con la unidad indisoluble, y a la vez paradójica y contradictoria, entre la apariencia de libertad dentro de la represión, de felicidad dentro del dolor, de paz dentro de la violencia. La ruptura histórica lo era con las experiencias conocidas del mundo. Expresaba la separación de la conciencia con respecto a una historia que había podido dar a luz los campos de concentración, e implicaba la superación de una realidad que antagonizaba la libertad con el progreso y la fantasía con la manipulación de la imaginación. Para la Escuela de Frankfurt, pensar en la luz de un futuro promisorio significaba oponerse a la terrible opacidad de la realidad. Imaginar un futuro utópico suponía someter a severo análisis la trágica inadecuación de lo real. Anhelar lo ausente, implicaba desplegar la libertad de la fantasía en oposición a la univocidad de la racionalidad de la dominación. Para la Teoría Crítica, imaginar la esperanza a través de la trascendencia del pensamiento era,

en sí, un acto de rebelión. Peor al mismo tiempo, quienes tenían, como afirmaba Adorno, “la vida dañada”, se preguntaban: ¿cómo escapar a la bestialidad de una sociedad que paradójicamente, negaba la existencia al dolor?, ¿cómo romper con un mundo en el cual “es cosa bárbara escribir un poema”? (145) ¿Cómo pensar en el amanecer de una nueva historia si cada día de la historia hasta ahora conocida acentuaba la violencia, la miseria, la represión y la explotación?

Escribía Adorno en 1945 en *Mínima Moralia* citando a Walter Benjamin: “Mientras haya un mendigo... seguirá existiendo el mito; sólo con la desaparición del último mendigo será conciliado el mito” (146).

Y Marcuse, en 1969, agregaba de forma esclarecedora:

“Aquí está el círculo vicioso: la ruptura con el conservador *continuum* autopropulsor de las necesidades debe preceder a la revolución que ha de desembocar en una sociedad libre, pero tal ruptura sólo puede concebirse en una revolución” (147).

Este doble ámbito de mutua oposición definió la reflexión tensional en la que siempre se ubicó el pensamiento de la Escuela de Frankfurt: mientras persistiese la realidad de la opresión, el potencial de la liberación será un mito; sólo cuando aquélla fuese un fantasma muerto del pasado, la posibilidad de los ideales del hombre no será un sueño. Pero ¿cómo podrán, quienes están imbuidos del terror y la muerte del presente, romper las cadenas de la opresión? y si éstas no se rompen, ¿cómo podrá desaparecer el “último mendigo” del que hablaba Benjamin?

Así, mientras se afirmaba, por una parte, la necesidad de conservar la esperanza para evitar la caída final en la barbarie, se sostenía al mismo la dificultad de que dicha esperanza se pudiese realizar por quienes aún no estaban redimidos. La esperanza mesiánica de la Escuela de Frankfurt –como la esperanza mesiánica del judaísmo- se movía entre el futuro deseado y la irrealidad de su realización, entre el anhelo inalcanzable pero a la vez irrenunciable, cuyo precio era la certeza de su incumplimiento en este mundo terrenal.

Alcanzar las perspectivas (de lo mesiánico) sólo le es dado al pensamiento –escribía Adorno-. Ello es lo más simple del mundo porque la situación inevitablemente clama por ese tipo de conocimiento, y porque la negatividad perfecta, una vez contemplada, discurre hacia la escritura reflejo de su antítesis. Pero ello es a la vez lo acabadamente imposible porque presupone una posición arrancada del hechizo de la existencia... El pensamiento está obligado a asumir su propia imposibilidad en nombre de la posibilidad. Pero frente a la exigencia que por ello mismo influye sobre él, la pregunta por la realidad o no realidad de la liberación misma resulta menos que indiferente (148).

De allí que la tensión de lo irresoluble fuese el contenido fundamental de un pensamiento jamás dispuesto a pactar con lo real, pero tampoco dispuesto a dejar de soñar con un futuro libre para la humanidad. El pensamiento crítico sólo podía ejercerse desde la negatividad, la soledad y la marginación. El exilio era interminable.

## CONCLUSIONES

Recuperar a mediados de la década de los ochenta, la obra de la Escuela de Frankfurt en torno a la crisis de la cultura en especial en las voces de T. W. Adorno y Max Horkheimer, resulta una tarea inquietante y compleja. Más allá de las fisuras que en ella pueda existir (la virtual imposibilidad de mantener una tensión crítica permanente, el peligro de que el pensamiento, convertido en absoluto, se aisle prisionero de una negación rígida que cristalice también a la realidad que pretende negar, y el vacío de una síntesis que, al rechazar a la síntesis misma, condene a las contradicciones de la realidad a ser insuperables), esta línea de pensamiento abre un abanico interpretativo rico y sugerente sobre el cariz que está adoptando el mundo hoy en día.

Escrita, en su parte medular en las décadas de los treinta y los cuarenta, y enarbola-

da como guía teórica de los movimientos estudiantiles y contra-culturales que, en los sesenta cuestionaban y se oponían a los modos de vida y a la esencia de las sociedades industriales avanzadas supeditadas a las exigencias de la producción, el pensamiento de la Escuela de Frankfurt va más allá de sus condicionamientos y límites históricos. El grito de jóvenes, mujeres, negros y hippies –que intentaban desenmascarar la hipocresía tras las fachadas y que exigía lo imposible- sacudió a la conciencia de una época, pero fue desprestigiado, acabado o “integrado”. Fue, en fin, vencido por esa realidad cuya negación y rechazo era el rasgo esencial de la Teoría Crítica. Las ilusiones y anhelos de los sesenta quedaron atrás. El reflujó de sus utopías, aunado a la tendencia al descalabro de los sistemas democráticos y a la centralización tecnoburocrática del Estado frente a

la sociedad civil en el contexto de una crisis económica mundial, han provocado una vigorosa reacción conservadora y un fortalecimiento del autoritarismo. En el plano cultural, la marejada neo-conservadora – y en Estados Unidos, el renacimiento macartista-rememoran la violencia y el fanatismo de las tropas de asalto nazis.

Durante los últimos cuatro años y medio, en más de treinta Estados de la Unión Ameri-

---

### NOTAS

(145) Adorno, T. W. “La crítica de la cultura y la sociedad”, *Crítica cultural y sociedad*, p. 230.

(146) Adorno, T. W. *Mínima Moralia*, p. 218.

(147) Marcuse, Herbert. *Un ensayo sobre la liberación*, (1969) México, Ed. Joaquín Mortiz, 1969, p. 266.

(148) Adorno, T. W. *Mínima Moralia*, p. 266.

cana han sido sometidos a censura en la bibliotecas escolares unos 150 libros considerados “comunistas” o “disociadores”, como *Romeo y Julieta*, *Las aventuras de Huckleberry Finn*, *El diario de Ana Frank*, y *Robinson Crusoe*, las obras de Platón, Scott Fitzgerald, Joyce, Styron y Hemingway. (149)

En los países desarrollados, la violencia, el aislamiento y el virtual clima de “fin de mundo” conducen a que los jóvenes no vean perspectivas, se reconozcan sólo en la irracionalidad que los anula como seres pensantes. En América Latina, de Cananea al Fondo Monetario Internacional no parece haber mucha diferencia. La disgregación, la desmovilización y el repliegue definen ahora a las fuerzas progresistas, en tanto que los trabajadores sufren desempleo, disminuciones salariales o recorte de beneficios sociales. El panorama en los países socialistas tampoco es alentador. La comunidad internacional está pasando por un momento extraordinariamente difícil, y el panorama económico mundial es incierto. Un horizonte sin alternativas parecería colorear a la realidad del presente.

## NOTAS

(149) *Uno más uno*, 2 de septiembre de 1985.

(150) *Excelsior*, 16 de agosto de 1985.

(151) Fucik, Julius. *Reportaje al pie de la horca*, México, Fondo de Cultura Popular, 1971, p. 46.

La gran paradoja que planteaba la Escuela de Frankfurt sigue presente. José Luis Borges escribía recientemente:

He asistido, por primera y última vez, a un juicio oral. Un juicio oral a un hombre que había sufrido unos cuatro años de prisión, de azotes, de vejámenes y de cotidiana tortura. Yo esperaba oír quejas, denuestos y la indignación de la carne humana interminablemente sometida a ese milagro atroz que es el dolor físico. Ocurrió algo distinto. Ocurrió algo peor. El réprobo había entrado enteramente en la rutina de su infierno. Hablaba con simplicidad, casi con indiferencia, de la picana eléctrica, de la represión, de la logística, de los turnos, del calabozo, de las esposas y de los grillos. También de la capucha. No había odio en su voz. Bajo el suplicio, había delatado a sus camaradas; éstos lo acompañarían después y le dirían que no se hiciera mala sangre, porque al cabo de unas “sesiones” cualquier hombre declara cualquier cosa. Ante el fiscal y ante nosotros, enumeraba con valentía y con precisión los castigos corporales que fueron su pan nuestro de cada día. Doscientas personas lo oíamos, pero sentí que estaba en la cárcel. Lo más terrible de una cárcel es que quienes entraron en ella no pueden salir nunca. De éste o del otro lado de los barrotes siguen estando presos. El encarcelado y el carcelero acaban por ser uno. Stevenson creía que la crueldad es el pecado capital; ejercerlo o sufrirlo es alcanzar una suerte de horrible insensibilidad o inocencia. Los réprobos se

confunden con sus demonios, el mártir con el que ha hecho la pira. La cárcel es, de hecho, infinita. De las muchas cosas que oí esta tarde y que espero olvidar, referiré la que más me marcó, para librarme de ella. Ocurrió un 24 de diciembre. Llevaron a todos los presos a una sala donde no habían estado nunca. No sin algún asombro vieron una larga mesa tendida. Vieron manteles, platos de porcelana, cubiertos y botellas de vino. Después llegaron los manjares. Era la cena de Nochebuena. Habían sido torturados y no ignoraban que los torturarían al día siguiente. Apareció el Señor de ese Infierno y les deseó Feliz Navidad. No era burla, no era una manifestación de sí mismo, no era remordimiento. Era, como ya dije, una suerte de inocencia del mal. (150).

Quien quiera encontrar en la Escuela de Frankfurt guías iluminadoras de acción concretas y prácticas, habrá buscado el camino equivocado. Su reflexión es un grito de alerta acerca de lo que es hoy la realidad; es una implacable denuncia de las falsedades, mitos y represiones del orden existente; es un llamado para la toma de conciencia de la aniquilación que hoy amenaza al mundo y para estimular el surgimiento de una auténtica fuerza liberadora. En este sentido, creemos que la Escuela de Frankfurt podría hacer suya la reflexión de Julius Fucik al pie de la horca: “La historia no ha terminado todavía. Y eso aporta un tono de esperanza” (151).

## BIBLIOGRAFÍA

### ADORNO, T. W.:

- *Crítica cultural y sociedad*, (1955) Barcelona, Ed. Ariel, 1969.
- *Notas sobre literatura*, (1958) Barcelona, Ed. Ariel, 1969.
- *Intervenciones: nueve modelos de crítica*, (1963) Caracas, Monte Ávila Eds. 1969.
- *Mínima Moralia*, (1950) Caracas, Monte Ávila Ed. 1969.
- *Dialéctica negativa*, (1966) Madrid, Ed. Taurus, 1975.
- *La ideología como lenguaje*, (1964) Madrid, Ed. Taurus, 1971.
- *Teoría estética*, (1970) Madrid, Ed. Taurus, 1975.
- *Reacción y progreso, ensayos de 1928 a 1962*, (1964) Barcelona, Tusquets Eds., 1984.
- *Impromptus*, (1968) Barcelona, Ed. Laia, 1985.

### ADORNO, T. W. y HANS EISLER:

- *El cine y la música*, (1969) Caracas, Ed. Fundamentos, 1976.

### ADORNO, T. W. y MAX HORKHEIMER:

- *La dialéctica del Iluminismo*, (1947) Buenos Aires, Ed. Sur, 1969.
- *Sociológica*, (1962) Madrid, Ed. Taurus, 1969.
- *La sociedad: lecciones de Sociología*, (1956) Buenos Aires, Ed. Proteo, 1969.

### ADORNO, T. W. y EDGAR MORIN:

- *La industria cultural*, (1964) Argentina, Ed. Galerna, 1967.

### ADORNO, T.W., ELSE FRENKEL-BRUNSWIK, DANIEL J.LEVINSON y NEVITT R. SANDFORD:

- *The authoritarian personality*, New York, Harper and Brothers, 1950.

### ANDERSON, PERRY:

- *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, (1976) México, Siglo XXI Eds., 1978.

### ARENDR, HANNAN:

- *Walter Benjamin; Bertold Brecht; Hermann Broch; Rosa Luxemburgo*, (1968), Barcelona, Ed. Anagrama, 1971.
- *Los orígenes del totalitarismo*, (1951) Madrid, Ed. Taurus, 1974.

### BARCK, LEO:

- *La esencia del judaísmo*, (1948) Buenos Aires, Ed. Paidós, 1964.

### BELL, DANIEL:

- *The cultural contradictions of capitalism*, New York, Basic Books Publishers, 1976.

### BENJAMIN, WALTER:

- *Imaginación y sociedad*, (1969) Madrid, Ed. Taurus, 1980.
- *Poesía y capitalismo*, (1980) Madrid, Ed. Taurus, 1980.
- *Tentativas sobre Brecht*, (1972) Madrid, Ed. Taurus, 1975.
- *Discursos interrumpidos*, (1972) Madrid, Ed. Taurus, 1973.

### BERARDINELLI, ALFONSO (editor):

- *La cultura del 900*, México, (1981) Siglo XXI Eds., 1984.

### BLOCH, ERNST:

- *El principio esperanza*, (1959) Madrid, Ed. Aguilar, 1977.

### BRACHER, KARL:

- *Controversias*, (1976) Barcelona, Ed. Laia, 1983.

BRECHT, BERTOLD:

- *La evitable ascensión de Arturo Ui*, La Habana, Ed. de Arte y Literatura, 1974.

BROCH, HERMANN:

- *La muerte de Virgilio*, (1958) Madrid, Alianza Eds., 1979.

BUCK-MORSS, SUSAN:

- *Origen de la Dialéctica negativa*, (1977) México, Siglo XXI Eds., 1981.

CASTELLET, J.M.:

- *Lectura de Marcuse*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1969.

CONNERTON, PAUL (editor):

- *Critical Sociology*, England, Penguin Books, 1976.

DE TORRE, GUILLERMO:

- *Literatura de vanguardia*, Madrid, Ed. Guadarrama, 3 vols., 1974.

DOBLIN, ALFRED:

- *Berlin Alexanderplatz*, (1929) España, Ed. Bruguera, 1982.

FISCHER, ERNEST:

- *Recuerdos y reflexiones*, (1969) España, Siglo XXI Eds., 1976.

- *Literatura y crisis de la civilización europea: Karl Krauss, Robert Musil, Franz Kafka*. Barcelona, Ed. Icaria, 1977.

FLEMING, DONALD y BAILYN, BERNARD:

- *The intellectual migration. Europe and America, 1930-1960*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1969.

FREUD, SIGMUND:

- *El malestar en la cultura*, (1930) Madrid, Alianza Ed., 1970.

FRIEDMAN, GEORGE:

- *The political philosophy of the Frankfurt School*, London, Cornell University Press, 1981.

FUCIK, JULIUS:

- *Reportaje al pie de la horca*, México, Fondo de Cultura Popular, 1971.

GILLIAN, ROSE:

- *The melancholy science. (An introduction to thought of T. W. Adorno)*, London, The Mac Millan Press, 1978.

GLICKSBERG, CHARLES:

- *Literature and society*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972.

GOLDMANN, LUCIÉN:

- *La creación cultural en la sociedad moderna*, (1971) Barcelona, Ed. Fontamara, 1980.

HORKHEIMER, MAX:

- *Teoría Crítica*, (1968) Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1977.

- *Crítica de la Razón instrumental*, (1967) Buenos Aires, Ed. Sur, 1969.

- *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, Buenos Aires, Sur, 1970.

- *Sociedades en transición. Estudios de filosofía social*. (1972) Barcelona, Ed. Península, 1976.

- *Historia, metafísica y escepticismo*, (1968) Madrid, Alianza, 1982.

- *Apuntes, 1950-1969*, (1974) Caracas, Venezuela, Monte Ávila, 1976.

HUGHES, STUART:

- *Conciencia y sociedad*, Madrid, Ed. Aguilar, 1977.

IRWIN, W. A. y FRANKFURT, H.:

- *El pensamiento prefilosófico: los hebreos*, México, Breviarios del FCE, 1954.

JANIK, ALLAN y TOULMIN, STEPHEN:

- *La Viena de Wittgenstein*, (1973) Madrid, Ed. Taurus, 1974.

JAY, MARTIN:

- *La imaginación dialéctica*, (1973) Madrid, Ed. Taurus, 1974.

KAFKA, FRANZ:

- *La metamorfosis*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1943.

- *El proceso*, México Premiá Eds., 1979.

KRACAUER, SIGFRIED:

- *From Caligari to Hitler*, New Jersey, Princeton University Press, 1947.

LACQUEUR, WALTER:

- *Weimar: a cultural history (1918-1933)*. New York, G. P. Putnam's Sons, 1974.

LÖWENTHAL, LEO:

- *Literature and the image of man*, (1957) Boston, Beacon Hill, The Beacon Press.

- *Literature, popular culture and society*, New York, Prentice Hall, 1961.

LÖWENTHAL, LEO y NORBERT, GUTERMAN:

- *Prophets of deceit*, California, Pacific Books Publishers, 1945.

LUKACS, GYÖRGY:

- *El asalto a la razón*, (1962) Barcelona, Ed. Grijalbo, 1968.

MACCIOCCHI, MARIA ANTONIETA:

- *Elementos para un análisis del fascismo*, (1976) España, El Viejo Topo, 1978.

MAHLER-WERFEL, ALMA:

- *Mi vida*, (1960) Barcelona, Tusquets Eds., 1984.

MANDEL, ERNEST:

- *El capitalismo tardío*, (1972) México, Ed. Era, 1972.

MARCUSE, HERBERT:

- *Cultura y Sociedad*, (1965) Buenos Aires, Ed. Sur, 1967.

- *El hombre unidimensional*, (1964) México, Joaquín Mortiz, 1968.

- *El fin de la utopía*, (1967) México, Siglo XXI Eds., 1968.

- *Contrarrevolución y revuelta*, (1972) México, Joaquín Mortiz, 1973.

- *Razón y revolución*, (1941) Madrid, Alianza Ed., 1971.

- *Un ensayo sobre la liberación*, (1969) México, Joaquín Mortiz, 1969.

- *Eros y civilización*, (1955) México, Ed. Joaquín Mortiz, 1965.

- *La agresividad en la sociedad contemporánea*, (1968) Montevideo, Ed. Alfa, 1971.

MASSET, PIERRE:

- *El pensamiento de Marcuse*, (1969) Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

MAYORGA, RENE:

- "Ideología y crítica de la ideología: reflexiones en torno a una alternativa teórica", Camacho, D. E. de Ipola y otros: *América Latina: ideología y cultura*, San José, Costa Rica, FLACSO, 1982.

MUSIL, ROBERT:

- *El hombre sin atributos*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 3 vols., 1969.

NEW LEFT REVIEW:

- *Western marxism: a critical reader*, 1977.

O'NEILL, JOHN (editor):

- *On Critical Theory*, New York, The Slabury Press, 1976.

PALMIER, J. M.:

- *En torno a Marcuse*, (1968) Madrid, Guadiana Publicaciones, 1969.

PARKER, R. A. C.:

- *El siglo XX. Europa 1918-1945*, (1967) México, Siglo XXI Eds., 1978.

PERLINI, TITO:

- *La Escuela de Frankfurt*, Caracas, (1969) Monte Ávila Eds., 1976.

ROTH, JOSEPH:

- *The Radetzky March*, (1932) New York, The Overlook Press, 1974.  
- *A diestra y siniestra*, (1929) Barcelona, Ed. Anagrama, 1982.  
- *La noche mil dos*, (1939) Barcelona, Ed. Anagrama, 1983.  
- *Fuga sin fin*, Barcelona, Ed. Icaria, 1979.  
- *La leyenda del Santo Bebedor*, (1939) Barcelona, Anagrama, 1981.  
- *Job*, Barcelona, Ed. Bruguera, 1981.

ROSZAK, THEODORE:

- *El nacimiento de una contracultura*, Barcelona, Ed. Kairós, 1970.

RUSCONI, ENRICO:

- *Teoría Crítica de la sociedad*, (1968) Caracas, Martínez Roca, 1975.

SCHOLEM, GERSHOMZ:

- *The messianic idea in judaism*, New York, Schocken Books, 1971.  
- *Major trends in jewish mysticism*, New York, Schocken Books, 1961.

SLATER, PHIL:

- *Origin and significance of the Frankfurt School*, London, Routledge and Kegan Paul, 1977.

SLOCHOWER, HARRY:

- *Ideología y literatura entre las dos Guerras Mundiales*, (1945) México, Ed. Era, 1971.

STEINFELDS, PETER:

- *The neoconservatives*, New York, Simon and Schuster, 1980.

STERN, FRITZ:

- *The politics of cultural despair*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1961.

TAR, ZOLTAN:

- *The Frankfurt School*, Canadá, John Wiley and Son, 1972.

TELO, MARIO (editor):

- *La crisis del capitalismo en los años 20's*, Cuadernos Pasado y Presente, Núm. 85.

THOMSON, DAVID:

- *Historia mundial de 1914 a 1968*, (1954) México, Breviarios de FCE, 1970.

WISKEMANN, ELIZABETH:

- *La Europa de los dictadores*, (1967) México, Siglo XXI Eds., 1978.

WOLFE, ALAN:

- *Los límites de la legitimidad: contradicciones políticas del capitalismo contemporáneo*. (1977) México, Siglo XXI Editores, 1980.

ZERAFFA, MICHEL:

- *Novela y Sociedad*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1971.

## dossier

ENTREVISTA A GILDA WALDMAN, AUTORA DE "MELANCOLÍA Y UTOPIA"

# «La recepción de Frankfurt desde América Latina ha sido muy pobre: es una tarea pendiente»

La producción académica-intelectual en América Latina no es ínfima ni poco original, como la catalogan ciertas posturas que alientan explicaciones basadas en un presunto «atraso» cultural de la región. Lo que sí es cierto es que la construcción de conocimientos en América Latina está marcada por una serie de limitaciones y «pobrezas» que bien describe Jorge González en «*La voluntad de tejer...*» (\*). A menudo comprobamos la escasa comunicación entre los investigadores de los distintos países de la región que trabajan paralelamente las mismas temáticas y no llegan a enterarse que alcanzan conclusiones notoriamente similares. Pero es el destino, a veces, el que se empeña en acentuar esas falencias en la circulación de los conocimientos producidos en América Latina. Fue el destino, precisamente, quien generó durante varios años un equívoco argentino a propósito de «*Melancolía y utopía*», un brillante ensayo de la socióloga chilena Gilda Waldman.

## LA ANÉCDOTA

Hace varios años, dos docentes de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP regresaron de México —a donde habían viajado por una beca— con una copia del texto «*Melancolía y utopía*».

## NOTAS

(\*) GONZÁLEZ, Jorge. «*La voluntad de tejer: análisis cultural, frentes culturales y redes de futuro*». Ponencia presentada en Stirling, Escocia, Octubre de 1996. Publicada en *Razón y Palabra*, Primera Revista Electrónica Especializada en tópicos de Comunicación, nº 10, año 3, Abril-Junio de 1998.

Como suele suceder con el fragmentario soporte de la fotocopia, el texto que había viajado desde México hasta Argentina estaba incompleto: comenzaba directamente por su Introducción, sin incluir el prólogo, escrito por Guillermo Delahanty, del que sólo se podía leer su párrafo final. El nombre de la autora de *Melancolía y Utopía* estaba indicado con letra manuscrita: «Gilda Waldam». Mal-escrito: porque el nombre real de su autora es Gilda Waldman.

Sin embargo, *Waldam* sería, durante poco más de cuatro años, un apellido escrito, fotocopiado y pronunciado hasta el cansancio: *Waldam* era la autora de «*Melancolía y utopía*», el texto que utiliza una de las cátedras de *Comunicación y Teorías* de la Facultad para introducir al pensamiento de la Escuela de Frankfurt.

“Gilda Waldam es una investigadora mexicana de la que no supimos más nada”, se repitió en ese período. Gilda W. no es, sin embargo, una desconocida. Tampoco es mexicana. Gilda W. es chilena, aunque se radicó en México desde que viajó para hacer allí una maestría en Ciencias Sociales, cuya tesis fue precisamente «*Melancolía y utopía*». La doctora Gilda Waldam Mitnik es hoy una importante socióloga de México.

Descubierto el error arrastrado por años, nos pusimos en contacto con Waldman, autora de ese excelente ensayo que recupera, desde América Latina y a fines del siglo XX, el pensamiento frankfurtiano. “Me emocionó enterarme qué había sucedido con aquel librito —respondió Gilda—, escrito hace ya tantos años en el lugar en el que vivo, tan lejano a Argentina. Y finalmente, porque para alguien como yo que ha dedicado muchos años de su vida a la docencia, saber

que en algo uno puede influir en los demás, es la mejor recompensa que se pueda recibir”.

Catedrática e investigadora en sociología y política contemporáneas, Gilda Waldman Mitnik se recibió de licenciada en Sociología en la Universidad de Chile y llegó a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) para realizar la maestría que se dicta en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. En esa misma institución se doctoró en Sociología. Además, completó una especialización en Estudios Judaicos en la Universidad Iberoamericana. En la actualidad es Profesora Titular de la cátedra de Teoría Social, coordina el área de Sociología de la Cultura y dicta clases de posgrado en la UNAM. Ha realizado ensayos, traducciones y críticas para la revista de esa Universidad, *Casa del Tiempo* y otras publicaciones.

En los últimos años, su trabajo académico se inclinó hacia el área de Sociología de la Cultura, en especial hacia el campo de Literatura y Sociedad. “Estoy obsesionada con el tema de Historia y Memoria, Memoria y literatura, y a veces me dedico a estudiar a los mapuches, reminiscencia de un tío argentino que vivió en Temuco cerca de ellos y quien me enseñó, desde muy pequeña, a tomar mate”.

Además, colabora en Radio UNAM con el programa «*Por el sendero de los libros, los autores y los lectores*» y confiesa que la literatura es su “gran pasión”. Pero no es su única pasión: otra es la que tiene por la Teoría Crítica de los pensadores de la Escuela de Frankfurt, a la que dedicó el final de su primer estudio de posgrado.

- «Melancolía y utopía» –nos cuenta Waldman– fue mi tesis de maestría en Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Fue escrita a lo largo de varios años, dejando mi alma en ese texto. Escribirla fue un acto de amor, tanto a

Horkheimer, Adorno y Marcuse que modelaron mi manera de ver el mundo, como a un hombre cuya influencia intelectual en mí fue crucial...

- **¿Cómo llegaste a la Escuela de Frankfurt?**

- La preocupación inicial en torno a la Escuela de Frankfurt comenzó para mí cuando era estudiante de Sociología, en Santiago de Chile, y un profesor argentino, José Luis Najenson, me hizo leer a Marcuse. Desde ese momento, quedé marcada. La vida me trajo a México y después de varios años de deambular por diversos senderos de la Teoría Sociológica, regresé a mis orígenes.

- **¿Cómo explicarías el título de tu tesis? ¿Por qué quisiste remarcar esa dialéctica entre la Melancolía y la Utopía?**

- ¿Por qué «Melancolía y utopía»? Difícil pregunta: quise jugar con la tensión presente en el pensamiento de la Teoría Crítica entre una perspectiva desesperanzada y la utopía (nunca cumplida). No sé si «melancolía» fue el mejor término: quizá debí haber profundizado en la idea de «duelo» o «desesperanza», pero en ese momento elegí el de «melancolía», que en lo personal me sigue resultando pertinente.

- **Benjamin quedó fuera de tu ensayo. ¿Qué rescatarías como principal de su pensamiento? ¿Cómo describirías el lugar teórico que ocupó dentro de la**

**Escuela de Frankfurt?**

- Reflexionar sobre la obra de Benjamín ameritaría muchos y muchos textos particulares. No lo incluí en el trabajo porque me centré en Adorno, Horkheimer y Marcuse (toda elección es arbitraria), pero considero que su pensamiento, en especial las Tesis sobre Filosofía de la Historia (escritas en 1940 antes de abandonar París, y que llegaron a Adorno vía Bataille) son esenciales para «La dialéctica del Iluminismo», en especial en lo referente a la crisis de la modernidad y el progreso, la violencia de la historia, y la necesidad de recuperar la memoria de los vencidos. Por otra parte, creo que Benjamin sería muy recuperable en términos de pensar fragmentariamente, rompiendo la sistematicidad a la que tienden las Ciencias Sociales y que estimo explican bastante poco.

- **En la producción actual de las ciencias sociales, ¿en qué pensador encontrás mejor representado el espíritu de Frankfurt?**

- Estoy bastante desconectada de la Teoría Sociológica contemporánea... pero pienso que quien mejor ha rescatado el espíritu frankfurtiano es George Steiner, aunque no quepa dentro del «canon sociológico»... Desde hace ya largo tiempo, mi trabajo en la Facultad se ha vertido hacia el área de Sociología de la Cultura, en especial hacia el campo de Literatura y Sociedad. Me he alejado de la Teoría; regreso, sin embargo, frecuentemente a Benjamin y a Steiner.

- **¿Cómo ves la recepción de la obra de Adorno,**

**Horkheimer, Marcuse y**

**Benjamin en América Latina?**

- Estimo que ha sido muy pobre. No ha habido ni el interés en recuperarlos ni menos en pensar la problemática del continente a la luz de sus reflexiones. Es una tarea pendiente.

- **En tu ensayo catalogas a los autores de Frankfurt como unos**

**de los pensadores más lúcidos del siglo XX. Ahora bien, más allá de esa valoración positiva, ¿qué críticas les harías? ¿qué dejaron afuera o en qué dirías que se equivocaron?**

- Me encuentro desarmada para realizar una crítica a los pensadores de Frankfurt. Creo que todavía no he logrado establecer una distancia con respecto a ellos, pero recuerdo lo que alguien que estudió con Adorno solía decir (creo que citando a Lukacs): «Son el hotel de lujo junto al abismo». Para mí, creo que hay que volver a leerlos a la luz de la problemática contemporánea, por ejemplo, las nuevas formas del capitalismo, el resurgimiento de las corrientes de derecha (sobre si son fascistas o no, es toda una polémica), las transformaciones en las dimensiones de tiempo y espacio propias de la modernidad, etc. En especial, creo que habría que regresar seriamente a «La personalidad autoritaria», de Adorno, de quien por cierto se cumplen cien años de su nacimiento (el 11 de septiembre de 2003). También que habría que recuperar a uno de los grandes pensadores de la Escuela de Frankfurt poco conocido entre nosotros y que es extraordinario: Leo Lowenthal, en especial sus trabajos sobre Literatura y Sociedad. Esa es otra tarea pendiente.

**D.B.**

*América Latina, septiembre de 2003*