

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/374845571>

Sánchez, Leandro & David, J. Sebastian (Eds.). (2023) – Ensayos sobre la teoría crítica de la sociedad

Book · October 2023

CITATIONS

0

READS

360

2 authors:



Leandro Sánchez Marín
University of Antioquia

28 PUBLICATIONS 3 CITATIONS

SEE PROFILE



Jhoan Sebastian David Giraldo
University of Antioquia

21 PUBLICATIONS 5 CITATIONS

SEE PROFILE



Ensayos sobre la teoría crítica de la sociedad

A 100 años del Instituto de
Investigación Social de Frankfurt

Leandro Sánchez Marín
J. Sebastian David Giraldo
Editores

en **te**gativo
ediciones


POLITÉCNICO COLOMBIANO
JAIME ISAZA CADAVID

 UNIVERSIDAD
LIBRE[®]
COLOMBIA

Ensayos sobre la teoría crítica de la sociedad

A 100 años del Instituto de
Investigación Social de Frankfurt

ente**g**ativo
ediciones


POLITÉCNICO COLOMBIANO
JAIME ISAZA CADAVID



**UNIVERSIDAD
LIBRE®**

Ensayos sobre la teoría crítica de la sociedad

A 100 años del Instituto de
Investigación Social de Frankfurt

Leandro Sánchez Marín
J. Sebastian David Giraldo
Editores

ente**g**ativo
ediciones


POLITÉCNICO COLOMBIANO
JAIME ISAZA CADAVID

 UNIVERSIDAD
LIBRE®

Ensayos sobre la teoría crítica de la sociedad

A 100 años del Instituto del Instituto de Investigación Social de Frankfurt

Traducción y edición:

Leandro Sánchez Marín

J. Sebastian David Giraldo

ISBN: 978-628-01-1425-5

Universidad Libre / Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid /

Ennegativo ediciones

Medellín, 2023

937pp. 17x24

Índice

Una nota sobre el Instituto de Investigación Social, la teoría crítica y la Escuela de Frankfurt <i>Leandro Sánchez Marín y J. Sebastian David Giraldo</i>	15
---	----

Historia y tendencias de la Escuela de Frankfurt

La Escuela de Fráncfort, 100 años después de la fundación del IfS <i>José Manuel Romero Cuevas</i>	35
La Escuela de Frankfurt: una perspectiva crítica <i>Ágnes Heller</i>	67
La Escuela de Frankfurt <i>Peter Stirk</i>	89
La Escuela de Frankfurt y la filosofía <i>Douglas Kellner</i>	115
El concepto de autonomía en la historia de la Escuela de Frankfurt <i>Brian O'Connor</i>	133
La Escuela de Frankfurt y sus sucesores <i>Jeffrey T. Nealon</i>	151

Autores y conceptos

La controversia sobre el concepto de capitalismo de Estado de Friedrich Pollock <i>Manfred Gangl</i>	171
---	-----

Max Horkheimer y la retirada del marxismo hegeliano <i>Martin Jay</i>	195
Erich Fromm y la tradición intersubjetiva <i>Rainer Funk</i>	225
El lugar de Franz Leopold Neumann en la historia del pensamiento político: un esbozo <i>Alfons Söllner</i>	235
Walter Benjamin y la ética de la violencia <i>Catherine Kellogg</i>	255
Sobre el concepto de historia y la crítica del progreso en las <i>Tesis</i> de Walter Benjamin <i>Leandro Sánchez Marín</i>	281
Transferencia intelectual: la experiencia estadounidense de Theodor W. Adorno <i>Detlev Claussen</i>	305
Herbert Marcuse y la teoría social contemporánea: más allá de la sociedad de consumo <i>Philip Walsh</i>	317
La crítica de Marcuse a la tecnología hoy <i>Andrew Feenberg</i>	347
Leo Löwenthal: el último hombre en pie <i>Christoph Hesse</i>	367
Teoría crítica: Adorno, Marcuse y Angela Davis <i>Arnold L. Farr</i>	393
Alfred Schmidt: sobre la crítica de la naturaleza social <i>Hermann Kocyba</i>	409
La Escuela de Frankfurt y el joven Habermas: huellas de un camino intelectual (1956-1964) <i>Luca Corchia</i>	433
¿Una teoría (a)crítica en las Relaciones Internacionales? Habermas y el problema de la guerra global en clave cosmopolita <i>Luis Felipe Piedrahita Ramírez</i>	457

Axel Honneth y el giro neoidealista en la teoría crítica	
<i>Michael J. Thompson</i>	483

Contextos y debates

1968 en un campo expandido.	
La Escuela de Frankfurt y el curso desigual de la historia	
<i>Martin Jay</i>	511
El interés de la Escuela de Frankfurt en Freud	
y el impacto de <i>Eros y civilización</i> en el movimiento estudiantil	
<i>Peter-Erwin Jansen</i>	535
¿Adorno y Marcuse en las barricadas?	
La teoría crítica, el activismo académico y la universidad neoliberal	
<i>Bradley J. Macdonald y Katherine E. Young</i>	551
Sociedad sin oposición. <i>El hombre unidimensional</i> de	
Herbert Marcuse y <i>Realismo capitalista</i> de Mark Fisher	
<i>Nina Power</i>	573
Por un sujeto emancipado: una lectura dialéctica	
de la subjetividad en Herbert Marcuse y Walter Benjamin	
<i>Sergio Bedoya Cortés y Germán Aristizábal Jara</i>	583
Harmut Rosa y Achille Mbembe.	
Dos formas de una crítica a la modernidad	
<i>Francisco Cortés Rodas</i>	601
¿Qué tiene de crítica una teoría crítica de la justicia?	
<i>Rainer Forst</i>	619
Más allá de Kant versus Hegel: una estrategia	
alternativa para fundamentar la normatividad de la crítica	
<i>Amy Allen</i>	639
Patologías del trabajo	
<i>Rahel Jaeggi</i>	661

Estética e ideología

La paradoja de la capacidad y el valor de la belleza <i>Christoph Menke</i>	683
Distinción y diferencia: revisando la cuestión del gusto <i>Juliane Rebentisch</i>	701
Arte precario: la posibilidad de pensar la experiencia deficitaria del mundo contemporáneo <i>Sara Fernández Gómez y Carlos Vanegas Zubiría</i>	715
Cultura de masas, ornamentación y cine. Una crítica de Siegfried Kracauer a la modernidad <i>Simón Puerta-Domínguez</i>	733
Mito y reconciliación. Sobre el concepto de mito en la <i>Dialéctica de la Ilustración</i> <i>Jairo Escobar</i>	751
Industria cultural e ideología. De Adorno y Horkheimer a Eagleton y Žižek <i>Jesús Gallón Montes</i>	771
Ilustración, racionalidad y pensamiento administrado <i>J. Sebastian David Giraldo</i>	785

Feminismo y teoría crítica

La teoría feminista y la Escuela de Frankfurt <i>Wendy Brown</i>	811
Los dos legados del feminismo: una historia de ambivalencia <i>Nancy Fraser</i>	817
¿Por qué cantan las sirenas? Figurando lo femenino en la <i>Dialéctica de la Ilustración</i> <i>Nancy Love</i>	835
“Adorno avec Sade...” <i>Rebecca Comay</i>	851

Ecología y teoría crítica

Marx y el medio ambiente	
<i>John Bellamy Foster</i>	867
De la ecología política a la teoría crítica, y viceversa	
<i>Omar Dahbour</i>	883
El Antropoceno de Theodor W. Adorno	
<i>Caren Irr</i>	895
Teoría crítica en el Antropoceno: Marcuse, el marxismo y la ecología	
<i>Nick Stevenson</i>	913

*En memoria de Jairo Escobar Moncada
Amigo y maestro*

Una nota sobre el Instituto de Investigación Social, la teoría crítica y la Escuela de Frankfurt

Leandro Sánchez Marín
J. Sebastian David Giraldo

A medida que miramos hacia el futuro, se hace necesario la constante evaluación de las condiciones objetivas manifiestas en las sociedades ante nuestros ojos. Los desafíos globales actuales, desde la crisis climática hasta las tensiones sociales y políticas, exigen un análisis crítico riguroso y una búsqueda constante de alternativas transformadoras. La teoría crítica nos ha brindado herramientas para desentrañar los mecanismos de dominación y alienación en la sociedad, y también nos ha desafiado a imaginar nuevos horizontes de emancipación y justicia. Por medio del presente trabajo conmemorativo, se busca valorar la trayectoria de esta tendencia de pensamiento en su centenario, y también invitar a una conversación activa y continua sobre el papel de la teoría crítica de la sociedad en el mundo contemporáneo.

El llamado a explorar y renovar la teoría crítica en el siglo XXI surge en un momento de intersección entre la necesidad apremiante de abordar los desafíos actuales y la rica herencia intelectual que nos ha dejado la Escuela de Frankfurt. Esta corriente de pensamiento está anclada al surgimiento del Instituto de Investigación Social y se erige sobre los cimientos de un análisis profundo de las dinámicas de poder y alienación en la sociedad. Al mismo tiempo, los diferentes contextos que han acompañado el desarrollo del Instituto nos brindan perspectivas fascinantes sobre las raíces históricas y las conexiones que han dado forma a esta corriente de pensamiento.

El contexto cultural y político previo al surgimiento del Instituto de Investigación Social estuvo ambientado por el entusiasmo progresista de la República de Weimar, relacionado a su vez con la Revolución Bolchevique y el espíritu revolucionario europeo posterior a la Gran Guerra. Muchos de los intelectuales más destacados de aquel periodo fueron relevantes para la creación del Instituto. Karl Korsch, Hedda Korsch y Georg Lukács, miembros del Partido Comunista, influenciaron de cierta manera a Félix Weil, fundador y mecenas del Instituto. Los dos primeros eran amigos de Weil al igual que Friedrich Pollock, quien también pertenecía al círculo personal de Max Horkheimer. De estas relaciones de amistad emergería la idea que se convertiría en una corriente de pensamiento fundamental durante la mayor parte del siglo XX y que todavía hoy sigue influenciando sobre una gran cantidad de reflexiones críticas sobre diversos asuntos.

Weil era hijo de una acaudalada familia cuyos ingresos se generaban del comercio con cereales. Se formó intelectualmente bajo la influencia del marxismo ortodoxo, involucrándose en las discusiones económicas y políticas de la época. En *El enigma argentino*, publicado en 1944, Weil (2010) elabora un análisis marxista de las condiciones económicas y políticas de Argentina, explorando la lógica de la industrialización y el papel del campo en el desarrollo de ese país, demostrando con ello sus preocupaciones marxistas. Aunque Weil no tuvo un gran papel como teórico del Instituto, el apoyo económico que aportó fue clave para los desarrollos posteriores de la teoría crítica (Rapoport, 2014; García, 2020; Gruber, 2022). La tendencia marxista es lo que lleva a Weil a considerar el establecimiento de un centro de estudios críticos de características similares al Instituto Marx-Engels de Moscú, fundado en 1919. Esta institución de investigación marxista vinculada al Partido Comunista, tenía como principal función la edición y publicación de las obras completas de Marx y Engels, y fue dirigido hasta 1931 por David Riazánov, quien ese mismo año fue expulsado del Partido Comunista y ejecutado en 1938 por sospechas que lo vinculaban con el trotskismo. Aunque la edición y publicación de la obra de los artífices del marxismo no estaba originalmente en los planes de la creación del Instituto de Investigación Social, el marxismo sí fue su primera causa teórica.

El 20 de mayo de 1923 marca un hito crucial en el camino hacia la creación del Instituto. Por esos días se llevó a cabo la primera “Semana del Trabajo Marxista” en Geraberg, una localidad cercana a la ciudad de Ilmenau. Allí concurrieron diversas figuras de orientación marxista, entre ellos Félix Weil, Karl August y Rose Wittfogel, Karl y Hedda Korsch, Richard y Christiane

Sorge, Eduard Ludwig Alexander, Hede Massing, Konstantin Zetkin, Julian Gumperz, Käthe Weil, Margarete Lissauer, Bela Fogarasi, Gertrud Alexander, Friedrich Pollock y Georg Lukács, entre otros. En este evento se discutieron algunos de los trabajos de Korsch y Lukács (Wiggershaus, 2011). El principal propósito de esta semana de estudios era, según Weil, “que las distintas tendencias marxistas, si se les concedía una oportunidad para discutirlo conjuntamente, pudieran arribar a un marxismo *puro o verdadero*” (Jay, 1989, p. 28). Esta fue la premisa fundamental para las actividades del Instituto de Investigación Social y con ella comenzaron, bajo la dirección de Kurt Albert Gerlach y posteriormente con Carl Grünberg, los primeros desarrollos teóricos en esta institución. Así, las bases de esta empresa intelectual han estado desde el comienzo vinculadas al marco general del pensamiento marxista.

El vínculo de familia entre Karl Marx y la teoría crítica no está dado por una mera cuestión geográfica. No por haber nacido Marx sobre suelo germano y la teoría crítica de la sociedad haber sido impulsada desde el mismo sitio, puede establecerse una vinculación definitiva. Es más, tanto Marx como el primer grupo significativo de pensadores adscritos al Instituto de Investigación Social de Frankfurt, se vieron obligados a emigrar de su país por el despliegue de mecanismos política y socialmente opresivos. Marx enfrentó la persecución ejecutada por la censura prusiana, mientras que los segundos tuvieron que emigrar por causa del triunfo del autoritarismo nacionalsocialista que tomaba el poder en Alemania empezando la tercera década del siglo pasado. Por ello, la razón para la vinculación de un pensamiento como el de Marx y los desarrollos de la teoría crítica va mucho más allá de asuntos espaciales o cuestiones de pertenencia a un mismo suelo. La condición de emigrado confirma la debilidad de este posible lazo familiar. Marx, al igual que Fromm, Horkheimer, Pollock, Adorno, Löwenthal, Neumann o Marcuse, tuvo que establecerse fuera de las fronteras de su país para elaborar su pensamiento, alejado de la inmediata imposición agresiva de su lugar de nacimiento.

En la raíz de la conexión entre marxismo y teoría crítica se encuentra un impulso de exposición y cuestionamiento de lo dado, el mismo al cual Marx (1982) hizo referencia con la consigna de una “*crítica implacable de todo lo existente*” (p. 458). Si bien es cierto que la teoría crítica también es heredera de la tradición del idealismo alemán, del concepto kantiano de crítica y de la dialéctica hegeliana, el carácter materialista del cuestionamiento a la ideología que se configura en Marx a partir de su crítica de la economía

política supone uno de los puntos de partida de la crítica desplegada por los frankfurtianos en función de un diagnóstico de la totalidad social. De esta manera, el concepto de crítica se vuelve central en el desarrollo del trabajo intelectual de este grupo de entusiastas teóricos sociales.

En 1931, Max Horkheimer asumió la dirección del Instituto de Investigación Social, recibiendo el cargo a Friedrich Pollock, quien había estado encargado luego del forzoso retiro por enfermedad de Carl Grünberg a principios de 1928. La figura de Horkheimer “transformó radicalmente la dirección del Instituto” (Jeffries, 2018, p. 157), pues consideraba que ya no era suficiente con el estudio de las formaciones históricas de los partidos obreros, ni con los análisis de la teoría marxista enfocados en la economía para exponer la crisis del capitalismo contemporáneo y la derrota de las fuerzas progresistas frente a la cada vez más amenazante tendencia fascista. Horkheimer planteó la necesidad de elaborar una crítica de todos los mecanismos ideológicos que sirven para controlar a la población y que, a través de esta estrategia, extienden el poder del capitalismo en todos los ámbitos de la vida. A partir de este cambio de enfoque, el Instituto de Investigación Social desarrolló lo que más tarde se denominaría *teoría crítica de la sociedad* en contraposición a las formas tradicionales de análisis filosófico, social y político. Según Horkheimer (2003), la teoría tradicional hace referencia a un conjunto de premisas teóricas que sirven para abordar un objeto y que son verificadas a través de métodos que se validan a partir de los hechos. Este modelo, que ha tenido tanto éxito en las ciencias naturales, incurre en algunos excesos cuando se trata extrapolar como criterio de verdad en el marco de las ciencias sociales en general. La comprobación de premisas teóricas en contextos sociales no necesariamente responde a la utilización de un método preestablecido, pues la estructura social es contradictoria e histórica y se resiste a tal forma de proceder. Partir de una idea y luego comprobarla en el mundo social es tan problemático como partir del mundo social y ajustarlo a una idea. Ambos procedimientos conducen a la afirmación de lo dado a partir de conceptos que, en muchas ocasiones, se basan en amplios prejuicios sobre los objetos de estudio. De esta forma, una teoría crítica de la sociedad, según Horkheimer, apela a la estructura social y la forma de abordar los problemas que de ella se derivan se establece de acuerdo con sus propias posibilidades históricas:

La teoría crítica no tiene hoy este contenido y mañana este otro. Sus transformaciones no condicionan ningún vuelco hacia posiciones totalmente nuevas, mientras la época no cambie. La fijeza de la teoría consiste en que, a

pesar de sus cambios, la sociedad, en cuanto a su estructura económica básica, a las relaciones de clase en su forma más simple y, con ello, también a la idea de su supresión, permanece idéntica. Los rasgos decisivos de su contenido, condicionados por este hecho, no pueden cambiar antes de que se produzca la transformación histórica (Horkheimer, 2003, pp. 263-264).

Además del carácter histórico enfatizado por Horkheimer, la teoría crítica también se presentó en sus inicios como una enfoque teórico con pretensiones interdisciplinarias y alcance empírico. Tanto la filosofía, como la sociología, la psicología, el derecho o la historia se consideraban no solamente desde su dimensión teórica, también se desarrollaron en virtud de diagnósticos sociales que utilizaron herramientas propias de los análisis cuantitativos. En este contexto, el papel de Fromm dentro del Instituto de Investigación Social fue clave. Su participación no se reduce a la introducción del psicoanálisis y la apuesta por una conexión entre esta tendencia y el marxismo. Si bien esto tuvo gran relevancia en la estructura de trabajo que cristalizaría en algunos estudios posteriores de Horkheimer, Adorno y Marcuse la influencia de Fromm en la teoría crítica va más allá. Además de ser un comprometido estudioso de Freud y el psicoanálisis, Fromm también impulsó los primeros estudios empíricos del Instituto. En un ambiente de auge del fascismo en Europa, encabezó una serie de estudios apoyados en encuestas hechas a los trabajadores alemanes. El objetivo era reconocer la capacidad de resistencia de estos a las políticas autoritarias y represivas del nazismo. Finalizando la década de 1920, los teóricos críticos trabajaron en esta empresa y su resultado fue publicado más de cinco décadas después bajo la autorización y el nombre del mismo Erich Fromm en 1980. El título que recibió este estudio fue *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich. Un análisis psicológico-social* (Fromm, 2013). Fromm (1973) describió que el propósito principal de este estudio era:

saber cuántos entre los trabajadores y empleados alemanes eran combatientes confiables contra el avance del nazismo. En cuanto a sus opiniones políticas, los interrogados eran todos antinazis, la mayor parte de ellos socialistas o comunistas. La hipótesis fue que quienes poseían un carácter autoritario se volverían nazis en el caso de que Hitler triunfara, quienes tenían un carácter antiautoritario democrático-revolucionario combatirían el nazismo y quienes tenían un carácter combinado no se convertirían ni en fervientes nazis ni en fervientes antinazis (p. 44).

La alerta que se despertó a partir de los resultados de este trabajo permitió que se empezara a gestionar una salida urgente y gradual de Alemania por

parte de todos los miembros del Instituto. La situación era sumamente crítica y la persecución de los judíos era cada vez más feroz. A principios de marzo de 1933, la policía registró el Instituto de Investigación Social y decretó su cierre hasta un mes después. En esa fecha, el edificio fue reabierto y puesto a disposición de la Asociación de Estudiantes Nacionalsocialistas. Posteriormente, se veía un pendón rojo con la esvástica nazi colgando en la entrada del edificio – el mismo que también sería destruido en medio de la guerra – y en julio la Gestapo informaría formalmente a Horkheimer que los activos del Instituto en Frankfurt habían sido confiscados. Por otra parte, por esos mismos días las casas de Adorno, Horkheimer y Pollock fueron igualmente registradas bajo la acusación de actividades hostiles al Estado (Wiggershaus, 2014; Jeffries, 2018). Así comenzaba la emigración de los teóricos críticos de Frankfurt. Primero se dirigieron hacia Ginebra, donde ya habían establecido una sucursal del Instituto prevenidos por la andanada nazi; luego a París y posteriormente a New York. Los últimos en salir de Alemania fueron Löwenthal y Adorno. Este último escribiría en medio de su angustia a Horkheimer, ya en el exilio, para expresarle que no sabía “qué hacer ni a dónde ir” (Wiggershaus, 2014, p. 166). Sin embargo, luego encontraría refugio en el Merton College de Oxford hasta 1938.

Trágicamente, Walter Benjamin nunca pudo salir de Europa. Tras ser asediado por la Gestapo, las autoridades de la Francia de Vichy y la policía franquista, decidió suicidarse a finales de septiembre de 1940 en la localidad española de Portbou, antes de caer en las manos del fascismo. En una nota escrita antes de morir, Benjamin (2017) informó sobre su agobiante momento:

En una situación sin salida, no tengo otra alternativa que poner fin. Es en un pueblito de los Pirineos donde nadie me conoce que mi vida acaba... no me queda suficiente tiempo para escribir todas las cartas que hubiera querido escribir (p. 186).

Benjamin nunca estuvo vinculado formalmente al Instituto de Investigación Social, aunque fue un colaborador cercano. Entre sus aportes destaca la elaboración de algunas consideraciones críticas sobre la socialdemocracia alemana y el fascismo europeo. Pensaba que ambas tendencias se apoyaban en un cierto historicismo determinista cuya deriva lógica era el acercamiento de sus fundamentos, los cuales parecían en principio distantes. Con la defensa de un materialismo histórico respecto del cual su principal función era cuestionar la noción lineal de progreso, Benjamin apostó por la confluencia de motivos místicos y mesiánicos, el

marxismo, el romanticismo, el idealismo alemán y una constante reflexión estética, dejando con ello un principio para la renovación del pensamiento crítico en contraposición a la fuerza de la barbarie occidental.

La emigración hacia América a causa de la persecución y exterminio de los judíos europeos por parte del nazismo generó un contexto de dificultad económica para los teóricos críticos. Horkheimer pudo mantener al grupo central del Instituto tras gestionar un lugar para el funcionamiento de su empresa teórica en la ciudad de Nueva York. Esta gestión se llevó a cabo gracias a la simpatía de Niklaus Murray Butler, un profesor de la Universidad de Columbia que ofreció a Horkheimer un lugar para el desarrollo del trabajo académico de los frankfurtianos. Ese episodio es reconstruido por el mismo Horkheimer (2022) en una entrevista radiofónica en 1970:

Me dirigí al presidente de la junta de la Universidad de Columbia, Niklaus Murray Butler, y le dije que estaba trabajando con algunas personas en ciertos estudios sobre el análisis de la sociedad y que teníamos muchas ganas de continuar nuestro trabajo en Nueva York. Él respondió: "Regresa en un par de días, ahora tengo poco tiempo". Así lo hice; dos días después regresé, me acompañaron a visitar el campus y me mostraron, entre otras cosas, un edificio de cuatro pisos, frente al club de la facultad. Cuando regresé con el acompañante a la oficina de Butler, me preguntó: "¿Te gusta este edificio? ¿Te gusta el edificio de la calle 117?" Me quedé sin palabras mientras continuaba: "Si te gusta, es tuyo". Me despedí de Butler. En el camino, no podía creer tal resultado y pensé que tal vez había entendido mal. Con dolor escribí una carta de cuatro páginas dirigida a Butler, en la que le preguntaba: "Pero entonces, ¿todos los hombres que formaban parte de mi Instituto podrán venir a vivir a la Universidad de Columbia? ¿Y la casa estará disponible para mí durante al menos cinco años? ¿Tendrán alguna perspectiva de futuro en la Universidad de Columbia? No sé qué nos está preparando el futuro". Escribir esta carta fue muy difícil para mí, también por su extensión. La respuesta, en cambio, fue muy breve, en una sola línea: "Tu comprensión es perfectamente correcta" (p. 66).

Para los frankfurtianos, la experiencia norteamericana permitió extender sus estudios sobre el fascismo y su sistema autoritario hacia la crítica de la sociedad de masas del nuevo mundo. Pero pronto cierta desarticulación del Instituto cobró lugar en los Estados Unidos. Marcuse, Neumann y Kirchheimer, por ejemplo, tuvieron que trabajar como analistas de la Oficina de Servicios Estratégicos, mientras que Horkheimer y Adorno seguían desarrollando su trabajo sin apelar a un empleo de esta naturaleza. En la

Oficina de Servicios Estratégicos, la función de los frankfurtianos era generar informes sobre la situación política de Alemania en el contexto de la Segunda Guerra Mundial. Aunque se ha interpretado de forma ligera como una supuesta colaboración de estos teóricos con el Estado norteamericano y la CIA, es importante señalar que esta última institución aún era inexistente para la época.

En el exilio se publicaron muchos de los trabajos que se convirtieron en emblemáticos en relación con la teoría crítica. Entre ellos destacan el *Behemoth* de Neumann, la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, *Minima moralia* de Adorno, y *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional* de Marcuse. En el entramado teórico de estas obras, los frankfurtianos lograron configurar varios de los conceptos que han permanecido bajo la permanente atención de los estudiosos de la teoría crítica. El concepto de industria cultural, uno de los más importantes, establece una vinculación del pensamiento filosófico occidental, la Ilustración y la lógica de dominación del capitalismo. Esta vinculación conlleva una sospecha de todo proceso afirmativo y racional que busca la superación del *statu quo*. El diagnóstico de la sociedad industrial avanzada y las orientaciones autoritarias en medio de la protesta social, también han sido ampliamente explorados con la finalidad de discutir la validez y pertinencia de los conceptos de la teoría crítica.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, algunos de los teóricos críticos, aún residiendo fuera de Alemania, continuaron su compromiso con la labor intelectual, mientras que otros regresaron a Frankfurt y recuperaron el funcionamiento del Instituto en un nuevo edificio en esa ciudad bajo la dirección de Pollock en 1951. Ofrecieron clases en la Universidad y participaron activamente en los debates académicos más importantes de aquel entonces. En medio de ello, surgió por primera vez la etiqueta que acompañaría a este grupo de pensadores hasta el día de hoy: en contraposición a la escuela del positivismo encabezada por Karl Popper, Adorno aceptaba el término *Escuela de Frankfurt* con el ánimo de distinguir su propia tendencia sociológica y filosófica de la de aquellos positivistas (Adorno, 2001, p. 93). En una de sus lecciones, que se recogen en los volúmenes de la *Terminología filosófica*, Adorno (1976) señala que “una escuela filosófica significa en primer término la formación de una tradición determinada, dentro de la cual persistan determinados conceptos y se trabaje en ellos” (p. 48). Bajo esta definición se han estudiado e interpretado todos los desarrollos teóricos que siguieron elaborándose en manos de los alumnos del primer grupo representativo del Instituto de Investigación Social.

Así como hablamos de un primer grupo representativo del Instituto, posteriormente surgieron otros grupos que contribuyeron a las discusiones y a la expansión de la teoría crítica. Sin embargo, debido a las variaciones en sus enfoques y métodos, ha surgido la necesidad de referirse estos como distintas generaciones para comprender su transformación a lo largo del tiempo. La distinción analítica entre las varias generaciones de Frankfurt puede ser acertada en términos de una cronología e identificación de modelos discursivos vinculados a un mismo espacio académico. No obstante, sería un error entender esta misma clasificación en un sentido de evolución conceptual y refinamiento teórico. El miembro más destacado de la segunda generación, que supuestamente encabezó un proyecto de renovación de la teoría crítica con el propósito de sacarla del atolladero hacia el cual la habían conducido Horkheimer y Adorno, se hizo popular como estudiante predilecto de este último. Se trata de Jürgen Habermas, quien para la década de 1960 ya cobraba cierta notoriedad dentro del movimiento estudiantil en Frankfurt, llegando incluso a generar la antipatía de Horkheimer en el sentido de que este lo percibía como desbordadamente revolucionario. A los mismos ojos de Horkheimer, esto suponía un problema en la medida en que sacudía un ambiente intelectual que pretendía estar despolitizado para gozar de tranquilidad académica.

Habermas introdujo el concepto de opinión pública en las discusiones del Instituto (Corchia, 2015; Stirk, 2000) y realizó una relectura de Marx que parecía conducir a una repolitización de la teoría crítica. Sin embargo, el joven Habermas rápidamente sucumbió a la tentación de una academia globalizada y se acercó a los debates sobre el giro lingüístico y el pragmatismo, lo que arrojó como resultado su obra más destacada, *Teoría de la acción comunicativa*. A través de este extenso trabajo Habermas se abrió camino entre un mundo que permanecía alejado a la teoría crítica hasta entonces, por lo menos en un sentido de vinculación afirmativa, pues las idas y vueltas de los primeros frankfurtianos con la tradición del pensamiento anglosajón, siempre había tenido un tono de disputa y diferencia teórica. Habermas supo hermanar ambas tradiciones y permaneció como una de las figuras más destacadas en los debates sobre el reavivamiento de la filosofía política junto al liberal John Rawls a partir de la década de 1970 y hasta los primeros años del siglo XXI.

Sin embargo, Habermas no es el único frankfurtiano clasificado dentro de la segunda generación de la Escuela. Oskar Negt y Alfred Schmidt también hacen parte de este grupo y cada uno de ellos supo desarrollar tendencias

que riñen en muchos sentidos con la versión habermasiana de la teoría crítica. Negt, por ejemplo, fue otro de los miembros destacados del movimiento estudiantil en la década de 1960. En medio de la disputa entre Habermas y Rudi Dutschke, que generó la famosa acusación del primero sobre el segundo respecto de un supuesto *fascismo de izquierda*, Negt se encolumnó en favor de Dutschke y participó en la respuesta colectiva a Habermas a propósito de los dardos de este a la izquierda estudiantil. Esta respuesta incluyó un compendio de varios artículos atacando la posición de Habermas: *Die Linke antwortet Jürgen Habermas* (Abendroth, 1969). Además de ello, Negt construyó, junto con Alexander Kluge, uno de los estudios más relevantes sobre esfera pública relacionado con la organización política de las clases sociales (Negt & Kluge, 1972). Todo ello, trazó una vía sobre la cual se elaboraron destacados estudios sobre la clase trabajadora y su influencia en la política europea. En una de sus últimas obras, Negt (2004) trata de volver sobre Marx y la recuperación del vínculo de este con la figura de Kant a través del concepto de crítica, el mismo que es decisivo en la obra de ambos pensadores.

Por el lado de Alfred Schmidt, quien también estudió con Adorno y Horkheimer y fue sucesor de la cátedra de este último en la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, encontramos una nueva lectura de la obra de Marx. Bajo la lente de la teoría crítica de la primera generación de la Escuela, Schmidt elaboró una interpretación del corazón de la obra de Marx a partir del concepto de naturaleza en contraposición al esencialismo dogmático del marxismo ortodoxo (Schmidt, 2011). Esta crítica y renovación de Marx encontró su continuación en la obra *Historia y estructura* de 1971. Allí, Schmidt expone las premisas básicas de la escuela althusseriana con el propósito de atacar la versión historicista afín a esta tendencia del marxismo. Según Schmidt, la distinción entre historia e historicismo, a partir de la cual toma partido por la defensa del concepto de historia en Marx, era de vital importancia para desbloquear el dogmatismo dentro del que permanecía confinado el pensamiento de Marx. Su juicio es tajante: “la interpretación de Marx por parte de la escuela althusseriana niega la historia de un modo absoluto” (Schmidt, 1973, p. 19). Además de ello, Schmidt, al igual que Negt, se preocupó por mantener la conexión del pensamiento marxista con la tradición de la Ilustración y el materialismo filosófico. Su vuelta a Feuerbach (Schmidt, 1975) como autor de primer orden dentro del vínculo que conecta a Kant, Hegel y Marx, representa sin duda uno de los aportes más novedosos

dentro de los estudios de la Escuela de Frankfurt. De igual relevancia son sus esbozos sobre problemas ecológicos a la luz del marxismo (Schmidt, 2016).

El actual relevo generacional, que sugiere la composición de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, comenzó a finales del siglo XX con la dirección de Instituto de Investigación Social por parte de Helmut Dubiel entre 1989 y 1997. La historia de Dubiel respecto a la teoría crítica comienza con su estudio de la obra de Adorno y Habermas donde vincula los aportes de estos a las teorías sociales de Arnold Gehlen y Niklas Luhmann. A partir de ello, es invitado a trabajar junto a Habermas, primero en el Instituto Max-Planck para las Ciencias Sociales de Múnich en 1981, y luego, siempre siguiendo a Habermas, en la ciudad de Frankfurt para hacer parte del Instituto de Investigación Social. La versión de la teoría crítica de Dubiel comporta uno de los giros más drásticos en la historia de la Escuela de Frankfurt, dado su replanteamiento del programa de estudio e investigación del Instituto. Distanciándose de las elaboraciones críticas de la primera generación de frankfurtianos, Dubiel asume que la teoría crítica debe enfocarse en el análisis de la democracia como forma de gobierno a través de la cual es posible la cualificación de las sociedades contemporáneas, algo que es evidente resonancia de la propuesta habermasiana.

La teoría crítica de la sociedad era ante todo el intento por desterrar, por conjurar este *shock* existencial [la experiencia de la emigración] en una teoría. Ellos se mantuvieron en los años cincuenta y en los años sesenta en su teoría de las actitudes autoritarias, en su crítica radical de la cultura de masas y en la forma de su crítica política al capitalismo y esto aun cuando el motivo inmediato de esta teoría se había diluido a través o mediante la derrota militar de Alemania y el establecimiento de una democracia formal. La experiencia de la época fascista los había marcado tan profundamente como para que aquella impresión de que con la vieja República Federal quizá había sido introducido un desarrollo histórico-político por propio derecho, esta impresión siguiera teniendo una enorme fuerza en el desarrollo de la teoría crítica del tiempo de la posguerra. Esta vía teórica fue posible solamente para generaciones posteriores. Jürgen Habermas la ha inaugurado de manera enérgica (Dubiel, 2000, pp. 44-45).

Esta reconfiguración de la teoría crítica y la revisión de la historia del holocausto judío, restándole relevancia para la comprensión de la propia historia de la teoría crítica, le valió a Dubiel la acusación de ser un “heredero innoble” de Adorno y Horkheimer (Gandler, 2009, p. 107). Más allá de su estudio sobre el neoconservadurismo (Dubiel, 1992), parece que la grieta que

abre Dubiel entre la *vieja* y la *nueva* teoría crítica despoja a esta última de la necesidad de seguir apuntando sobre las tendencias autoritarias del capitalismo contemporáneo. Esta forma de entender el asunto fue la que empezó a delinear lo que más tarde se llamó “la domesticación de la teoría crítica” (Thompson, 2016; Kouvélakis, 2019).

Apoyándose en la misma línea de Habermas y Dubiel, que sugiere una modificación respecto de las supuestas exageraciones en torno al concepto de dominación presentadas por la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Axel Honneth, también perteneciente a la tercera generación y director del Instituto entre 2001 y 2018, elabora un nuevo paradigma que ejerce en la actualidad una gran influencia en los debates en torno a la teoría crítica de la sociedad. Este paradigma es el de la teoría del reconocimiento. El punto de partida para Honneth es un contraste entre la filosofía de Hegel y el marxismo de Georg Lukács. Según Honneth, la interpretación del concepto de cosificación por parte de Lukács encuentra en el trabajo enajenado su punto de mayor relevancia. Para el pensador húngaro, la cosificación es un fenómeno derivado del capitalismo y las condiciones de vida que este sistema impone a través de sus determinaciones económicas. Honneth no cuestiona este asunto, pero se remonta hasta Hegel para señalar que más allá de la versión malograda de la enajenación, también existen esferas donde, su contraparte, el reconocimiento, aparece como una de las formas sociales que podrían responder a la crisis de las relaciones humanas en el capitalismo.

Honneth elabora, entonces, una teoría del reconocimiento que apela a la recuperación de las instituciones que configuran el concepto de eticidad hegeliana: la familia, la sociedad civil y el Estado. En cada una de estas esferas opera una forma de reconocimiento que, en el proceso de socialización de los individuos, puede ayudar a repeler los mecanismos de cosificación propios de la sociedad capitalista, los cuales están estructurados a partir de patologías sociales. Para Honneth, cada una de estas esferas corresponde a un estamento social donde las personas pueden desplegar formas de reconocimiento recíproco a través de su actividad vital:

Cuando la valoración social está organizada según este patrón de estamentos, las formas de reconocimiento ligadas a ella adoptan el carácter de relaciones simétricas hacia adentro, pero asimétricas hacia afuera, entre miembros de estamentos culturalmente tipificados: en el interior de los grupos de estatus los sujetos pueden valorarse recíprocamente como personas que, por su situación social común, comparten propiedades y capacidades a las que

corresponde en la escala social de valores un determinado grado de prestigio social (Honneth, 2009, p. 301).

Con ello, Honneth ejecuta un cierto abandono gradual de la crítica marxista, de la cual Lukács, entre otros, sería un digno representante. La consideración de Honneth se desplaza hacia el campo de la teoría moral, haciendo énfasis en el momento positivo y normativo del reconocimiento y no en el momento deshumanizante de la enajenación a partir de la actividad humana en medio del capitalismo. El cultivo de Honneth se concentra en una parcela privilegiada dentro de la teoría crítica, descuidando la noción de totalidad que caracterizó el origen y desarrollo de la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

Dado lo anterior, varios de los intérpretes insisten sobre la vuelta a las raíces marxistas de la teoría crítica a través de Lukács, ello desde una perspectiva contraria a la presentada por Honneth (Feenberg, 2014, 2017; Rabiela, 2016). Hoy, las preocupaciones de Honneth han retomado los análisis sobre la clase trabajadora y su lugar dentro de la configuración de las tendencias autoritarias contemporáneas, algo que necesariamente vuelve a otorgar un lugar privilegiado al pensamiento de Marx dentro de la teoría crítica (Honneth, 2022, 2023). Además, también se enfoca en la exposición del concepto de segunda naturaleza sin limitarse al pensamiento hegeliano para la reconstrucción del mismo (Honneth, 2023a).

Ahora bien, la influencia de la teoría crítica no se ha limitado únicamente a las discusiones conceptuales de corte filosófico, también ha influido en la praxis social y política. Sus planteamientos y análisis proporcionaron algunas herramientas para desafiar las injusticias y promover el cambio social. En la actualidad, su impacto en estos campos es innegable. Ha influido en la sociología, la filosofía, los estudios culturales, la política y la educación. Su enfoque interdisciplinario y su compromiso con la crítica siguen siendo relevantes para abordar los problemas contemporáneos y para inspirar nuevos enfoques en la comprensión y transformación de la sociedad. La teoría crítica, con su énfasis en la emancipación, la justicia y la reflexión aguda, sigue siendo una guía en la búsqueda de un entendimiento más profundo de nuestro mundo.

Actualmente, son muchas las vías de discusión abiertas en torno a los conceptos más relevantes de la teoría crítica. Además de los desarrollos de Hartmut Rosa (2016, 2019) y Stephan Lessenich (2019, 2022), actual director del Instituto de Investigación Social, no solo se han suscitado debates a partir

de la crítica del capitalismo contemporáneo, sino también a partir del feminismo (Allen, 2013, Fraser, 2015; Brown, 2006), las cuestiones raciales (Cole, 2017; Farr, 2018), los problemas migratorios (Schweiger, 2021), la teoría decolonial (Allen, 2016, 2021), el psicoanálisis (Allen, 2020; Mills & Burston, 2022), la degradación ambiental y la crisis ecológica (Cassegård, 2021), la crítica de las formas de vida en el capitalismo (Jaeggi, 2018; Fraser & Jaeggi, 2018) y demás temas de urgencia dentro de la continua crisis del mundo contemporáneo. Todo esto anclado a impulsos académicos como el de Judith Butler, directora y fundadora, junto con Martin Jay, del Programa de Teoría Crítica de la Universidad de Berkeley en California y, desde 2016, directora del International Consortium of Critical Theory Programs junto a Penelope Deutscher.

En este contexto, este libro promete ser una contribución para el estudio de la teoría crítica en general y para el análisis de la historia de la Escuela de Frankfurt en particular. Todos los trabajos que están contenidos en este volumen hacen parte del amplio marco teórico de la teoría crítica de la sociedad. Muchos siguen las huellas de los fundadores de esta tendencia, mientras que otros se presentan como críticos de la misma y unos cuantos más tratan de vincular problemas y contextos de relevancia a los conceptos más destacados que se empezaron a construir hace cien años en Frankfurt. Encontramos como buena excusa para su publicación precisamente el año centenario del Instituto de Investigación Social. Además, hemos creído conveniente organizar los materiales en secciones que van desde la historia de la Escuela de Frankfurt hasta la consideración de algunos interrogantes de actualidad motivados por el desarrollo de la teoría crítica. No obstante, con esto no pretendemos establecer límites absolutos de clasificación. Confesamos que nuestra forma de organizar los ensayos responde simplemente a criterios editoriales más que a cuestiones teóricas y conceptuales. Claramente las intersecciones entre los estudios aquí presentados son amplias y hacen que cada una de las propuestas pueda dialogar con las otras en función de sus evidentes parecidos de familia.

Agradecemos a las autoras y autores, al igual que a las editoriales y medios académicos que generosamente han otorgado sus permisos para la publicación de los materiales que aquí se presentan a través de traducciones. Asimismo, expresamos nuestra gratitud a quienes han destinado su trabajo investigativo para que sea parte de este proyecto. Es importante mencionar el apoyo brindado por el Grupo de Investigación en Filosofía, adjunto a la Facultad de Ciencias y Educación del Politécnico Colombiano Jaime Isaza

Cadavid. Así mismo, el apoyo de los Grupos de Investigación en Filosofía Política de la Universidad de Antioquia y de la Universidad Libre de Bogotá. Todo ello ha sido fundamental para el desarrollo de este trabajo.

Referencias

- Abendroth, W. (Ed.). (1969). *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*. Europäische Verlagsanstalt.
- Adorno, Th. W. (1976). *Terminología filosófica I*. Taurus Ediciones.
- Adorno, Th. W. (2001). *Epistemología y ciencias sociales*. Ediciones Cátedra.
- Allen, A. (2013). Feminism, Modernity and Critical Theory. *International Critical Thought*, 3(3), 268-281.
- Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press.
- Allen, A. (2020). *Critique on the Couch: Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*. Columbia University Press.
- Allen, A. (2021). *Decolonizing Ethics: The Critical Theory of Enrique Dussel*. Penn State University Press.
- Benjamin, W. (2017). *Materiales para un autorretrato*. Fondo de Cultura Económica.
- Brown, W. (2006). Feminist Theory and the Frankfurt School: Introduction. *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, 17(1), 2006, 1-5.
- Buckmiller, M. (1988). Die „Marxistische Arbeitswoche“ 1923 und die Gründung des „Instituts für Sozialforschung“. van Reijen, W. & Schmid Noerr, G. (Eds.). *Grand Hotel Abgrund*. Junius, 141-182.
- Cassegård, C. (2021). *Toward a Critical Theory of Nature: Capital, Ecology, and Dialectics*. Bloomsbury Academic.
- Cole, M. (2017). *Critical Race Theory and Education. A Marxist Response*. Palgrave Macmillan.
- Corchia, L. (2015). The Frankfurt School and the young Habermas: Traces of an intellectual path (1956-1964). *Journal of Classical Sociology*, 15(2), 191-208.
- Dubiel, H. (1992). *¿Qué es neoconservadurismo?* Anthropos Editorial.
- Dubiel, H. (2000). *La teoría crítica: ayer y hoy*. Plaza y Valdés Editores.
- Farr, A. L. (2018). Critical Theory. Adorno, Marcuse, and Angela Davis. Taylor, P. C., Martín, L. & Anderson, L. (Eds.). *The Routledge Companion to Philosophy of Race*. Routledge, 102-112.

- Feenberg, A. (2014). *The philosophy of praxis. Marx, Lukács, and the Frankfurt School*. Verso.
- Feenberg, A. (2017). Why Students of the Frankfurt School Will Have to Read Lukács. Thompson, M. J. (Ed.). *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. Palgrave Macmillan, 109-133.
- Fraser, N. (2015). *Fortunas del Feminismo*. Traficantes de Sueños.
- Fraser, N. & Jaeggi, R. (2018). *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*. Polity Press.
- Fromm, E. (1973). *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (2013). *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich. Un análisis psicológico-social*. Fondo de Cultura Económica.
- Gandler, S. (2009). *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*. Siglo XXI Editores / Universidad Autónoma de Querétaro.
- García, O. (2020). Félix José Weil. Un latinoamericano en la fundación de la Escuela de Frankfurt. *Revista Ideação*, 41, 8-22.
- Gruber, H-P. (2022). „Aus der Art geschlagen“. *Eine politische Biografie von Felix Weil (1898–1975)*. Campus Verlag.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2022). The Invisible Rebellion: Working People Under the New Capitalist Economy. Fassin, D. & Honneth, A. (Eds.). *Crisis Under Critique. How People Assess, Transform, and Respond to Critical Situations*. Columbia University Press, 387-402.
- Honneth, A. (2023). *Der arbeitende Souverän. Eine normative Theorie der Arbeit*. Suhrkamp.
- Honneth, A. (2023a). Second Nature. The Profound Depths of a Key Philosophical Concept. Hartmann, M. & Särkelä, A. (Eds.). *Naturalism and Social Philosophy. Contemporary Perspectives*. Rowman & Littlefield, 19-33.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu Editores.
- Jaeggi, R. (2018). *Critique of Forms of Life*. Belknap Press.
- Jeffries, S. (2018). *Gran Hotel Abismo. Una biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Turner Publicaciones.
- Kouvelakis, E. (2019). *La critique défaite. Émergence et domestication de la théorie critique: Horkheimer, Habermas, Honneth*. Éditions Amsterdam.
- Lessenich, S. (2019). *La sociedad de la externalización*. Herder Editorial.
- Lessenich, S. (2022). *Límites de la democracia*. Herder Editorial.
- Marx, K. (1982). *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica.

- Mills, J. & Burston, D. (Eds.). (2022). *Critical Theory and Psychoanalysis: From the Frankfurt School to Contemporary Critique*. Routledge.
- Negt, O. (2004). *Kant y Marx. Un dialogo entre épocas*. Editorial Trotta.
- Negt, O. & Kluge, A. (1972). *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*. Suhrkamp.
- Rabiela, A. (2016). El concepto de reificación en Lukács, una reconstrucción desde la Escuela de Frankfurt. *Argumentos*, 29(80), 219-235.
- Rapoport, M. (2014). *Bolchevique de salón Vida de Félix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*. Debate.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración*. Katz Editores.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Katz Editores.
- Schmidt, A. (1973). *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista*. Alberto Corazón Editor.
- Schmidt, A. (1975). *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Taurus Ediciones.
- Schmidt, A. (2011). *El concepto de naturaleza en Marx*. Siglo XXI Editores.
- Schmidt, A. (2016). Para un materialismo ecológico. Gandler, S. (Ed.). *Teoría crítica. Imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*. Universidad Autónoma de Querétaro / Miguel Ángel Porrúa, 171-192.
- Schweiger, G. (Ed.). (2021). *Migration, Recognition and Critical Theory*. Springer.
- Stirk, P. (2000) The Frankfurt School. *Critical Theory, Politics and Society. An Introduction*. Continuum, 14-30.
- Thompson, M. J. (2016). *The Domestication of Critical Theory*. Rowman & Littlefield.
- Weil, F. (2010). *El enigma argentino*. Ediciones de la Biblioteca Nacional.
- Wiggershaus, R. (2011). *La Escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica.

Historia y tendencias de la Escuela de Frankfurt

La Escuela de Fráncfort, 100 años después de la fundación del IfS

José Manuel Romero Cuevas¹

1. Escuela de Fráncfort y teoría crítica: una aclaración conceptual previa

Para afrontar la cuestión del significado, vigencia y actualidad de la Escuela de Fráncfort en nuestros días, 100 años después de la fundación del *Institut für Sozialforschung* (IfS) de Fráncfort, que constituyó el marco institucional en el que se desarrolló dicha escuela, hay que realizar previamente una aclaración conceptual básica. Hay que determinar qué cabe entender por Escuela de Fráncfort y qué por teoría crítica, que son las dos expresiones con las que suele identificarse a la producción teórica del grupo de pensadores vinculados al Instituto de Investigación Social de Fráncfort desde los años 30 a los 60 del siglo pasado. El término Escuela de Fráncfort se utilizó durante la década de los sesenta para caracterizar la posición teórica de Max Horkheimer –1895-1973–, Theodor W. Adorno –1903-1969–, director, de 1959 a 1969, del Instituto de Investigación Social (Wiggershaus, 1987, p. 132) y, por extensión, Herbert Marcuse –1898-1979– que, tras su salida al exilio en 1933 permaneció en los Estados Unidos el resto de su vida (Wiggershaus, 2011; Jay, 1989). Refería con ello a un grupo de pensadores, todos nacidos en familias judías asimiladas –de hecho, ninguno de ellos llegó a practicar dicha religión–, cuyo trabajo intelectual se realizó –al menos durante un periodo de tiempo de sus vidas– en el marco del Instituto de Investigación Social, bien en Fráncfort, bien en el exilio en Suiza y en los Estados Unidos

¹ Una primera versión de este texto se publicó con un título diferente en la revista *Diálogo Filosófico*, 108, 2020, pp. 330-359.

en los años 30 y 40². Este grupo de pensadores, por su procedencia judía y por su marcada orientación política de izquierda, tuvo que salir al exilio con la subida del nacionalsocialismo al poder y desde allí fue testigo impotente de los crímenes que el régimen nacionalsocialista llevó a cabo dentro de Alemania y, sobre todo, en el este de Europa. Entre estos crímenes destaca, por su carácter de auténtico trauma histórico para Europa y el mundo entero, el asesinato masivo y sistemático de millones de judíos europeos, fundamentalmente en campos de exterminio, del que Auschwitz constituye el caso paradigmático por el número de personas que allí fueron gaseadas e incineradas. Todo esto forma parte de la experiencia histórica de estos pensadores y debería ser tenido en cuenta a la hora de considerar la especificidad de esta Escuela. La expresión Escuela de Fráncfort fue asumida y utilizada por los pensadores integrados en ella, fundamentalmente por Adorno (2004, pp. 296, 327-328, 501, 503, 508, 538, 1996, p. 169). En su caso, utilizó esta expresión a finales de los años 60 para caracterizar su posición — en la que incluía significativamente a Jürgen Habermas— frente al positivismo en el debate realizado aquellos años sobre la metodología de las ciencias sociales (Adorno, *et al.*, 1972)³. Cabría pensar que la categoría “Escuela de Fráncfort” surgió precisamente en el marco de estos debates sobre el positivismo en la Alemania de los años 50 y 60, de ahí que incluyera, a ojos de muchos —incluido Adorno—, a Habermas como colaborador de Adorno en tales debates en aquellos años. Como suele ser habitual, la caracterización de un grupo de intelectuales como “escuela” suele tener significativos componentes de contingencia, pues suele depender de factores contextuales que no están directamente vinculados a los desarrollos teóricos propios del grupo de intelectuales en cuestión. Habitualmente, la atribución de la categoría de “escuela” suele ser realizada desde una posición externa a la misma, aunque a continuación pueda ser adoptada por los miembros de tal grupo para caracterizar la especificidad de su propia posición frente a los contrincantes teóricos.

En contraste con tal expresión, la noción de teoría crítica, forjada por Horkheimer, sí pretendió caracterizar consciente y reflexivamente la singularidad del posicionamiento teórico de este grupo de pensadores y, por ello, merece una presentación más extensa y detallada. Fue articulada por

² Otros miembros relevantes del Institut für Sozialforschung fueron Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Franz Neumann y Eric Fromm. Walter Benjamin fue también colaborador del Institut durante los últimos años de su vida.

³ Sobre esto, ver Demirović (1999, pp. 746-855).

Horkheimer, con la ayuda de Marcuse, en dos famosos artículos de 1937, publicados en la revista del Instituto de Investigación Social, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, para caracterizar la posición teórica del Instituto frente a, por un lado, lo que denominó teoría tradicional y, por otro, frente a la filosofía en cuanto tal⁴. La concepción de la teoría crítica expuesta en estos textos puede ser considerada como una *actualización* del programa marxiano de crítica de la sociedad capitalista. En una entrevista realizada en los años 70 sostuvo Marcuse que “la teoría crítica nació y fue bautizada como un término y un concepto para el marxismo comprendido críticamente”. Se trató de un “desarrollo crítico del marxismo, por lo tanto, ninguna repetición, sino seguir trabajando en la teoría a la luz de las transformaciones que definen la propia situación histórica” (Mannfeld & Marcuse, 1990, p. 34). Este intento de actualización implicaba rechazar toda visión teleológica, toda visión de las contradicciones socio-económicas como históricamente productivas y la negación de la idea de que la consecución de una sociedad más justa constituya un proceso necesario, en el sentido de históricamente inevitable en tanto que las tendencias históricas dominantes en el presente apunten hacia ella, tal como puede leerse en determinados pasajes de la obra de Marx y Engels (1987):

Y así, al desarrollarse la gran industria, la burguesía ve tambalearse bajo sus pies las bases sobre las que produce y se apropia de lo producido. Y a la par que avanza, se cava su fosa y cría a sus propios enterradores. Su muerte y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables (p. 38).

La teoría crítica mantiene una convicción diferente, señalada por Walter Benjamin (1982) en un apunte: “La experiencia de nuestra generación: que el capitalismo no morirá de muerte natural” (p. 1250). La crítica de Benjamin a la concepción burguesa del progreso —concepción también presente en la socialdemocracia alemana—, apuntada en sus textos durante los años 20 y 30 y expuesta de manera impactante en sus póstumas *Tesis sobre el concepto de historia*, puede leerse como ejemplificación de la posición que la teoría crítica asume respecto al decurso histórico en un contexto determinado por toma del poder por el nacionalsocialismo y por los posteriores

⁴ Se trata del artículo de Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica” y del artículo, firmado conjuntamente por Horkheimer y Marcuse titulado “Filosofía y teoría crítica”, ambos publicados en el número VI de *Zeitschrift für Sozialforschung*, correspondiente al año 1937 (Horkheimer, 1988, pp. 162-225; Marcuse, 1979, pp. 227-249. Sobre la noción de teoría crítica, ver Rusconi (1969), Cortina (1985) y Held (1990).

acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial (Benjamin, 2010, pp. 305-318).

Naturalmente, tal intento de actualización del enfoque marxiano se tuvo que confrontar con la especificidad de las nuevas condiciones socio-económicas y políticas de su momento histórico —la década de los 30 del siglo XX— y la distancia que la separaba respecto al contexto en el que escribió Marx. En este punto, surgían toda una serie de cuestiones relativas a si existía o no un proletariado industrial objetivamente interesado en un cambio revolucionario, si la clase trabajadora podía contar aún como un factor de oposición a lo existente, si era aún posible ensamblar teoría y praxis política o si la teoría debía pagar su remisión inquebrantable a la verdad con la renuncia a vincularse con la praxis política, etc.

Pero posiblemente la reformulación más relevante del planteamiento marxiano consistió en el distanciamiento respecto de la autopercepción intelectual de Marx, que le llevó a considerar como *científico* su trabajo teórico (Marx, 2010, p. 1041). En Horkheimer y Marcuse, en cambio, no se trata de equiparar el enfoque de la teoría crítica con el de las ciencias, sino todo lo contrario: se trata de determinar la especificidad metodológica de la teoría crítica frente al modo de proceder de las ciencias naturales y de las ciencias sociales que, bajo una interpretación positivista, han tomado aquéllas como modelo. En la tematización de los aspectos metodológicos de la teoría crítica estos autores afrontan una problemática con la que se confrontó, desde sus propios parámetros teóricos, la hermenéutica de W. Dilthey y del primer M. Heidegger —y cabría, por ello, entender las reflexiones de Horkheimer y Marcuse como un modo de definir y delimitar la posición de la teoría crítica respecto a los planteamientos de estos pensadores— (Fath, 2006; Piccone & Delfini, 1970; Magnet, 2013). Efectivamente, Dilthey había distinguido entre ciencias explicativas —las ciencias naturales— y ciencias comprensivas —las ciencias del Espíritu—, poniendo la diferencia entre ambas en la *actitud* —*Verhalten*— que adopta el investigador en cada uno de estos tipos de ciencia, que en el primer caso se mantiene externa a su asunto de estudio y en el segundo avanza desde fuera hacia el interior de su objeto, para interpretar y comprender su significado (Dilthey, 1978, pp. 99-108). El primer Heidegger, por su parte, distinguió entre el enfoque teórico, de efectos objetivantes, del modo de proceder de la filosofía tradicional —en la que Heidegger incluía a la fenomenología de E. Husserl— y su propio proceder hermenéutico, capaz de acceder, sin distorsionarlo, es decir, sin cosificarlo, a

su ámbito de investigación, a saber, la existencia humana en su modo cotidiano de darse (Heidegger, 2005, p 103ss; Rodríguez, 1997).

En Horkheimer y Marcuse encontramos también una contraposición entre el proceder de lo que llaman teoría tradicional – donde se incluye a las ciencias naturales y a la filosofía tradicional – y un proceder propio y, como Dilthey, ponen el acento en la diferente *actitud* – *Verhalten* – que orienta cada uno de estos tipos de teoría. La teoría tradicional estaría caracterizada por la adopción por parte del investigador de una actitud no valorativa, neutral, contemplativa, respecto a su ámbito de investigación, de manera que todo interés de tipo moral o político aparece como distorsionador de la pretensión de objetividad y rigurosidad de tales ciencias. Esta actitud sería común a las ciencias naturales, a la sociología y la economía dominantes en el ámbito académico y a la propia filosofía tradicional, representada en el siglo XX de manera paradigmática, piensa Horkheimer, por la fenomenología de Husserl⁵. Lo que Horkheimer reprocha a estas disciplinas es, en primer lugar, una falta de autorreflexión acerca de su función social, es decir, acerca del lugar que ocupan en el seno de la división social del trabajo. En segundo lugar, les cuestiona que utilizan una ficción teórica, la ficción de un sujeto de conocimiento depurado de todo interés no teórico (Horkheimer, 1986, p. 75). Si esta ficción puede tener efectos productivos en el ámbito de las ciencias naturales, en el ámbito de las ciencias sociales solo puede llevar al autoengaño o, peor, al encubrimiento de los intereses reales que orientan la investigación. Pues para Horkheimer (2000), en efecto, “no hay teoría de la sociedad... que no contenga intereses políticos” (p. 57).

Para la teoría tradicional el mundo se presenta “como un conjunto de facticidades; el mundo está ahí, y debe ser aprehendido” (Horkheimer, 2000, p. 34). La teoría tradicional no se plantea la cuestión de cómo se constituyen como tales los hechos de los que se ocupa ni se confronta con el tema del uso y aplicación social de los conocimientos que genera. Para Horkheimer (2000),

⁵ Tal como me ha indicado, con razón, Noé Expósito, la imagen que Horkheimer tenía del pensamiento de Husserl estaba determinada, como es natural, por los textos publicados por este en aquel momento. Posiblemente, si Horkheimer hubiera conocido los textos sobre la crisis de las ciencias europeas que Husserl estaba elaborando en aquellos años (Husserl, 2008) o, anteriormente, los artículos, publicados a comienzos de los años 20 en una revista japonesa e inéditos entonces en Alemania, sobre la situación cultural europea (Husserl, 2012), habría modificado su visión de Husserl como un filósofo tradicional en los términos propuestos por él, es decir, como un pensador contemplativo y neutral, no involucrado a través de intereses extra-teóricos en su ámbito de investigación.

en cambio, lo que se toma como “hecho”, en cuanto objeto de conocimiento, está siempre preconstituido socialmente y preinterpretado antes de toda “elaboración teórica consciente” (pp. 35-36). Frente a la teoría tradicional, que concibe el mundo como un conjunto de hechos que la teoría tendría que aprehender, Horkheimer sostiene la preformación social y el carácter preinterpretado de todo supuesto hecho en el ámbito histórico-social.

La teoría tradicional estaría plasmada en las ciencias naturales, tal como son concebidas en la era moderna y defendidas por el positivismo: como saberes hipotéticos cuya tarea es explicar los hechos que componen el mundo. Tales saberes hacen uso de la experimentación y generan las condiciones para el desarrollo tecnológico aplicable a la industria. Sin embargo, la interpretación tradicional –y positivista– de tales ciencias no es capaz de tematizar su función social en el seno de las formas de praxis social que dan forma a la sociedad vigente. Concibe a tales ciencias como impulsadas por intereses internos al campo científico y sólo por ellos –excluyendo todo influjo externo de tipo moral, político...–. A pesar de ello, Horkheimer (2000) afirma que la teoría tradicional juega “una función social positiva”, en cuanto “instrumento material de producción” (p. 40) y jugará asimismo tal función en una sociedad emancipada. En otras palabras, Horkheimer sostiene que el tipo de saber que son las ciencias naturales vigentes es fundamental para la vida social, también en las condiciones de una sociedad reconciliada.

La diferencia entre la teoría tradicional y la teoría crítica se da fundamentalmente en la actitud que mantienen respecto a la realidad: entre ambas se da “la oposición real de dos actitudes diferentes” (Horkheimer, 2000, p. 65). La teoría tradicional es caracterizada por Horkheimer como “contemplación que se limita a registrar lo que tiene delante” y a la cual, en consecuencia, “se ofrecen siempre meras series de fenómenos” (p. 64). El teórico tradicional es un “observador” (p. 65). Frente a la actitud del observador propia de la teoría tradicional, la actitud crítica se sabe formando “parte del desarrollo de la sociedad” (p. 64). La “diferencia decisiva” entre teoría tradicional y teoría crítica se da en “la relación entre sujeto y objeto”. En la teoría tradicional “sujeto y objeto están rigurosamente separados”. Para el teórico tradicional, el asunto del que se ocupa “permanece absolutamente intacto” y exterior respecto de su teoría. De lo que se ocupa la teoría tradicional es de un objeto “trascendente a la teoría”, independiente de ella. El teórico tradicional adopta respecto a su asunto la actitud de

“observador” que “en cuanto tal no puede cambiar nada en el acontecimiento”. El objeto del que se ocupa la teoría tradicional aparece caracterizado por una exterioridad, independencia y necesidad propias no sometible a la praxis – así aparece precisamente la naturaleza para la ciencia natural moderna –. En el seno de la teoría tradicional, los científicos “se ven como meros espectadores, como participantes pasivos en un acontecer violento, que tal vez se pueda prever, pero que en cualquier caso no se puede dominar” (p. 66).

En resumen, la actitud de la teoría tradicional es la del observador que se confronta con su asunto de manera contemplativa, como un estar ahí externo e independiente de la teoría. Su modelo es la relación sujeto cognoscente-naturaleza propia de la concepción tradicional de las ciencias naturales. Por su parte, la actitud de la teoría crítica es la del sujeto interesado, impulsado por una voluntad político-moral, que asume que la teoría posee una función social y trata de hacer reflexiva de manera coherente tal función. Sabe que el esfuerzo teórico-crítico forma parte de la realidad social misma que constituye su asunto. Su actitud es “crítica”, que es la “actitud humana que tiene como objeto a la sociedad misma” (Horkheimer, 2000, p. 41).

La teoría tradicional considera como cuestiones externas a ella misma “el origen social de los problemas, las situaciones reales en las que se necesita la ciencia o los fines para los que ésta se aplica” (Horkheimer, 2000, p. 79). Todo esto es asumido en cambio por la teoría crítica como asunto propio. Esta no da por válidas sin más “las condiciones de la realidad de las que parte la ciencia”, sino que es consciente de que “los objetivos y el tipo de percepción, el planteamiento de los problemas y el sentido de las respuestas” son relativos a la “actitud humana” histórica (pp. 79-80). Para la teoría crítica la autonomía de la labor teórica reclamada por la teoría tradicional es ficticia. En contraposición a ello, afronta reflexivamente la cuestión de su función en el seno de la totalidad de la praxis social. A la teoría crítica la define por tanto una labor de autorreflexión acerca de su modo de afrontar su asunto de estudio y acerca de su función social. Manteniendo la convicción de que “no hay teoría de la sociedad... que no contenga intereses políticos”, trata de hacer explícito de manera reflexiva el interés que la impulsa. Este interés aparece caracterizado en “Teoría tradicional y teoría crítica” con diferentes formulaciones: “la teoría crítica no tiene de su parte otra instancia específica que el interés... en la supresión de la injusticia social” (pp. 76-77) o bien,

la teoría crítica persigue de forma plenamente consciente, en la formación de sus categorías y en todas las fases de su desarrollo, el interés en la organización racional de la actividad humana, interés cuya aclaración y legitimación también le compete a ella (Horkheimer, 2000, p. 80).

A la teoría crítica por tanto la impulsa un *interés en la emancipación, un interés emancipador*. El papel epistemológico de dicho interés para la labor de la teoría crítica es decisivo. Esto aparece paradigmáticamente en un pasaje concreto de “Teoría tradicional y teoría crítica”, cuando sostiene que la posibilidad de y la tendencia a

una organización social racional y que corresponda a la universalidad» son inmanentes a la organización y desarrollo del trabajo en la sociedad vigente. Pero tal posibilidad y tendencia no están presentes en la conciencia de muchos individuos ni en la esfera pública, pues «hace falta un determinado interés para percibir y conocer estas tendencias (Horkheimer, 2000, p. 47).

Esto es clave: las posibilidades de una sociedad más justa son alumbrables ya a partir de las condiciones presentes en la sociedad dada, pero como tales posibilidades sólo son alumbrables en virtud de un interés específico: el interés por la realización de una organización social que acabe con la explotación y la dominación. Para tal interés, determinadas condiciones o determinados factores constituyen instancias que apuntan, tienden, hacen posible, una organización social más justa, mientras que para un interés opuesto – interesado en el mantenimiento del sistema vigente – las mismas condiciones y factores tendrían un carácter diferente, por ejemplo, el estatuto de posibles causas de crisis del sistema. También en otro pasaje afirma Horkheimer que sólo el interés en la realización de la autonomía permite reconocer en el proceso histórico las tendencias y fuerzas efectivas que apuntan en tal dirección (Horkheimer, 2000, p. 58). El interés al que se refiere Horkheimer no es un interés constitutivo de la razón humana, sino un interés fraguado históricamente en el marco de los conflictos surgidos a lo largo de la historia en el interior de las sociedades escindidas. Es un interés constituido históricamente en el marco de la experiencia histórica de uno de los colectivos en pugna en el escenario social y vinculado por tanto a su posición social: el colectivo de los que sufren las injusticias generadas por la estructura social. Horkheimer (2000) asocia la teoría crítica con un “interés

en el cambio, un interés que se produce necesariamente ante la injusticia dominante” (p. 75)⁶.

De esta manera, los intereses externos al conocimiento y a la búsqueda pura de la verdad no sólo no tienen por qué contaminar y separar de su camino al proceso de conocimiento riguroso, sino que pueden poseer un papel epistemológico decisivo: el interés por la emancipación –un interés de carácter político-moral surgido históricamente– es lo que hace factible iluminar, percibir, conocer, las posibilidades de una sociedad mejor contenidas en el seno de la existente, lo cual permite sustentar la crítica de la sociedad vigente en cuanto efectúa una amputación y una frustración sistemáticas de tales posibilidades. Sólo tal interés tiene acceso a la realidad de la posibilidad y a su fuerza desfundamentadora de lo meramente existente, que de otro modo quedaría en el limbo de lo meramente irreal y fantasmal⁷.

No hay que olvidar que estas importantes reflexiones metodológicas se realizaron en el marco de un programa de investigación sobre la sociedad contemporánea que invocaba una colaboración entre diversas disciplinas y que Horkheimer en su discurso de toma de posesión del cargo de director del Instituto de Investigación Social en 1931 denominó materialismo interdisciplinar. Efectivamente, Horkheimer (1988a) propuso una “investigación social orientada filosóficamente”, que implicaba “una compenetración y un desarrollo dialécticos continuos de teoría filosófica y praxis de las ciencias particulares” (pp. 29, 35). El programa de una teoría crítica de la sociedad exigía el trabajo en común de filosofía y ciencias y disciplinas particulares de cara a elaborar un diagnóstico crítico de la sociedad vigente, impulsado por un interés explícito en la abolición de aquellas relaciones sociales que mantienen a los individuos en una situación de indignidad, opresión y minorización.

Habría que hacer referencia también al procedimiento de crítica cultivado de manera paradigmática por los miembros de la Escuela de Fráncfort. Se trata del procedimiento de la crítica inmanente, que habría tenido centralidad, sobre todo, en la filosofía, la sociología y la crítica de arte de

⁶ La atribución de un interés emancipatorio a la teoría crítica fue teorizada por Habermas a final de los años sesenta en una importante obra (Habermas, 1989).

⁷ Sobre la concepción de la teoría crítica de Horkheimer durante los años 30, ver Schmidt (1986, pp. 89-112) y Abromeit (2011).

Adorno: efectivamente, para Rolf Tiedemann la crítica inmanente “es un concepto central de la filosofía adorniana, en cierto modo es su centro metodológico” (Adorno, 2008, p. 348). La crítica inmanente es un procedimiento de crítica que no contrapone a su objeto un criterio normativo externo al mismo, sino que a su figura histórica opone elementos, considerados normativos, presentes ya en el objeto sometido a crítica. La crítica inmanente llevaría a cabo de esta forma una exposición de las contradicciones internas a la realidad cuestionada, es decir, las contradicciones históricas que la realidad presenta con elementos definitorios de sí misma. El proceder de la crítica inmanente vendría definido por lo que Hegel denominó negación determinada. En contraste con la negación abstracta, que conduce a una anulación completa de lo negado, la negación determinada de una realidad lleva al surgimiento de una nueva figura a partir de las contradicciones de tal realidad (Hegel, 2010, p. 151). Puede sostenerse que en la obra de Horkheimer, Adorno y Marcuse se produjo una reflexión continuada sobre la posibilidad y la productividad — o, en su caso, la imposibilidad e improductividad — política de tal forma de crítica en las condiciones transformadas del capitalismo desarrollado.

Un ámbito en el que fue productivamente aplicado tal proceder analítico inmanente por parte de estos pensadores fue el de la cultura y la producción artística. Ya desde su tesis doctoral Benjamin sustentó teóricamente a partir de F. Schlegel el proceder de la crítica literaria como crítica inmanente de las obras (Benjamin, 2006, pp. 7-122)⁸. En las décadas posteriores extendió este proceder interpretativo inmanente al conjunto de las producciones culturales de una época y trató de plasmarlo en una investigación sobre los Pasajes del París del siglo XIX que pretendía dar cuenta de la protohistoria de la modernidad⁹. El trabajo teórico de Benjamin fue una fuente de inspiración constante para Adorno durante toda su vida, también como objeto de discusión para tratar de determinar la especificidad de su propia posición en los ámbitos de la crítica literaria y musical, al análisis y valoración de la cultura de masas y al desciframiento de las obras de arte (Adorno, 1995).

No podemos detenernos aquí en la historia de los desarrollos teóricos de estos pensadores desde los años 30 hasta los años 60 y 70. Pero hay que hacer referencia a que la publicación en 1947 de *Dialéctica de la Ilustración* por

⁸ Ver, sobre esto, Caner-Liese (2018, pp. 124-128).

⁹ Ver, sobre todo, el volumen ya referido de Benjamin (1982).

Horkheimer y Adorno (1994) fue recibida por parte de relevantes intérpretes dos décadas más tarde como un significativo desplazamiento del proyecto teórico de estos pensadores respecto a lo plasmado por Horkheimer en la década de los 30. Pues esta obra fue leída como un diagnóstico no sólo de la sociedad moderna capitalista, sino de la civilización occidental en su conjunto a partir del concepto de *razón* plasmado en ella. La razón que se ha impuesto y realizado en la civilización occidental y, de manera extrema, en la modernidad es una razón consistente en la capacidad de manipulación, control, transformación y dominación de la naturaleza externa e interna al individuo: es una razón fusionada con la dominación. Racional sería así la intervención en el medio natural que consigue realizar los propios fines del agente –sean estos los que sean–. Es tal razón instrumental la que ha orientado y orienta el proceso de desarrollo científico, técnico, económico, de la sociedad moderna hasta alcanzar una situación catastrófica en la que se ensamblan la dominación imparable de la naturaleza externa y la dominación de la naturaleza interna de los sujetos por sistemas políticos totalitarios o en vías de devenir totalitarios a pesar de su cáscara democrática. Indiquemos aquí solo que el planteamiento de este libro, así leído, ha sido el punto de partida para la crítica de Horkheimer y Adorno por parte de pensadores de su círculo en los años sesenta: sobre todo, J. Habermas y A. Wellmer¹⁰.

2. La Escuela de Fráncfort, hoy

Cabrían dos maneras de afrontar la cuestión “la Escuela de Fráncfort, hoy”. Una sería analizar qué ha dado de sí esta corriente de pensamiento en las décadas posteriores al fallecimiento de sus miembros originales hasta nuestros días. Es decir, se podría investigar si ha habido un esfuerzo por continuar su programa de trabajo teórico por parte de determinados discípulos suyos, si su planteamiento teórico ha sufrido en este proceso un desarrollo y ampliación, una crítica y reformulación o, más bien, un abandono. La otra manera de confrontarse con esta cuestión es afrontar su significado desde el punto de vista actual, es decir, analizar cómo cabe leer hoy el planteamiento de Horkheimer, Adorno y Marcuse y cómo puede valorarse la posible actualidad de sus enfoques e ideas para nosotros¹¹.

¹⁰ Ver, sobre todo, Habermas (1989a) y Wellmer (2001, pp. 65-110).

¹¹ Sobre estos dos modos posibles de afrontar desde hoy el significado de la Escuela de Fráncfort, ver Wellmer (1986, pp. 25-27).

2.1. Después de la Escuela de Fráncfort

Respecto a la historia posterior de la Escuela de Fráncfort hay que tener en cuenta la situación de cada uno de sus miembros en la década de los sesenta y setenta. De entre ellos, fueron Horkheimer y Adorno los que tuvieron un papel relevante en el Instituto de Investigación Social y en la Universidad de Fráncfort durante las décadas de los cincuenta y sesenta. Marcuse había permanecido en los Estados Unidos —contra su voluntad, tal como muestra su correspondencia, sobre todo con Adorno, en estos años, en los que intenta en vano volver a Alemania obteniendo una plaza como profesor universitario—¹². La producción teórica de Horkheimer había ido decayendo tras su regreso a Alemania tras la guerra y sus posicionamientos políticos, de manera paralela, se habían ido reorientando hacia una actitud que se traducía en planteamientos concordantes con posiciones conservadoras —aquí habría que referir, por ejemplo, su oposición a que Habermas se habilitara con Adorno en el Instituto de Investigación Social por su excesivo carácter izquierdista, según Horkheimer (Müller-Doohm, 2003, pp. 562-566),¹³ o su discurso, en 1967 en el Amerikahaus de Fráncfort acerca de que en la guerra de Vietnam uno de los bandos estaba luchando por la libertad, refiriéndose con ello al ejército norteamericano— (Demirović, 1999, pp. 899-900). En este contexto, la figura relevante fue sin lugar a dudas Adorno, en cuanto director del Instituto y como Catedrático de Filosofía y Sociología en la Universidad de Fráncfort. Su original producción en los ámbitos de la filosofía, la estética y teoría de la música y en la sociología y la teoría social hace de él un pensador de una relevancia excepcional, más allá de los límites de la Escuela de Fráncfort y de la propia Alemania. Fue su prematura muerte en el verano de 1969 —con 66 años— lo que en buena medida dinamitó la posibilidad de que se consolidara en el Instituto de Investigación social y en la Universidad de Fráncfort un grupo de investigadores capaz de llevar adelante de manera productiva un programa de investigación vinculable de algún modo al trabajo teórico desarrollado por Adorno —y por Horkheimer

¹² La correspondencia entre Marcuse y Adorno está en su mayor parte inédita. Parte de ella puede consultarse en el legado de H. Marcuse conservado en el Archivzentrum de la Universitätsbibliothek Frankfurt am Main.

¹³ Habermas se habilitó con W. Abendroth en Marburgo en 1961 y volvió a Fráncfort en 1964 (después de haber sido profesor en Heidelberg de 1961 a 1963) como titular de la cátedra de Filosofía y Sociología que había dejado vacante Horkheimer tras su jubilación.

en los años 30—¹⁴. En todo caso, no hay que perder de vista el contexto político y académico de Frankfurt de estos años, con un estudiantado que, influido precisamente por Adorno, Horkheimer y Marcuse, se había radicalizado hasta adoptar finalmente una posición beligerante frente a ellos —sobre todo frente a Adorno, como la figura institucional y académica más visible del grupo—¹⁵ y con una autoridad universitaria que quería escindir la sociología del Departamento de Filosofía creando para ella un departamento propio, lo cual suponía un golpe directo a las pretensiones académicas y teóricas de alguien como Adorno, que disponía de una cátedra de Filosofía y Sociología. Tal escisión se consumó después de su muerte, lo cual hay que contabilizar entre las razones que motivaron a Habermas a abandonar Fráncfort y aceptar la oferta de dirigir el Instituto Max Planck en Starnberg (Demirović, 1999, pp. 853-854). La muerte de Adorno precipitó los acontecimientos. Por un lado, el Instituto de Investigación social perdió rápidamente ímpetu y relevancia. En parte porque, con la implementación de la reforma universitaria y la creación de un Departamento de Sociología, dejó de ser un centro de formación de sociólogos, tal como había sido desde 1954. Con ello, volvió a ser *sólo* un instituto de investigación (Demirović, 1999, pp. 47-48). Por otro lado, del círculo de colaboradores más relevantes de Adorno y Horkheimer sólo permaneció en Fráncfort Alfred Schmidt —Oskar Negt marchó a Hannover, Habermas, como se ha indicado, a Starnberg. Colaboradores de Adorno como Hermann Schweppenhäuser y Rolf Tiedemann sí permanecieron en Fráncfort después de la muerte de Adorno, pero dedicados sobre todo a la labor editorial de publicación de la obra de Benjamin y del propio Adorno—. Es significativo que en una carta a Habermas de abril de 1971 sostuviera Marcuse:

Entiendo sus razones para marchar de Fráncfort y, a pesar de ello, me apena. De alguna manera es un acto simbólico, que pertenece a “el final de la Escuela

¹⁴ De alguna manera, Adorno tenía la esperanza de que el tipo de trabajo teórico que Horkheimer y él realizaban tuviera una continuidad tras su desaparición. Esto lo pone de manifiesto una carta dirigida a Marcuse en la que Adorno le recomienda que lea del *Festschrift* que se le ha dedicado por su cumpleaños las aportaciones de Karl Heinz Haag y de Habermas: según Adorno, ambas son extraordinarias y en ellas se encuentra el consuelo de que, a pesar de todo, “desde un punto de vista teórico la cosa continúe, aunque nosotros vayamos a morir algún día”. Carta de Th. W. Adorno a H. Marcuse el 24/09/1963 (Archivzentrum de la Universitätsbibliothek Frankfurt am Main). El volumen al que se refiere Adorno fue editado por Horkheimer (1963) con el título *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*.

¹⁵ Sobre esto, ver la monumental documentación contenida en Kraushaar (1998).

de Fráncfort". ¿Qué ha sido de Negt y Schmidt? ¿Quién le va a suceder a usted en la cátedra? (Demirović, 1999, pp. 853-854).

Todo ello, en el marco de una deriva política en la República Federal Alemana que combinó la radicalización de algunos grupos de estudiantes hasta la vía violenta y una sobre-reacción del Estado, de efectos claramente restrictivos sobre el ejercicio de las libertades de los ciudadanos en la esfera pública y en el ámbito político.

De entre los colaboradores de Adorno durante los años 50 y 60, el que ha tenido una trayectoria intelectual más visible y reconocida ha sido sin duda Habermas¹⁶. Hay que valorar el hecho de que Habermas nunca se haya postulado como miembro de la Escuela de Fráncfort o de una supuesta segunda generación de dicha Escuela. Sí es cierto, que se ha ubicado a sí mismo en el marco de lo que denomina, siguiendo a Horkheimer y Adorno, teoría crítica de la sociedad, pero no como una etiqueta escolástica, sino como lo que podríamos denominar programa de investigación y es en esta dirección que ha desarrollado su labor teórica en las décadas posteriores a la muerte de Adorno. Demirović ha expuesto cómo en una carta de marzo de 1970 Habermas "se posicionó en contra de considerar etiquetas recientemente puestas en circulación como 'Escuela de Fráncfort' o 'Teoría crítica'" como si se tratara de una institución "que tuviera que sostenerse a través del reclutamiento de miembros ortodoxos. Esto probaría un tipo de espíritu escolástico que del pensamiento de Adorno sólo retendría sus gestos vacíos" (Demirović, 1999, p. 854). A mitad de los años 80 sostuvo Habermas que "caracterizaciones como 'Teoría crítica' o 'Escuela de Fráncfort' sugieren la unidad de un vínculo escolar que, con excepción de los pocos años en Nueva York, nunca ha tenido lugar". En las discusiones intelectuales que se producen en la actualidad, piensa Habermas, ejercen su influjo impulsos procedentes de la teoría crítica, pero en direcciones tan distintas y a menudo contrapuestas que no puede hablarse en ningún caso de "identidad de una escuela". Por eso es mejor despedirse de la ficción de "un vínculo escolar unitario" y confrontarse con "los problemas mismos para comprobar cuán lejos se llega con la explotación revisionista, sin contemplaciones, del potencial de inspiración de una tradición de investigación ramificada como ésta" (Habermas, 1986, pp. 8-12). Recordemos que Habermas, después de su estancia en Starnberg, fue profesor de nuevo en la Universidad de Fráncfort

¹⁶ Sobre la vida y obra de Habermas, ver McCarthy (1992), Velasco (2013) y Müller-Doohm (2014).

de 1983 a 1994, lo que hay que contabilizar para comprender la continuidad de su visualización como pensador vinculado a dicha ciudad y, para muchos, con la Escuela de Fráncfort.

Lo que hace sobresalir la producción teórica de Habermas es que se desarrolla no sólo en el ámbito de la filosofía sino, explícitamente, en el de la teoría de la sociedad. Su obra culminante, *Teoría de la acción comunicativa*, contiene una teoría comunicativa e intersubjetiva de la racionalidad, que quería responder a las presuntas aporías de la concepción de la racionalidad de *Dialéctica de la Ilustración*, y una ambiciosa teoría de la sociedad, que pretendía posibilitar una crítica, normativamente sustentada, de las patologías de las sociedades actuales. El modo en que la patología central de la sociedad contemporánea es concebida por Habermas en términos de una concepción reformulada del concepto marxiano de cosificación –como colonización del mundo de la vida por los subsistemas económico y administrativo estatal– muestra que la pretensión de Habermas es formular su teoría social en relación explícita a la Escuela de Fráncfort. Ahora bien, no tanto como *continuación* de la misma, sino en *discusión* con ella. Efectivamente, ya en los años sesenta, Habermas parece mantener una teoría de la sociedad que incluye la referencia a subsistemas de acción racional con respecto a fines, asumiendo así ideas procedentes de la teoría social de M. Weber (Habermas, 1990, pp. 70-71)¹⁷. Con la irrupción de la influencia de la teoría de sistemas de Parsons y Luhmann a comienzos de los años 70, esta concepción se desarrolló hasta desembocar en una teoría de la sociedad en dos niveles, mundo de la vida y sistemas. Mundo de la vida y sistemas corresponderían a los dos modos de aproximación a la realidad social por parte del investigador social: como participante implicado en un determinado contexto de interacción comunicativo y como observador externo. Desde la perspectiva metodológica que caracteriza al investigador implicado la realidad social aparece como un mundo de la vida, es decir, como una trama de interacciones sociales que tiene como sustento toda una serie de evidencias compartidas –continuamente refundadas a partir de la comunicación intersubjetiva–. De este modo, el investigador en actitud participante no sería capaz de experimentar en la realidad social coacciones externas que distorsionen el contexto de interacción comunicativo, pues lo que se le presenta como realidad social es una comunidad de interlocutores

¹⁷ Sobre esto, ver Honneth (2009). Esta cuestión ha sido planteada también recientemente por Francisco Javier García Garriga (2019) en su tesis doctoral titulada *Crítica de la categoría de consenso a partir de Rawls y Habermas*.

que se reproduce a través de la acción orientada al entendimiento, es decir, la acción comunicativa. El observador externo, en cambio, sí estaría en condiciones de poner de manifiesto coacciones —sistémicas— que se imponen a espaldas de los agentes y socavan las condiciones que hacen posible un diálogo orientado al entendimiento. Sería el observador externo, pues, el que sería capaz de un diagnóstico crítico de un contexto de interacción distorsionado —y ello, en abierta contradicción con el planteamiento defendido por Horkheimer en su artículo “Teoría tradicional y teoría crítica”, tal como se ha expuesto arriba, para el que tal actitud de observador externo caracterizaba el modo de proceder de la teoría tradicional—¹⁸.

Bajo la categoría de sistemas Habermas incluyó la economía de mercado capitalista y la administración burocrático-estatal. Concibió los sistemas como institucionalización, en forma de un ámbito de acción libre de valores, de la acción instrumental —el trabajo— y la acción estratégica —la acción dirigida a modificar el comportamiento de los demás—. El mercado económico y la administración estatal se diferencian y desconectan del mundo de la vida en los albores de la modernidad, ante el aumento de complejidad de la sociedad moderna emergente. Paradójicamente, la condición de tal diferenciación sistémica fue la racionalización del mundo de la vida, que consistió en la instauración del lenguaje como medio de entendimiento y de coordinación de la acción —frente al peso de la tradición y de las formas de autoridad no justificadas racionalmente— y dio lugar a una diferenciación de los componentes estructurales del mundo de la vida, es decir, la cultura, la sociedad y la personalidad. La consecuencia de tal proceso es que en el mundo de la vida racionalizado cabe un afrontamiento por separado de cuestiones relativas a la cultura, a la sociedad y a la personalidad mediante la acción comunicativa, lo cual quiere decir de un modo autónomo, desvinculado de posiciones particularistas heredadas de la tradición y de la religión. La racionalización del mundo de la vida implicó un ablandamiento del peso de la tradición, el cual hizo posible la extensión en el ámbito social de la acción racional respecto a fines. Pero, con ello, la sociedad moderna emergente alcanzó tal grado de complejidad que la acción orientada al entendimiento ya no fue capaz de coordinar la acción socio-económica de los agentes. En este contexto, surgió y se diferenció un

¹⁸ Sobre esto, me permito referir aquí mi artículo “Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas” (Romero, 2011).

mecanismo de coordinación de la acción que sí permitió la reproducción material en condiciones de gran complejidad: el mercado. En él queda institucionalizada la acción instrumental y coordinada mediante el medio de regulación sistémica —que Habermas califica también como medio de comunicación deslingüistizado— que es el dinero. La diferenciación de la economía de mercado como subsistema autorregulado impulsó la reestructuración de la administración estatal tradicional en términos sistémicos, a través de un proceso de racionalización que dio lugar a su diferenciación como sistema regulado por el principio de comunicación deslingüistizado del poder. Esta diferenciación de los subsistemas en la modernidad ha sido para Habermas *necesaria* para la posibilidad de la reproducción material del tipo de sociedad compleja que es la sociedad moderna y no resulta reversible, es decir, no cabe pensar en una reestructuración democrática del ámbito de la economía que anule su carácter de subsistema autorregulado por el medio dinero, pues ello pondría abiertamente en peligro la reproducción material de una sociedad compleja como la moderna. Ahora bien, parece en principio que, por su propia dinámica, los sistemas tienden a sobrepasar los límites que les corresponden y a *colonizar* el mundo de la vida, sustituyendo en dimensiones crecientes de la vida social la acción orientada al entendimiento —que es el medio a través del cual se efectúa la reproducción social— por los medios de comunicación deslingüistizados que son el dinero y el poder. Hay que hacer referencia en todo caso a las indicaciones de Habermas acerca del “patrón selectivo” de modernización que han seguido las sociedades capitalistas desarrolladas: la modernización efectivamente acontecida habría seguido un “patrón capitalista”, que es el que habría desencadenado que “las estructuras simbólicas del mundo de la vida” queden “deformadas”, es decir, “cosificadas bajo los imperativos de los subsistemas diferenciados y autonomizados a través de los medios dinero y poder” (Habermas, 1989b, pp. 465, 402). En cualquier caso, sea la causa de la colonización la dinámica propia de la diferenciación sistémica o el patrón selectivo capitalista que tal proceso ha seguido de hecho en la modernidad, con tal colonización se pone en peligro, piensa Habermas, la reproducción social, fundamento de la vida social en su conjunto, al socavar el medio a través del cual se realiza: la regulación de la acción social a través de la acción orientada al entendimiento —o acción comunicativa—. ¹⁹

¹⁹ Sobre la teoría de la sociedad de Habermas, ver Ortega (2022).

Con este planteamiento, que Habermas no ha rechazado en esencia a pesar de sus matizaciones posteriores²⁰, éste se sitúa mucho más lejos de Marx y de su proyecto de una teoría crítica del capitalismo²¹ que los miembros de la Escuela de Fráncfort. Además de promover un cambio de paradigma filosófico –de la filosofía del sujeto, en el que permanecerían presos los representantes de la Escuela de Fráncfort, a la filosofía de la intersubjetividad –²², Habermas se ubicaría en el ámbito de la filosofía social en un paradigma abiertamente post-marxista. Esto marca una distancia muy amplia con los miembros de la Escuela que, en el caso de Adorno y Marcuse –en el caso de Horkheimer, hasta la Segunda Guerra Mundial–, mantuvieron hasta el final el proyecto de actualizar –y, en absoluto, de renegar de– el programa marxiano de una teoría crítica de la sociedad. Las fuertes discusiones que ha generado la teoría de la sociedad de Habermas (Bolte, 1989; McCarthy, 1992a, pp. 165-192; Honneth, 2009; Jütten, 2011; Stahl, 2013) muestran que su concepción de la sociedad en dos niveles es difícilmente apropiable por un posicionamiento que pretenda articular una teoría crítica de la sociedad con un alcance crítico de algún modo comparable al empeño teórico realizado por el primer Horkheimer, Adorno y Marcuse.

Un discípulo de Habermas, Axel Honneth, que en las últimas décadas ha alcanzado una importante visibilidad teórica e institucional –ha sido director del Instituto de Investigación Social de 2001 a 2018 y ha sido titular de la Cátedra de Filosofía Social de 1995 a 2015, Cátedra de la que habían sido titulares en su momento, con la denominación de Cátedra de Filosofía y Sociología, Horkheimer, Habermas y Schmidt–, ha recibido por parte de algunos intérpretes el estatuto de miembro más relevante de la presunta tercera generación de la Escuela de Fráncfort (Anderson, 2000)²³. Nuestro escepticismo acerca de la tesis que sostiene la existencia de “generaciones” dentro de la Escuela de Fráncfort no debe conducir a minusvalorar la aportación teórica ni la labor institucional de Honneth en Fráncfort. Lo que

²⁰ Por ejemplo, la realizada en su obra *Facticidad y validez*, en la que se revisa la idea de que la administración estatal tenga carácter sistémico en la sociedad moderna, pero conservando la calificación de sistema para la economía de mercado capitalista (Habermas, 1998, p. 433).

²¹ En su monografía publicada en 1938 titulada *Karl Marx*, Karl Korsch calificó ya la empresa teórica de éste como una teoría crítica del capitalismo (Korsch, 2004). Para una versión actualizada de esta caracterización de la empresa de Marx, ver Ruiz Sanjuán (2019).

²² Sobre esto ver, fundamentalmente, Habermas (1989c).

²³ No dispongo aquí del espacio para ubicar y caracterizar los planteamientos de una serie de pensadores relacionados con Habermas que suelen ser visualizados como vinculados a la teoría crítica, como es el caso de Albrecht Wellmer, Christoph Menke o Reinhard Forst.

nos interesa es valorar en qué medida puede hablarse de una continuidad de su proyecto teórico con los temas y enfoques de los miembros de la Escuela de Fráncfort. En su tesis doctoral, publicada en 1985, Honneth realizó una discusión con Horkheimer, Adorno, M. Foucault y Habermas que pretendía mostrar que sus concepciones de la sociedad eran deficitarias en tanto que no atendían a la relevancia social y teórica de las *luchas sociales* (Honneth, 2009). De un modo teóricamente ambicioso, su trabajo de habilitación, editado en 1992, llenó de contenido tal noción de lucha social en términos de lucha por el reconocimiento, a la cual Honneth atribuyó una centralidad no sólo social sino *moral* (Honneth, 1997). El concepto de lucha por el reconocimiento permitiría poner de manifiesto la gramática moral de los conflictos sociales, lo cual implicaría sostener que la motivación esencial de las luchas sociales no son los intereses materiales, económicos, sino expectativas de tipo moral. *La lucha por el reconocimiento* ha constituido una indudable aportación a la filosofía social y a la filosofía moral y política contemporáneas, tal como muestra su influencia posterior.

En su marco desarrolló Honneth a final de los años 90 una teorización de la sociedad, muy influida por la filosofía del derecho de Hegel²⁴, en términos de orden de reconocimiento diferenciado en tres esferas de acción social: la primera es la constituida por las relaciones familiares y personales –tal esfera de acción estaría regulada por el principio normativo del amor–, la segunda remite al ámbito del derecho y de la interacción de los ciudadanos con los mismos derechos –cuyo principio normativo es la igualdad– y el ámbito de la economía de mercado –regulado por el principio normativo del logro o rendimiento [*Leistung*]– (Fraser & Honneth, 2006). La tesis de Honneth es que la sociedad moderna constituye un orden de reconocimiento, en cuyas esferas de acción están institucionalizados los principios normativos –ya referidos– que regulan y definen las tres formas de reconocimiento fundamentales desde un punto de vista antropológico: el reconocimiento de las necesidades individuales en el marco de las relaciones afectivas, el reconocimiento jurídico y la valoración de las aportaciones que, en forma de trabajo, realizamos a la sociedad (Honneth, 1992). La convicción de Honneth es que en la sociedad moderna está institucionalizada, en los tres ámbitos de acción diferenciados en ella, la promesa de un reconocimiento

²⁴ Ver sus trabajos sobre Hegel publicados en Honneth (2016).

que haga posible la autorrealización de sus miembros —y sería el primer orden de reconocimiento en la historia que haría esto posible—.

En la teoría de la sociedad formulada en su importante obra *El derecho de la libertad* Honneth (2014) reformula este planteamiento a partir de una renovada confrontación con la filosofía del derecho de Hegel. Con Hegel, sostiene que la sociedad moderna promete la realización, en ámbitos decisivos de la vida social, de un tipo de libertad que no es meramente la libertad negativa —la libertad que resulta de la no interferencia de otro individuo o del Estado—, ni la libertad reflexiva —la libertad que se sustenta en la reflexividad moral individual—, sino la *libertad social*. Esta libertad se plasmaría en instituciones en cuyo seno los individuos se relacionarían con los demás mediante relaciones de reconocimiento mutuo, bajo la consideración de que el cumplimiento de los fines de los demás constituye la condición de posibilidad del cumplimiento de los propios fines. En el concepto de libertad social, por tanto, Honneth integra su teorización previa sobre el reconocimiento moral. La libertad social sería el tipo de libertad cuya realización es prometida por la sociedad moderna en los ámbitos ya mencionados de las relaciones familiares y personales, de la interacción de los ciudadanos con los mismos derechos de participación social y política y de la actividad económica en condiciones definidas por el mercado²⁵. Ahora bien, el análisis de la sociedad contemporánea ofrecido por Honneth en dicha obra muestra en cada uno de estos ámbitos el desfase entre lo prometido institucionalmente por cada una de estas esferas modernas de acción y la realidad fáctica generada por las transformaciones sociales, económicas y políticas de las últimas décadas, que resultan iluminadas críticamente precisamente a partir de la remisión a los principios normativos institucionalizados en tales esferas de acción. En este contexto, Honneth indica en *El derecho de la libertad*, sobre todo en el ámbito de la economía, las reformas que habría que introducir para posibilitar la realización efectiva de la libertad social en este ámbito.

Las críticas recibidas por Honneth a causa de la tesis supuesta en esta obra de que la libertad social, concebida en sus términos —como reconocimiento mutuo en el marco de relaciones sociales experimentadas como colaborativas—, es realizable, a través de determinadas reformas, dentro de la economía de mercado capitalista le han hecho reformular su

²⁵ Sobre la concepción de la libertad social de Honneth ver Salonia (2020).

planteamiento en sus textos posteriores²⁶. En su obra *La idea del socialismo* (2015) ha revisado su posición hasta sostener que la promesa de libertad social ostentada por el mercado sólo puede ser realizada en condiciones post-capitalistas. En concordancia con ello, reivindica ahora un socialismo de mercado que debería realizar en términos universalistas la promesa de libertad social inherente a la sociedad moderna (Honneth, 2017, pp. 114, 150, 2015, pp. 208, 224).

Sin querer hacer desmerecer las aportaciones teóricas de Honneth — aunque sosteniendo, naturalmente, la necesidad de discutir las —, resulta evidente que su declarado postmarxismo (Honneth, 2017, p. 110) lo coloca a gran distancia de las pretensiones críticas de Horkheimer, Adorno y Marcuse. En el caso de Honneth hay que hablar no sólo de una visión de la obra de Marx como históricamente superada, sino de un conocimiento más bien limitado de dicha obra, centrado sobre todo en sus escritos de juventud, descuidando sus investigaciones económicas, en particular *El Capital*. De esta manera, su intento de concebir su noción de reconocimiento y de libertad social como sustento de una idea renovada de socialismo presenta importantes déficits a la hora de determinar las transformaciones socio-económicas que resultarían necesarias para la realización del socialismo de mercado propuesto por él²⁷.

Precisamente, en la dirección de retomar el diálogo con Marx —y con Hegel, aunque no tanto el Hegel de la filosofía del derecho, sino el de la Fenomenología— apuntan las aportaciones teóricas de Rahel Jaeggi, discípula de Honneth y profesora en la Universidad Humboldt de Berlín. Nociónes como alienación, crítica de la ideología, crítica del capitalismo y crítica inmanente de las formas de vida constituyen los ejes de la reflexión de Jaeggi hasta el momento. Vamos a tratar estos ejes de su reflexión con algo de detenimiento. En su tesis doctoral, Jaeggi ha recuperado la noción de alienación como concepto que sigue siendo apropiado, a pesar del olvido en el que ha caído en el ámbito de la filosofía social de las últimas décadas, para caracterizar aspectos decisivos de la forma de vida actual. Este término recogería fenómenos actuales como la sensación de impotencia social y la pérdida de una relación significativa respecto a uno mismo y respecto al

²⁶ Ver, por ejemplo, los artículos publicados en *Critical Horizons* 16; Jütten (2015), Freyenhagen (2015), Schaub (2015) y McNeill (2015).

²⁷ Me permito referir aquí mi texto “El socialismo como crítica inmanente del capitalismo. Una discusión con Axel Honneth” (Romero, 2020) y Moreno y Romero (2022).

mundo, considerados ambos como extraños. De este modo, trata de hacer fructífero este concepto para referir un estado de ánimo individual y colectivo, según el cual no nos sentimos configuradores autónomos de nuestra existencia sino entregados a la dinámica de determinadas relaciones coactivas que se nos imponen (Jaeggi, 2005).

Jaeggi (2009) realiza además una decisiva reivindicación de la *crítica de la ideología*. Defiende un tipo de crítica de la ideología que no sostiene sólo que en la realidad social no se cumplen determinados valores e ideales institucionalizados –como puede ser el caso de la justicia o la libertad–, sino que su plasmación efectiva da lugar a una trama de coacciones que representan la antítesis de lo prometido por tales valores (Jaeggi, 2009, p. 274). Por ello, la crítica de la ideología constituye un modo de doble crítica: crítica de los valores e ideales institucionalizados, dado que legitiman una institución en virtud de unos principios normativos que carecen de realización efectiva, y crítica de las relaciones sociales que determinan que la plasmación real de los valores se realice como inversión de su promesa normativa.

Esta pensadora reivindica expresamente la legitimidad de la crítica del capitalismo (Jaeggi, 2013). Jaeggi distingue entre una forma de crítica del capitalismo de tipo funcional –que sostiene que el capitalismo como sistema económico no funciona, es decir, está sometido a la amenaza continua de la crisis–, moral –que apunta, mediante la categoría de explotación, al carácter injusto del capitalismo– y ética –que muestra que la vida alienada generada por el capitalismo imposibilita la autorrealización de los sujetos–. Jaeggi apuesta por anudar estas tres formas de crítica en una crítica de la forma de vida capitalista que ponga de manifiesto, fundamentalmente, el modo en que frustra la realización de nuevos procesos de aprendizaje colectivos, necesarios para resolver los problemas acuciantes a los que está enfrentada la humanidad en su conjunto.

Por último, es significativa la distinción establecida por Jaeggi en su importante obra *Kritik von Lebensformen* entre crítica interna y crítica inmanente (Jaeggi, 2013a, pp. 257-309). La crítica interna adoptaría como normativos los valores e ideales de la sociedad vigente y enjuiciaría a partir de ellos las situaciones en las que no se cumplen. Realizaría tal cuestionamiento bajo la suposición de que tales valores e ideales son realizables dentro del marco institucional de la sociedad vigente. En

consecuencia, la crítica interna no aspira a una transformación en profundidad de la sociedad, pues no la considera necesaria, y se contenta con indicar reformas que harían factible la realización adecuada de los valores e ideales generalmente aceptados. Tales reformas conducirían significativamente a un afianzamiento del orden social vigente, no a su cuestionamiento. En contraste con tal concepción de la crítica, Jaeggi reivindica la crítica immanente, que aspira a explicitar las contradicciones de una forma de vida o formación social. Una de las contradicciones fundamentales que pondría de manifiesto tal crítica es la contradicción entre lo que la sociedad pretende ser y lo que efectivamente posibilita realizar. Según Jaeggi, tal contradicción sería irresoluble dentro de la forma de vida vigente y sólo podría ser solventada en una nueva configuración de la vida social.

Estos ejes de reflexión abren las distancias entre Jaeggi y las teorías de la sociedad de Habermas y de Honneth y remiten a la necesidad de sustentar metódicamente una teoría crítica del capitalismo en cuanto forma de vida. Esta fundamentación metódica ha sido desarrollada por Jaeggi en su obra *Kritik von Lebensformen* en una propuesta teórica ciertamente abstracta, que se entendió a sí misma como una teoría crítica de la crítica (Jaeggi, 2013a, p. 447)²⁸. Resulta evidente que esta labor sólo puede constituir un momento, una etapa, del trabajo teórico orientado a la teorización crítica de la sociedad y no su fin. Parece que el alcance y valor de la aportación de Jaeggi al programa de la Escuela de Fráncfort de una actualización del proyecto marxiano de una teoría crítica del capitalismo se jugará en el modo en que sepa salir de tal plano de abstracción metodológica y alcance una confrontación teórico-política con las realidades definidoras del régimen social vigente²⁹.

2.2. La Escuela de Fráncfort, (considerada desde) hoy

En este último apartado, vamos a tratar sintéticamente en qué nos puede seguir apelando lo que fue la Escuela de Fráncfort, qué temas y problemas formulados por los miembros de dicha Escuela pueden continuar apareciendo como vinculantes o inspiradores para nosotros hoy:

²⁸ Sobre el planteamiento de Jaeggi, ver Salonia (2020a).

²⁹ Respecto a esta cuestión, ver Fraser y Jaeggi (2019).

a) Las aportaciones de Horkheimer en torno a los fundamentos metodológicos y normativos de la teoría crítica siguen constituyendo un marco fructífero para la reflexión actual sobre la relación entre conocimiento e interés, entre teoría y crítica, tal como muestran, por ejemplo, los trabajos de Robin Celikates (2009) y Emmanuel Renault (2017). Las reflexiones de Horkheimer sobre la teoría crítica pueden ser consideradas como una contribución a la labor de fundamentación de las ciencias sociales y humanas en un contexto, como sigue siendo el nuestro, en el que continúa la hegemonía de la concepción positivista del conocimiento, también en las ciencias sociales y en las propias humanidades.

b) Resulta todavía paradigmático el modo en que la Escuela de Fráncfort concibió el proyecto de análisis crítico de la sociedad capitalista contemporánea como una labor que debía realizarse como un programa de investigación interdisciplinar, que incluyera y ensamblara la teorización y la investigación social empírica. La dificultad, sobre todo institucional, con la que se presenta la realización de esta empresa no debería conducir a renunciar prematuramente a ella. Asumiendo que el diagnóstico de los problemas o patologías de la sociedad actual debería articularse partiendo de un trabajo que integre teoría e investigaciones empíricas, diversos sociólogos y teóricos sociales actuales han realizado significativas aportaciones en esta dirección en el ámbito de la filosofía y la teoría social. Entre ellos, destaca la influyente investigación de Harmut Rosa sobre el fenómeno de la aceleración social como signatura propia y definitoria de la modernidad (Rosa, 2005, 2016, 2019).

c) La confrontación con los trabajos de Horkheimer, Adorno y Marcuse nos sigue abocando a la tarea, en la que ellos perseveraron, de actualizar el proyecto marxiano de una teoría crítica del capitalismo. Entiendo que esta tarea es asumida por ejemplo por Jaeggi y Timo Jütten, este último muy crítico de la concepción del capitalismo de Habermas y de Honneth. Y no sólo por ellos: varios de los teóricos del valor, como Moishe Postone y Michael Heinrich, han recibido una productiva inspiración de las ideas de la Escuela de Fráncfort, sobre todo de Adorno (Jaeggi, 2017; Jütten, 2013; Postone, 2006; Heinrich, 2008). Lo que tenemos que aprender todavía de las aportaciones de los miembros de la Escuela de Fráncfort es que para comprender críticamente la sociedad vigente Marx sigue siendo un interlocutor necesario —lo cual nunca significó para estos pensadores

seguirlo de manera ortodoxa — y la noción de capitalismo continúa siendo la categoría explicativa clave.

d) Los trabajos de la Escuela de Fráncfort siguen confrontándonos con la cuestión de las virtualidades teóricas y políticas en nuestros días del procedimiento de la crítica inmanente. En esta labor de reapropiación y discusión del sustento normativo y del alcance crítico de este procedimiento teórico cabe incardinar, además del esfuerzo plasmado en la obra de Honneth *El derecho de la libertad*, las recientes aportaciones de Jaeggi (2013a) y Titus Stahl (2013a)³⁰. Los trabajos de los miembros de la Escuela de Fráncfort pueden actuar a este respecto como impulso para articular una teorización de la sociedad actual que, atendiendo a la complejidad de sus dimensiones, apunte a su (pretensión propia de) racionalidad y efectúe, a partir de ella, un cuestionamiento de su irracionalidad efectiva, de su injustificable definición restrictiva de lo histórica y políticamente posible.

e) Sigue apareciendo como un ámbito de investigación fructífero el análisis concreto, inmanente, materialista, de las producciones culturales y artísticas en la estela de lo realizado en su momento de manera diferencial por Benjamin y Adorno. Los trabajos cinematográficos y teóricos de Alexander Kluge (Jameson, 1992, 1996; Buck-Morss, 2004)³¹ ya desde los años 60 y las aportaciones posteriores de autores como Fredric Jameson y Susan Buck-Morss³² muestran la vigencia del proyecto de interpretación dialéctica de las producciones artístico-culturales del presente que aspira a explicitar en las mismas un contenido de verdad — un contenido político utópico — que tenga efectos prácticos — en una dirección crítica, emancipadora — en la vida social.

A modo de conclusión

En virtud de lo expuesto en el presente artículo se comprueba que la etiqueta “Escuela de Fráncfort” presenta algunos déficits en su pretensión de caracterizar al grupo de pensadores que realizaron su labor en el marco del Instituto de Investigación Social de Fráncfort. Pues refiere primeramente a Horkheimer y a Adorno, y con ello en principio cumpliría con su pretensión.

³⁰ Pueden verse también los trabajos compilados en Romero (2014) y Romero y Zamora (2020). Sobre esto, puede verse además Romero (2016, pp. 161-241).

³¹ Ver, por ejemplo, los trabajos publicados por Kluge y Negt (1972, 1993).

³² Sobre esto me permito referir Romero (2005).

Pero, para ser justos, debería incluir también a Marcuse, el cual sin embargo *nunca* llevó a cabo su trabajo teórico ni docente en Fráncfort. Su pertenencia al Instituto de Investigación Social se produjo en el exilio, desde 1933 a 1941, primero en Suiza y luego en los Estados Unidos. Pero, además, con la noción de Escuela de Fráncfort se pretendía incluir a Habermas durante los años 60. Así lo entendió expresamente Adorno y lo dio por bueno, no así el propio Habermas, que consideró que tal noción no podía incluir a él, persona de una generación, experiencia histórica y condicionamientos completamente diferentes a los miembros de la presunta Escuela. En todo caso, con la muerte de Adorno, Horkheimer y Marcuse resulta claro que se produjo lo que Marcuse ya en 1971 denominó el “final de la Escuela de Fráncfort”. Lo cual no ha impedido que toda una serie de autores hasta nuestros días hayan encontrado en la obra de aquellos pensadores fuente de inspiración y de motivación, temas y cuestiones, tesis y categorías, que han resultado fructíferos para su trabajo intelectual posterior (Leyva, 2005; Wolin, 2006; Winter & Zima, 2007; Kozlarek, 2020). Para valorar los efectos posteriores de la obra de los miembros de la Escuela de Fráncfort quizá resulta más provechoso atender a la centralidad y relevancia de la noción de teoría crítica. Posiblemente, las reflexiones de Horkheimer, Marcuse y Adorno sobre dicha noción y el modo en que la misma orientó el trabajo teórico e investigador de los miembros del Instituto de Investigación Social de los años 30 a 60 sí permiten definir lo que podríamos llamar un determinado programa de investigación o incluso una problemática teórica, en cuyo marco han encontrado —y continuamos encontrando— elementos para un trabajo teórico-crítico renovado varias generaciones de investigadores en los ámbitos de la teoría del conocimiento de las ciencias sociales, de la filosofía social y la teoría de la sociedad, de la estética y de la teoría de la cultura en los últimos 50 años.

Referencias

- Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge University Press.
- Adorno, Th. W. (1995). *Sobre Walter Benjamin*. Cátedra.
- Adorno, Th. W. (1996). *Introducción a la sociología*. Gedisa.
- Adorno, Th. W. (2004). *Escritos sociológicos I*. Akal
- Adorno, Th. W. (2008). *Ontologie und Dialektik*. Suhrkamp.

- Adorno, Th. W., et al. (1972). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Luchterhand.
- Anderson, J. (2000). The "Third Generation" of the Frankfurt School. *Intellectual History Newsletter*, 22.
- Benjamin, W. (1982). *Das Passagen-Werk*. Suhrkamp.
- Benjamin, W. (2006). El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán. *Obras I. Vol. I*. Abada.
- Benjamin, W. (2010). Tesis sobre el concepto de historia. *Obras I. Vol. II*. Abada.
- Bolte, G. (Ed.). (1989). *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*. zu Klampen.
- Buck-Morss, S. (2004). *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y en el Oeste*. Antonio Machado Libros.
- Caner-Liese, R. (2018). *El primer romanticismo alemán. Friedrich Schlegel i Novalis*. Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Celikates, R. (2009). *Kritik als soziale Praxis*. Campus.
- Cortina, A. (1985). *Crítica y utopía. La Escuela de Fráncfort*. Cincel.
- Demirović, A. (1999). *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Suhrkamp.
- Dilthey, W. (1978). *El mundo histórico*. Fondo de Cultura Económica.
- Fath, Th. (2006). *Der frühe Horkheimer und Dilthey. Eine Untersuchung zur Konstitutionsphase der Kritischen Theorie*. Peter Lang.
- Fraser, N. & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Morata.
- Fraser, N. & Jaeggi, R. (2019). *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*. Morata.
- Freyenhagen, F. (2015). Honneth and social pathologies: a critique. *Critical Horizons*, 16, 131-152.
- García Garriga, F. (2019). *Crítica de la categoría de consenso a partir de Rawls y Habermas*. Universidad de Barcelona [Tesis doctoral].
- Habermas, J. (1986). Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule. Honneth, A. & Wellmer, A. (Eds.). *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Walter de Gruyter.
- Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés*. Taurus.
- Habermas, J. (1989a). *Teoría de la acción comunicativa. Vol I*. Taurus.
- Habermas, J. (1989b). *Teoría de la acción comunicativa. Vol II*. Taurus.
- Habermas, J. (1989c). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Tecnos.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. Trotta.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Abada.

- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder.
- Heinrich, M. (2008). *Crítica de la economía política. Una introducción a «El capital» de Marx*. Escolar y Mayo.
- Held, D. (1990). *Introduction to Critical Theory. From Horkheimer to Habermas*. Polity Press.
- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 5, 78-92.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Antonio Machado Libros.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Katz.
- Honneth, A. (2015). Rejoinder. *Critical Horizons*, 2(16), 204-226.
- Honneth, A. (2016). *Patologías de la libertad*. Las cuarenta.
- Honneth, A. (2017). *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Katz.
- Horkheimer, M. (Ed.). (1963). *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*. Europäische Verlagsanstalt.
- Horkheimer, M. (1986). *Ocaso*. Anthropos.
- Horkheimer, M. (1988). *Gesammelte Schriften. Band 4*. Fischer.
- Horkheimer, M. (1988a). Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. *Gesammelte Schriften. Band 3*. Fischer.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Paidós.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo Libros.
- Husserl, E. (2012). *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Anthropos.
- Jaeggi, R. (2005). *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Suhrkamp.
- Jaeggi, R. (2009). Was ist Ideologiekritik?. Jaeggi, R. & Wesche, T. (Eds.). *Was ist Kritik?* Suhrkamp, 266-295.
- Jaeggi, R. (2013). Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik. Jaeggi, R. & Loick, D. (Eds.). *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Suhrkamp, 321-349.
- Jaeggi, R. (2013a). *Kritik von Lebensformen*. Suhrkamp.

- Jaeggi, R. (2017). Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory. Bargu, G. & Bottici, Ch. (Eds.). *Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser*. Palgrave Macmillan, 209-224.
- Jameson, F. (1992). *Signatures of the Visible*. Routledge.
- Jameson, F. (1996). *Teoría de la postmodernidad*. Trotta.
- Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Taurus.
- Jütten, T. (2011). The Colonization Thesis: Habermas on Reification. *International Journal of Philosophical Studies*, 5(19), 701-727.
- Jütten, T. (2013). Habermas and Markets. *Constellations*, 20(4), 587-613.
- Jütten, T. (2015). Is the market a sphere of social freedom? *Critical Horizons*, 16, 187-203.
- Kluge, A. & Negt, O. (1972). *Öffentlichkeit und Erfahrung*. Suhrkamp.
- Kluge, A. & Negt, O. (1993). *Geschichte und Eigensinn*. Suhrkamp.
- Korsch, K. (2004). *Karl Marx*. Folio.
- Kozlarek, O. (Ed.). (2020). *Vielfalt und Einheit der Kritischen Theorie. Kulturwissenschaftliche Perspektiven*. Springer.
- Kraushaar, W. (Ed.). (1998). *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946-1995*. Roger & Bernhard.
- Leyva, G. (Ed.). (2005). *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica. Anthropos*.
- McCarthy, Th. (1992). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos.
- McCarthy, Th. (1992a). Complejidad y democracia: las seducciones de la teoría de sistemas. *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Tecnos.
- Magnet, J. (2013). El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 49, 225-240.
- Mannfeld, W. & Marcuse, H. (1990). Fragen an Herbert Marcuse zu seiner Biographie. Jansen, P-E. (Ed.). *Befreiung denken – Ein politischer Imperativ*. Verlag 2000.
- Marcuse, H. (1979). *Schriften III*. Suhrkamp.
- Marx, K. & Engels, F. (1987). *Manifiesto comunista*. Endymión.
- Marx, K. (1990). *El Capital. Libro III*. Siglo XXI Editores.
- McNeill, D. N. (2015). Social freedom and self-actualization: "Normative reconstruction" as theory of justice. *Critical Horizons*, 16, 153-169.
- Moreno, J. L. & Romero, J. M. (Eds.). (2022). *Recuperar el socialismo. Un debate con Axel Honneth*. Akal.
- Müller-Doohm, S. (2003). *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*. Herder.

- Müller-Doohm, S. (2014). *Jürgen Habermas. Eine Biographie*. Suhrkamp.
- Ortega, C. (2022). *Habermas en el siglo XXI*. Tecnos.
- Piccone, P. & Delfini, A. (1970). Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism. *Telos*, 6, pp. 36-46.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Marcial Pons.
- Renault, E. (2017). El Capital como modelo para la Teoría Crítica. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* 8-9, 461-474.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos.
- Romero, J. M. (2005). *Hacia una hermenéutica dialéctica*. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson. Síntesis.
- Romero, J. M. (2011). Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 44, 139-159.
- Romero, J. M. (Ed.). (2014). *Immanente Kritik heute*. Transcript.
- Romero, J. M. (2016). *El lugar de la crítica*. Biblioteca Nueva.
- Romero, J. M. (2020). El socialismo como crítica inmanente del capitalismo. Una discusión con Axel Honneth. Romero, J. M. & Zamora, J. A. (Eds.). *Crítica inmanente de la sociedad*. Anthropos, 85-106.
- Romero, J. M. & Zamora, J. A. (Eds.). *Crítica inmanente de la sociedad*. Anthropos.
- Rosa, H. (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Suhrkamp.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Katz.
- Ruiz Sanjuán, C. (2019). *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Siglo XXI.
- Rusconi, G. E. (1969). *Teoría crítica de la sociedad*. Ediciones Martínez Roca.
- Salonia, M. (2020). Libertad social y emancipación. Romero, J. M. & Zamora, J. A. (Eds.). *Crítica inmanente de la sociedad*. Anthropos, 51-68.
- Salonia, M. (2020a). Rahel Jaeggi y la crítica inmanente. Nicolás, J. A., Wahnson, S. & Romero, J. M. (Eds.). *Crítica y hermenéutica*. Comares, 245-258.
- Schaub, J. (2015). Misedevelopments, pathologies, and normative revolutions: normative reconstruction as method of critical theory. *Critical Horizons*, 16, 107-130.

- Schmidt, A. (1986). Die ursprüngliche Konzeption der Kritischen Theorie im frühen und mittleren Werk Max Horkheimers. Honneth, A. & Wellmer, A. (Eds.). *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Walter de Gruyter.
- Stahl, T. (2013). Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, 4(20), 533-552.
- Stahl, T. (2013a). *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialen Praktiken*.
- Velasco, J. C. (2013). *Habermas*. Alianza.
- Wellmer, A. (1986). Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute. Honneth, A. & Wellmer, A. (Eds.). *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Walter de Gruyter.
- Wellmer, A. (2001). Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración. Giddens, A., et al. *Habermas y la modernidad*. Cátedra.
- Wiggershaus, R. (1987). *Theodor W. Adorno*. Beck.
- Wiggershaus, R. (2011). *La escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica.
- Winter, R. & Zima, P. V. (Eds.). (2007). *Kritische Theorie heute*. Transcript.
- Wolin, R. (2006). *The Frankfurt School Revisited*. Routledge.

La Escuela de Frankfurt: una perspectiva crítica

Ágnes Heller¹

Dedicado a György Márkus con motivo de su sexagésimo quinto cumpleaños, con amistad.

La Escuela de Frankfurt fue una escuela. No importa que el nombre de “Escuela de Frankfurt” se haya inventado recién en los años sesenta y que los miembros de esta escuela se identifiquen más bien con el Instituto de Investigación Social, con la *Revista de Investigación Social* o se describan como el grupo de pensadores comprometidos con la llamada teoría crítica. Porque el nombre “Escuela de Frankfurt” describe apropiadamente la relación de los hombres que alguna vez pertenecieron a ella, el carácter de sus amistades, su solidaridad, así como también su eventual deslealtad y ruptura entre ellos, las razones de su compromiso entre sí y también sus decepciones y gratificaciones. Adorno reflexionó varias veces sobre los lazos intrínsecos entre una escuela y la amistad, pero quizás nunca de manera tan gráfica como en un ensayo escrito sobre la correspondencia privada entre Stefan George y Hugo von Hofmannsthal. Adorno habla de la “*Georgesche Schule*” (Escuela de George), la amistad entre George y Hofmannsthal, y sobre los conflictos y tensiones constantemente recurrentes y nunca resueltos dentro de esta amistad. Luego continúa:

¹ Este texto se publicó con el título “The Frankfurt School” en: Nealon, J. & Irr, C. (Eds.). *Rethinking the Frankfurt School. Alternative Legacies of Cultural Critique*. State University of New York Press, 2002, pp. 207-221 (N. de los T.)

La amistad entre los dos se desmorona antes de materializarse. En aquella época ya no era posible la amistad, ni siquiera entre personas de la más extraordinaria capacidad productiva, por mera simpatía y mero gusto, sino únicamente sobre la base de un conocimiento común vinculante: la amistad por solidaridad, que incluye la teoría como elemento de su práctica (Adorno, 1997, p. 218).

Uno podría leer esto también como una confesión. La amistad entre Horkheimer y Adorno, y también la amistad entre otros miembros de la Escuela, no podría haber sobrevivido, quizás ni siquiera desarrollado, únicamente sobre la base de la simpatía personal o del gusto. Lo que se necesitaba además era el cemento de la solidaridad. Pero ¿cuál es el cemento de la solidaridad; qué motiva la solidaridad? La respuesta de Adorno es compartir la teoría como elemento de su praxis.

La afirmación es fuerte por su carácter historizador y generalizador. Adorno no habla solo de George y Hofmannsthal. Dice que la amistad entre dos personas, entre dos personas extremadamente productivas, ya no es posible solamente sobre la base de la simpatía y el gusto mutuos; de hecho, ya era imposible en los tiempos de la escuela de George y así ha sido desde entonces. En el siglo XX solo prevalecen aquellas amistades, particularmente entre dos hombres de poderes altamente creativos, donde los hombres tienen una causa común. Y también precisó la causa común. ¿Qué clase de causa común debería ser la que llama a la solidaridad y hace posible la amistad? No puede ser meramente teórica, ni puede ser meramente práctica. Debe basarse en una teoría arraigada en la práctica y volviendo a ella. Si dos hombres comparten una teoría de su praxis o una teoría de la intención práctica, además, si compartir tal teoría y práctica exige solidaridad, entonces, y solo entonces, las amistades modernas entre hombres altamente creativos pueden superar los cismas, las tensiones y los conflictos personales; solo entonces la amistad puede soportar también la censura, la insensibilidad y, en ocasiones, también el despecho, y aun así prevalecer. La amistad prevalece en los tiempos modernos si es más que amistad, o al menos también algo más allá de ella. Se conectan así tres elementos: el de la amistad personal, el de la causa común y el de la alta productividad. La amistad moderna está cimentada por elementos que normalmente son contingentes a la amistad.

Adorno se expresa de manera demasiado categórica. En el siglo XX, y ya en tiempos de George y Hofmannsthal, las amistades ya no son posibles sin una causa común, al menos no han perdurado en el tiempo ni sobrevivido a

conflictos sin ella. Adorno simplemente da por hecho la situación y la experiencia de la Escuela de Frankfurt. Lo que ha sucedido entre ellos no podría haber sucedido de otra manera. Tuvo una experiencia central en la vida y, por lo tanto, generalizó y extrapoló esta experiencia.

Cuando califico las afirmaciones de Adorno como “categóricas”, no lo digo metafóricamente. La declaración de Adorno fue una declaración generalizada y también la extrapoló. Adorno decía que si bien hasta ahora, es decir hasta el siglo XX, ha habido otro tipo de amistades, desde nuestra época esto ya no es posible. Los que —aquí y ahora— estamos viviendo en el futuro del presente de Adorno, notaremos que se equivocó. Si hay algo que uno apenas encuentra en nuestros tiempos es precisamente una amistad basada en una causa común. No hay causas comunes, al menos no del tipo que son lo suficientemente significativas para cimentar las amistades de hombres de alta creatividad, para hacerles soportar la censura, la injusticia ocasional y la interferencia constante. Sin embargo, todavía hay amistades y como existen también son posibles. Nuestras amistades ahora, en general, se basan nuevamente en la simpatía y el gusto, ya que también pueden cimentarse en intereses comunes e ideas compartidas. En lo que se refiere a las amistades, los llamados intelectuales altamente productivos —y también menos productivos, pero aún preocupados en el amplio espacio liberal o de izquierda de la cultura, la política y la vida cotidiana— parecen estar más cerca de la época de Nietzsche que de los años veinte, los años treinta o incluso los sesenta de nuestro siglo. Sin embargo, no quisiera ser categórica. ¿Quién sabe qué tipo de nuevas amistades se desarrollarán en torno a nuevas causas posibles o imposibles mañana o dentro de un siglo?

Adorno fue categórico, pero yo no, ya que nadie estaría en mi lugar. La diferencia es principalmente histórica. Por mi parte, en este momento no estoy comprometida con ninguna escuela —como lo estuve una vez—. Adorno, sin embargo, al redactar su ensayo sobre George y Hofmannsthal, de hecho, estaba, o creía que todavía lo estaba, comprometido con la Escuela de Frankfurt, o al menos con Horkheimer, su símbolo. Si uno está comprometido con una causa y una escuela, desarrolla la tendencia a hablar categóricamente, a permitirse generalizaciones y extrapolaciones precipitadas. Este no es un rasgo de carácter personal, ni es una fortaleza o una debilidad. Si uno tiene fe en una causa, y mientras la tenga, pronunciará tales y similares afirmaciones categóricas. Una persona que solo hace preguntas sin siquiera experimentar con responderlas, un escéptico inconsistente que entiende todo o casi todo o nada, una persona que es

curiosa, pero se abstiene de juzgar a toda costa, no estará afiliada a una escuela. Por el contrario, incluso el intelecto creativo más sofisticado, como Adorno, se volverá muy crítico y, en este sentido, de mente estrecha debido a su compromiso con su escuela. Pero esta estrechez de miras no es en absoluto egoísta. Es la estrechez de miras que emerge de un propósito y sirve a un propósito. Y es una especie de estrechez de miras que puede, aunque no necesariamente, también mejorar, para hablar con Adorno, la alta productividad.

Se ha escrito toda una biblioteca sobre la relación de la Escuela de Frankfurt con Walter Benjamin. Adorno y Horkheimer están aquí acusados —entre otros por Hannah Arendt y Hans Jonas— de haber sido en parte responsables de la muerte de Benjamin. Primero, porque no ofrecieron suficiente apoyo financiero para que Benjamín sobreviviera y no fueron lo suficientemente rápidos para obtener su declaración jurada. Este tema lo dejo a un lado, porque no puedo juzgarlo. La otra es la acusación de censura. Tanto Horkheimer como Adorno le pedían a Benjamin que cambiara ciertas cosas en los artículos que enviaba para su publicación en la revista del Instituto: le pedían que cambiara la redacción, también reemplazaban ciertas expresiones por otras, etc. Sin embargo, uno no necesita atribuir motivos exclusivamente humildes a Adorno y Horkheimer debido a esto. Podrían haber sido celosos, envidiosos, tacaños y egoístas, no lo sé. Pero si no hubiesen sido nada de esto, habrían hecho lo mismo. Mientras los hombres crean en su causa, hablarán y actuarán en primera persona del plural y no en primera persona del singular. Les pedirán también a los *outsiders* o *semi-outsiders* que se ajusten a sus concepciones. Será importante para ellos, muy importante, si el ensayo o el estudio publicado en su revista promueve la causa común o la obstaculiza. Hoy en día, los artículos enviados a las revistas también son rechazados a menos que sean reescritos, o son rechazados de plano, incluso si son espléndidos y originales, y con frecuencia precisamente por eso, por motivos no más nobles que los supuestos motivos de Adorno y Horkheimer; sin embargo, sin otra causa que la preferencia por la mediocridad. La censura académica no es más ligera que la censura de la *Revista de Investigación Social*, pero su rendimiento es significativamente menos original e interesante.

Ser categórico, tener una causa común y ejercer una especie de censura — que fue percibida como censura solo por los de afuera —, todos estos son solo aspectos diferentes de lo mismo. A saber, que la Escuela de Frankfurt era una escuela. Sin embargo, también estaba ligada por amistades. No todos los que

ahora se enumeran como miembros de la Escuela eran amigos personales. Entre la generación anterior del Instituto, bajo el liderazgo de Grünberg, solo unos pocos permanecieron en contacto con el grupo de Horkheimer. Sin embargo, incluso dentro de este grupo, Fromm era solo amigo de Leo Löwenthal, no amigo de Horkheimer, Pollock o Adorno, y abandonó la Escuela, que desaprobaba fuertemente su trabajo teórico, relativamente temprano. Horkheimer y Pollock, Horkheimer y Adorno, Adorno y Löwenthal, eran amigos personales y también los más entusiastas portadores de la causa común. A veces, Marcuse también pertenecía al círculo íntimo, a veces, y finalmente, también se separó.

Ser portador de la causa común significaba hablar en plural. Hablar en plural significaba interferir con el trabajo de los demás. Mencioné que los miembros del núcleo duro nunca consideraron esta interferencia constante como una censura. Se han comprometido, consideraron la crítica de sus pares como algo que contribuye a la causa común y también a la idoneidad de su propia escritura. Curiosamente, sin embargo, Horkheimer casi siempre se salvó. Además, con la excepción del último número, sus artículos fueron siempre los artículos principales en la *Revista de Investigación Social*. Tenía una posición especial. Él era la medida de la corrección, por lo que difícilmente podría ser criticado por su incorrección. Luego regresaré a la posición especial de Horkheimer.

La combinación de causa y amistad es una conexión muy sensible. Por un lado, si uno es amigo, está más dispuesto a aceptar la crítica, a veces incluso el abuso. Y si uno está comprometido con la causa, tiene deberes adicionales a los deberes de la amistad. Por ejemplo, cuando Horkheimer renovó su contacto con Adorno desde los Estados Unidos, le escribe lo siguiente: "Si es posible que existan relaciones productivas entre las personas que trabajan en teoría en este momento, es necesaria una colaboración regular entre usted y el Instituto... *Es simplemente su deber permanecer en contacto con nosotros...*" Permítanme ahora citar la respuesta de Adorno:

Yo era... parte integrante del propio Instituto, al igual que usted, Pollock y Löwenthal. No hubiese visto como una *traición* de nuestros amigos hacia el Instituto asegurar que estos tres fueran provistos materialmente en primer lugar, ya que eran sus fuerzas productivas más íntimas... Mi propio caso no fue diferente (Wiggershaus, 1994, pp. 156-157).

Cuando Adorno le envía a Horkheimer su trabajo sobre la música moderna, entonces le gusta, pero al mismo tiempo le advierte a Adorno que

su crítica debe dirigirse contra la sociedad misma. Adorno responde: “realmente *deberíamos* continuar... para...” (Wiggershaus, 1994, p. 302). Cuando Marcuse les envía a ambos *Eros y civilización*, Horkheimer reacciona de la siguiente manera en una carta escrita a Adorno: “Por cierto, el trabajo de Herbert parece bastante decente... aunque el enfoque psicológico no nos atrae realmente a *nosotros*, hay tantas cosas que *debemos* aceptarlo por completo”. El tema del “nosotros” cambia constantemente. *Debemos* puede representar a aquellos comprometidos con la teoría crítica, pero también puede representar a los amigos Horkheimer y Adorno, o al núcleo duro más amplio de la escuela, incluidos Pollock y quizás incluso Löwenthal. Sin embargo, incluso si el “nosotros” representa solo a los amigos más cercanos, también representa la causa, porque la relación personal sustituye a la causa, ya que *es* la causa, ya que incluso la amistad personal está destinada a servir a la causa. Löwenthal dijo con razón que el *núcleo duro* determinaba la orientación teórica del Instituto (Wiggershaus, 1994, p. 77).

Al final de la historia la causa se había ido, la amistad se quedó donde estaba: dentro del trío Adorno/Horkheimer/Pollock. Sin embargo, los días dorados, en los que las amistades y la causa se inflaban y fusionaban, se habían ido y quedaba un sentimiento de pérdida y nostalgia. Como recuerda Löwenthal (1987): “Mis primeros años en el Instituto fueron una especie de utopía anticipada; éramos diferentes y conocíamos mejor el mundo” (p. 11)². Aquí Löwenthal describe perfectamente de qué se trata una escuela. Se trata de la autoconciencia de que somos diferentes y conocemos mejor el mundo.

Pero ¿cuál era la diferencia entre la Escuela de Frankfurt y un tipo tradicional de escuela teórica/filosófica? ¿Y qué tenían todavía en común entre ellas? ¿Cuál fue el lugar histórico de esta escuela? ¿Cuál era la causa común tan frecuentemente mencionada de esta escuela?

Las escuelas filosóficas son tan antiguas como la filosofía misma. Normalmente se componen de pensadores de diferentes edades/grupos que siguen siendo aprendices incluso después de convertirse en maestros, siempre y cuando sigan siendo miembros de la escuela. En el punto central de una escuela se sienta el maestro/filósofo, el hombre de perfecta sabiduría, el depositario de la verdad. Incluso los escépticos son depositarios de la verdad del escepticismo. Su maestro necesita ejercer autoridad personal, no solo se supone que es más sabio, sino que también es sobre todo una

² Cita de Habermas, tomada de la Introducción que hace Martin Jay a este libro.

personalidad carismática. Los miembros de una escuela están comprometidos con el maestro y esto equivale aproximadamente a estar comprometidos con la Verdad. La escuela es una institución, aunque mayoritariamente autoinstituida. También es una comunidad, a veces muy unida, a veces flojamente unida. Es relativamente insular; la admisión en una escuela está formal o informalmente restringida, a veces incluso regulada. Una escuela es frecuentemente concebida como un cuerpo ajeno, marginal tanto en su pensamiento como en su forma de vida. Para los miembros de la escuela su marginalidad significa su superioridad. Hay solidaridad entre los miembros, solidaridad en nombre de la Verdad. Es decir, los miembros de la escuela creen exactamente lo que fue, según el testimonio de Löwenthal, la convicción de la Escuela de Frankfurt en sus mejores momentos: "Somos diferentes y conocemos mejor el mundo". Como los miembros de una escuela se consideran a la vez diferentes y superiores en conocimientos a todos los demás, asumen una actitud fuertemente polémica contra las verdades de otras escuelas o contra las meras opiniones. Aunque solo sea por esto, practican la crítica.

Hay grandes diferencias entre las escuelas. Algunas se caracterizan por una forma de vida común y estricta, otras no. Algunas muestran un estilo especial de pensamiento, otras no. Algunas son tan cerradas como una secta, otras no. Sin embargo, comparten las características enumeradas anteriormente: aislamiento relativo, oposición, sentido de superioridad, saber las cosas mejor o completamente diferente del resto, ser depositarias de la verdad. Es en esta convicción que rodean al maestro, al director de la escuela.

Las escuelas tradicionales de filosofía han perdido impulso en los albores de la modernidad. Descartes no tuvo escuela, ni Leibniz ni Spinoza. Los filósofos modernos se volvieron solitarios, las comunidades filosóficas se marchitaron. Había sustitutos para las escuelas, primero y principalmente en las universidades, las instituciones emergentes de aprendizaje académico. Pero la relación entre el profesor universitario y sus alumnos es completamente diferente de la relación entre el maestro y sus discípulos, aunque los dos roles se fusionan a veces. Lo nuevo es el dinamismo de la relación. Mientras que los discípulos de la antigüedad hicieron todo lo posible para preservar la Verdad del maestro y transmitirla a la siguiente generación de discípulos, a menos que establecieran una nueva escuela propia, en los tiempos modernos la crítica del trabajo del maestro y, a veces, también su destrucción será, consciente o inconscientemente, tarea eminente

del alumno. Es cierto que también hay fenómenos *intermediarios*. Basta pensar en los estudiantes de la Universidad de Berlín y de la escuela hegeliana. La relación de los alumnos con el profesor se parecía a la relación de los discípulos con el viejo maestro. Su humilde trabajo en la publicación de las conferencias y libros del maestro se mantuvo cercano a la devoción tradicional. Sin embargo, las escuelas preocupadas por la interpretación de los viejos maestros, como las escuelas kantianas de Marburg y Heidelberg, respectivamente, ofrecieron conocimiento compartido, interés, enfoque, a veces lealtad, pero nada más. Grupos de amigos teóricos como el Círculo de Viena difícilmente pueden denominarse escuelas, ni en el sentido antiguo ni en el moderno. Donde no hay un maestro central, no hay un tipo antiguo de escuela y donde no hay una causa común más que la búsqueda de cierto tipo de filosofía o ciencia, no hay una escuela moderna.

En el siglo XIX, las escuelas habían sido reemplazadas en su mayoría por *ismos*. El marxismo no era una escuela. Marx no tuvo escuela y también se apresuró a declarar que él tampoco era marxista. Quizás la característica común entre las escuelas y los ismos es que ambos reconocen una fuente común y ambos pretenden interpretar esta fuente común. Los ismos también pueden ser presentados y representados por movimientos. Los *istas* en general se consideran depositarios de la verdad, pero dado que la fuente se interpreta de manera diferente, la fuente común no satisface el criterio de la verdad. Los afiliados a un ismo no son amigos por su ascendencia teórica común; pueden ser incluso, como lo son con frecuencia, enemigos acérrimos y mortales. No forman comunidades, o si lo hacen, por otra razón, no se leen los manuscritos unos a otros, aunque escriban alguno; tal vez ni siquiera se conocen. Además del maestro/figura de origen —Marx—, los marxistas rodean a muchos maestros/figuras de interpretación diferentes.

Para repetir: Marx no tuvo escuela. Sin embargo, Freud lo había hecho. Pero el freudismo no es idéntico a la escuela de Freud. Este último tampoco es idéntico al movimiento psicoanalítico. El freudismo es un ismo como el marxismo. Pero la escuela de Freud —y aquí voy al punto— fue la primera *escuela moderna*. Una escuela moderna que ya manifestaba todos los rasgos básicos característicos de la posterior Escuela de Frankfurt. En la escuela de Freud, los miembros de ella eran amigos y tenían una causa común. El psicoanálisis era una causa común. Muchas veces reprimieron sus sentimientos de dolor personal y decepción por el bien de la causa común. Sabían que eran diferentes al resto, y que lo sabían todo mejor. Eran un pequeño grupo de personas, relativamente aisladas y marginales. Eran los

rebeldes de la ciencia. Se rebelaron también contra los prejuicios de la sociedad que los rodeaba. También estaban involucrados en una teoría relacionada con la práctica. También creían en la lealtad, despreciaban la traición (por ejemplo, consideraban traición el cambio de mentalidad de Carl Jung en la teoría psicoanalítica). Leían los manuscritos de los demás y expresaban su decepción si algo que leían no cumplía con sus expectativas. Hablaban el lenguaje de “nosotros”. Y tenían un maestro, el carismático depositario de la verdad en el centro de la escuela.

¿Qué hay de nuevo en una escuela así? En primer lugar, su relación con el mundo circundante. La escuela de Freud fue subversiva, como lo son todas las escuelas del siglo XX. Si dejan de ser subversivas pronto se descompondrán como escuelas. Las escuelas modernas —y este es uno de sus elementos prácticos— son en cierto modo contradictorias. Porque son un mundo relativamente cerrado de un grupo de amigos y esta es precisamente la utopía de la que hablaba Löwenthal en sus recuerdos. Sin embargo, su causa es hacer que se reconozca su verdad, que se acepte su visión y que sus pensamientos se difundan en la práctica. Buscan un reconocimiento cada vez más general. No solo necesitan libros para escribir, sino también revistas para publicar, porque quieren que sus ideas se difundan en amplios círculos de todo el mundo. Son una institución informal y autoinstitucionalizada, pero su causa incluye también que su pensamiento, teorías e ideas sean admitidas en todas las instituciones de importancia y significado. Son subversivas y desean ser aceptadas y abrazadas.

¿Fue el existencialismo una escuela? Ciertamente no. Pero Sartre hizo que su escuela se reuniera alrededor de una mesa de café y la revista *Les Temps Modernes*, una escuela compartida con Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus y algunos otros amigos. Sartre también tuvo su traidor, su “Jung” en la persona de Serge Mallet. La escuela de Sartre también fue rebelde y subversiva; se consideró marginal, incluso inició uno de los movimientos más populares después de la Segunda Guerra Mundial, ya que también era una filosofía con intención práctica/política. La escuela como escuela colapsó finalmente en 1968 cuando se cuestionó su carácter subversivo. Los viejos amigos siguieron siendo amigos, se sumaron nuevos amigos, quedó la revista: todavía tenían algo en común, pero dejaron de ser una escuela.

La Escuela de Frankfurt fue de hecho la segunda escuela representativa de nuestro siglo —después de Freud y antes de la escuela de Sartre—, y

también *la primera escuela filosófica auténticamente moderna de nuestro siglo*. El grupo de Freud no se había visto a sí mismo como una escuela filosófica. Entendían el psicoanálisis como una ciencia. Como sabemos, esta fue también en un principio la autocomprensión de la Escuela de Frankfurt. Al principio, querían presentar la ciencia social moderna verdadera y prácticamente relevante. Tanto el nombre del Instituto como el de la revista anuncian este enfoque. Solo más tarde, en los Estados Unidos, y particularmente a fines de los años treinta, comenzaron a identificarse también o incluso principalmente como una escuela filosófica y, por supuesto, como una escuela filosófica que ante todo debe tematizar la sociedad. También estaban afiliados a la sociología.

Recalco que esto es, nuevamente, una innovación. Los filósofos modernos, por regla general, no tenían escuelas. Los sociólogos tampoco. No existe una escuela de Weber y, como sabemos por los recuerdos de Arendt, Heidegger definitivamente detestaba la idea de tener discípulos y establecer una escuela. El círculo de Wittgenstein en Cambridge era una comunidad de pensamiento filosófico, pero no una escuela. Marcuse estudió con Heidegger, pero se convirtió en miembro de la Escuela de Frankfurt. Otros miembros de la Escuela de Frankfurt, como Horkheimer, procedían de una tradición o inspiración marxiana — si no marxista —.

Hay una característica notoriamente nueva en las escuelas del siglo XX. A pesar de la solidaridad en ellas y del frecuente empleo de la primera persona del plural, a pesar de la autocensura practicada en aras de la causa, los miembros de las escuelas modernas fueron, desde el comienzo de su historia pensadores hasta el final de su vida creativa, así como eruditos independientes. Por ser un erudito independiente no quiero decir solo que tenían su propio estilo de pensamiento, sino también que tenían sus propios intereses, estaban involucrados en proyectos filosóficos o teóricos completamente diferentes. Este cambio, que de hecho fue introducido primero por la Escuela de Frankfurt y puesto en práctica más tarde también por la Escuela de Sartre, e incluso más tarde en la Escuela de Budapest — que conozco por dentro —, estaba íntimamente relacionado con un muy importante asunto. Este asunto lo podría resumir en lo siguiente: *la causa fue sustituida por la verdad*. Claro, la causa tiene que ver algo con la verdad, porque la convicción “nosotros lo sabemos mejor” se puede leer también en el sentido de que somos nosotros los que conocemos la verdad. Sin embargo, no del todo. Porque en una escuela moderna *la verdad no es algo que recibimos de la mano o de la boca del maestro, sino que se entiende como la avenida que debemos*

transitar para llegar a las intuiciones más verdaderas. Si uno lee con atención los manifiestos de Horkheimer – volveré sobre ellos más adelante –, se da cuenta de que normalmente muestran el camino hacia la verdad, presentan hitos, ofrecen indicaciones, les dicen a los fieles qué camino deben recorrer para tomar la dirección correcta, pero lo hacen no para presentar la verdad pura y simple, a excepción del tiempo/diagnóstico. Quizá por eso el estilo manifiesto de Horkheimer ahora resulta tan irritante. La mayoría de las veces pronuncia órdenes ni siquiera muy bien escondidas dirigidas a sus amigos, para hacer esto en lugar de aquello en el futuro, y les advierte que se comporten mejor teóricamente. Sin embargo, incluso este torpe estilo de manifiesto revela el nuevo secreto, que el camino a la verdad y no la verdad recibida o descubierta es lo que se supone que es la causa.

Se suponía que los miembros, o los integrantes más productivos, de la Escuela debían hacer algo diferente o contribuir en diferentes campos a la causa común. Horkheimer obviamente compartía la posición de Lukács de que en un buen hogar se puede aprovechar todo. También señaló que la revista debía cubrir diferentes campos académicos, particularmente en la sección de reseñas, dado que los libros reseñados en esta sección no necesitan ser políticamente correctos. Löwenthal, que editó la sección de reseñas, contribuyó así – según Habermas – a la esencia de la revista (Marcus & Tar, 1984, p. 59). Horkheimer, quien escribió las pautas para la política de reseñas de libros – y todas las políticas –, se expresó de la siguiente manera:

Debido a que la confusión intelectual existente hace que la búsqueda intrépida de ciertas ideas en los diversos campos de la teoría social sea particularmente necesaria, es el mejor interés de todos y cada uno de los pensamientos filosóficos para realizar un seguimiento del trabajo realizado dentro de las disciplinas individuales... En este caso, las diferencias en la actitud teórica juegan un papel mucho menor que la clarificación de un contenido particular.

Era obvio para Horkheimer que todo texto escrito, con la excepción de la *Revista de Investigación Social*, manifiesta una confusión intelectual; en un buen hogar todo puede ser útil si uno es capaz de poner las cosas en su lugar.

Los miembros duros de la Escuela, y a veces también los de la periferia, sintieron que tenían una causa, que esa causa era eminentemente importante, que consistía, entre otras, en poner orden en la confusión intelectual, cosa que solo ellos podían hacer, precisamente porque sabían “todo mejor”, quienes habían mantenido por eso una *ecclesia pressa*. Está lejos de mi intención desenmascarar estas convicciones como autoengaño. La

Escuela de Frankfurt realmente tenía una causa y, aunque esta causa no tenía la importancia histórica mundial que le atribuían, seguía siendo importante. Eran, de hecho, una *ecclesia pressa*, no principalmente porque sabían todo mejor o porque ellos y solo ellos pudieron poner orden en la confusión intelectual, sino por otras razones. Sin embargo, entre ellos una razón era cierta: pensaban de manera diferente, y también mejor, que los teóricos de los movimientos políticos de izquierda y la corriente académica principal. Sin la convicción de que sabían todo mejor y sin la convicción de que eran *ecclesia pressa* ante todo por sus intuiciones supremas, sin la creencia de que esta convicción aumenta la creatividad, la escuela nunca se habría fundado. Löwenthal (1987) cuenta en una de sus entrevistas que siempre fue un rebelde, amaba todo lo que generaba oposición, pretendía estar – ¡junto con Benjamin! – siempre del lado de los perdedores en la historia mundial. La hostilidad contra el *statu quo* en todas partes y en cualquier momento fue el combustible del entusiasmo. No solo sabían todo mejor, sino que eran mejores que *nadie*, porque no eran oportunistas, porque su ambición llegaba más allá de arrebatar buenos puestos, lograr reconocimiento oficial, ganar mucho dinero o simplemente vivir en paz. Había algo del sentimiento de superioridad nietzscheano en el núcleo duro de la Escuela de Frankfurt. Eran los patricios que estaban muy por encima de la multitud y la muchedumbre tanto en Alemania como en América.

Sin una especie de elitismo no hay escuela. Sin embargo, no tiene por qué ser este tipo de elitismo. El estilo del elitismo de la Escuela de Frankfurt, aunque no su contenido, tenía algo que ver con el trasfondo social del núcleo duro de ella. El elitismo fue compartido por un tiempo, pero luego tomó formas muy diferentes en el pensamiento de los diferentes miembros. Se podría decir que el pesimismo cultural radical de Horkheimer, Adorno y el Marcuse de *El hombre unidimensional* estaba íntimamente relacionado con el elitismo. Esto no dice nada, por supuesto, sobre el *contenido* de las obras, que manifestaban distintas ramas del pesimismo cultural, y menos justifica o cuestiona el propio diagnóstico cultural.

Ya señalé la tensión interna en la vida de la Escuela de Frankfurt. Los miembros de la Escuela eran marginales, o al menos se consideraban una *ecclesia pressa*, pero al mismo tiempo anhelaban instituciones, institucionalización; querían que sus ideas se acercaran al centro, que fueran reconocidas. Pero lo interesante de la historia es que *el centro de las oposiciones a las que los marginales determinaban su propia identidad también se estaba desplazando*. No quedó el mismo centro. Brevemente, al principio eran

marginales frente a los centros de teoría práctica izquierdista/socialista, luego se convirtieron en marginales frente a los centros de la sociología y la filosofía académicas.

Cuando Horkheimer asumió la dirección del Instituto de Investigación Social, asumió la dirección de un instituto dentro de la Universidad de Frankfurt. Era muy joven en ese momento. De ninguna manera podría haberse considerado correctamente entonces como un académico marginal. La suya fue una carrera muy temprana y exitosa, que fue acompañada de un ingreso seguro garantizado por la donación de un amigo millonario, Félix Weil. Menciono al margen que, según mi punto de vista, esta carrera en ese momento era totalmente inmerecida según todos los estándares académicos. Pero ¿por qué Horkheimer se sentía todavía un rebelde, todavía un marginal? *Dónde está el margen depende de dónde está el centro.*

El sueño de Horkheimer — que se hizo realidad cuando ya no lo tenía — era en ese momento hacer una contribución esencial a la teoría social marxiana. No digo marxista, sino marxiana, porque Horkheimer se inspiró ante todo en el propio Marx, al igual que otros miembros del Instituto, algunos de los cuales se afiliaron, al menos durante un tiempo, también al núcleo duro de Frankfurt, como Marcuse, que pasó de Heidegger al joven Marx tras la publicación de los *Manuscritos de París*, que también influyeron en la obra de Fromm. Como es bien sabido, Karl Wittfogel y Franz Neumann eran en ese momento marxistas puros y duros y el Instituto prehorkheimeriano de Grünberg era un instituto marxista. Las influencias de Lukács y Karl Korsch fueron en ese momento significativas.

La convicción de Horkheimer no era autoengañososa. La Escuela de Frankfurt fue en efecto marginal, y también rebelde, en relación con un centro que entonces era su punto de orientación: el pensamiento marxista, revolucionario, socialista, de izquierda. En ese momento, como antes y también en la década siguiente, el legado marxista se identificó con los marxismos. Existía el marxismo leninista, el marxismo socialdemócrata, un poco más tarde el marxismo trotskista, el marxismo estalinista y todos los demás tipos de marxismo. Sin embargo, todos ellos eran ismos y todos los ismos estaban integrados o expresados por partidos y movimientos, para decirlo sin rodeos, por organizaciones políticas o máquinas de poder. Incluso los intelectuales expulsados de los partidos o que los abandonaron por profunda desilusión, desarrollaron sus propias ideas como recomendaciones para los partidos y para los movimientos. Querían influir en otro partido

comunista o en otro partido socialdemócrata, pero siempre quisieron influir en un partido. Ahora bien, el Instituto de Investigación Social y la *Revista de Investigación Social* de Horkheimer eran, o más bien se volvieron, diferentes. Aun cuando Horkheimer consideraba la obra de Marx como la principal fuente de inspiración, no estaba comprometido con ningún partido o movimiento, quería un Instituto donde la organización principal siguiese siendo teórica, donde fuese posible pensar la sociedad, ofrecer un diagnóstico de la sociedad, independientemente de los conflictos concretos e incluso de los objetivos concretos de los partidos políticos. Seguir siendo político sin teorizar sobre objetivos políticos a corto plazo, ese era el sueño de Horkheimer. En el momento en que Horkheimer se convirtió en director del Instituto, muy pocos en la izquierda socialista planteaban preguntas en este sentido. Y en el lado izquierdo/socialista del espectro político, aún menos creían que la creatividad personal surge de un pensamiento relativamente independiente, o que la mejora de la creatividad personal es importante, o que uno puede servir a una causa sin volverse absolutamente subordinado a una maquinaria política. Horkheimer y sus amigos querían teoría con intención práctica, pero no maquinaria política. Y la intención práctica significaba una intención libre. Trabajamos nuestra teoría crítica, nos ocupamos de dar un diagnóstico del mundo actual, cualquier movimiento o institución puede – ¡y más vale! – aceptar nuestro diagnóstico, y si lo hace actuará de manera superior. Esta concepción no era solo marginal, sino ridícula. Los reyes nunca escuchan a los filósofos. Como me señaló György Márkus, todavía hubo momentos en la vida de Horkheimer en los que experimentó con la idea – por ejemplo, en su artículo “La impotencia de la clase obrera alemana” – de ofrecer una teoría para un nuevo partido constituido por los mejores elementos de la clase obrera alemana. Comunismo y Socialdemocracia. Pero estos momentos siguieron siendo episódicos.

La Escuela de Frankfurt fue atacada con frecuencia – entre otros por Phil Slater – por haber abandonado la praxis. Löwenthal respondió a esta acusación con una *bon mot*: “No fuimos nosotros los que abandonamos la praxis, sino que fue la praxis la que nos abandonó a nosotros”. Veo las cosas bajo una luz un poco diferente. Al principio, la Escuela concibió la teoría con intención práctica, al principio marxista, luego cada vez menos. Simultáneamente con el desarrollo de una inclinación hacia las críticas culturales radicales y el pesimismo cultural, el núcleo de la Escuela de Frankfurt pareció abandonar la llamada agenda práctica. Esto solo significó

que perdieran la esperanza en la afectividad de la intervención práctica. Sin embargo, con la excepción de Horkheimer, ninguno de ellos perdió la fe por completo en cierto tipo de redención de este mundo. A excepción de Horkheimer, había una corriente profundamente judía en el pesimismo cultural radical de Adorno y Marcuse. El Mesías puede venir en cualquier momento, pero viene más bien en los tiempos más oscuros. Horkheimer abandonó los sueños de su juventud y Adorno, aunque siempre anheló la salvación y la reconciliación, permaneció bajo la influencia de Horkheimer, de quien era fiel caballero. Pero como siempre, el pesimismo radical salta fácilmente a la esperanza radical. Miremos a Marcuse en 1968 y después.

Había otro factor, además de la distancia de la entonces izquierda socialista, en la marginalidad de la primera Escuela de Frankfurt. Todos sus miembros eran judíos. Es cierto que no se dieron cuenta de que esto también condicionaba sus actitudes rebeldes, o que su judaísmo podría presentar un problema, incluso en una Alemania que en ese momento estaba lista para abrazar el nazismo. Además, aunque provenían de diferentes entornos familiares, todos eran jóvenes burgueses y, a diferencia de Benjamin, mimados por sus padres. Incluso cuando se rebelaron contra sus padres, fueron fácilmente aceptados por ellos, debido al gran respeto de los padres por los logros intelectuales. Así, las energías del conflicto generacional —que pronto se resolvió con demasiado éxito— también se concentraron en la actitud rebelde de la causa común.

En tiempos de emigración, desde el primer momento en que se instalaron en Nueva York, la causa empezó a cambiar. El centro frente al cual la Escuela de Frankfurt se identificaba como marginal era cada vez menos el marxismo o la teoría social de izquierda. Esto quedó atrás en el Viejo Mundo y fue barrido por la toma del poder por parte de Hitler. Además, se reforzaron algunas viejas condiciones y se agregaron nuevas experiencias de marginalidad. Según Löwenthal, primero experimentaron el antisemitismo en los Estados Unidos. Además, tuvieron que descubrir que su estilo cultural y su forma de pensar eran totalmente ajenos a su nuevo entorno. En Alemania eran judíos, en América se convirtieron en alemanes. Sin embargo, en cierto modo, esta alienación dual estimuló su actividad teórica. Pudieron resolver su choque cultural en y a través del hecho de que también *cambiaron el centro en relación con el cual mantuvieron la autoconciencia de la marginalidad*.

Solo menciono al margen que no fue únicamente por razones oportunistas y para asegurar un sustento relativamente independiente para unos pocos

miembros, que el Instituto participó en proyectos de investigación sociológica empírica como el proyecto sobre la familia, el proyecto sobre la radio o el proyecto sobre la personalidad autoritaria y el prejuicio. Esta era también una forma de vincular su teoría con la praxis, incluso si esta última significaba algo diferente de lo que era antes. Además, esas investigaciones eran emprendimientos donde una colectividad, *la escuela como tal*, podía participar, o por lo menos podría haber participado.

En una carta ya citada de Horkheimer a Adorno — quien vino a América recién en 1938 — leemos el siguiente pasaje: “Somos el único grupo cuya existencia no depende de una asimilación gradual, el único grupo que puede mantener el estado relativamente avanzado de teoría que se ha logrado en Alemania y avanzar aún más” (Wiggershaus, 1994). Por asimilación gradual, Horkheimer entiende aquí la asimilación a la academia estadounidense y particularmente al positivismo estadounidense. Es en esta etapa que la causa cambia. En el centro de cuya oposición la Escuela de Frankfurt, o más precisamente la teoría crítica, tiene que prevalecer y desarrollarse ahora, están las *teorías académicas*: tanto el positivismo como la metafísica. Después de la guerra, también se agregó a la lista la ontología fundamental. La ontología fundamental, dice Adorno, está de acuerdo con el positivismo en su lucha contra la metafísica. Sin embargo, la ontología fundamental es tan acrítica como el positivismo. “Tan poco como el espíritu es lo absoluto, está igualmente poco absorbido en los seres. Sólo entonces reconocerá lo que es, si no se tacha. La fuerza de tal resistencia es la única medida de la filosofía hoy”. Y luego agrega que la filosofía debe ser absolutamente moderna (Adorno, 1997, p. 463). La cita es reveladora, porque en la teoría crítica ser absolutamente moderno equivale a ser absolutamente crítico y resistente.

La teoría crítica — filosofía — está destinada ahora a ser *die Philosophie des Widerstandes*. La causa es y sigue siendo la resistencia. El *qué* y el *cómo* de la resistencia cambia, pero la resistencia permanece. (De nuevo con la excepción del viejo Horkheimer). Menciono entre paréntesis que esta “*Widerstand*” no estaba asociada con la resistencia contra el nazismo, o como lo llamaban en aquellos tiempos, el fascismo. Al principio, los miembros de la Escuela de Frankfurt consideraban el fascismo como una consecuencia necesaria o contingente del capitalismo. Sin embargo, incluso después de cambiar su comprensión y agenda, el núcleo duro de la Escuela de Frankfurt nunca ha reconocido una resistencia contra el nazismo como su causa o problema central. Habrían considerado esto como un tema de especial interés — judío — en contraste con los esfuerzos de guerra de los Estados

Unidos. Aun así, hicieron algunos esfuerzos teóricos para comprender el fenómeno del fascismo, primero y sobre todo en términos generales, es decir histórica y psicológicamente, como en el capítulo “Elementos del antisemitismo” de la *Dialéctica de la Ilustración* y los estudios sobre la personalidad autoritaria. (Neumann en la época de *Behemoth* ya no era considerado un miembro de la Escuela). Es cierto que las dimensiones míticas/diabólicas del Holocausto no se conocían en ese momento. La declaración posterior de Adorno de que no se puede escribir poesía después de Auschwitz también puede verse como un tributo tardío a la conciencia de haber sido impotente frente a lo demoníaco. Sin embargo, de todos modos: dado que *Widerstand* no pretendía ser *Widerstand* contra el nazismo – incluso si tres miembros de la escuela trabajaron para agencias estadounidenses durante la guerra – los miembros de la escuela no experimentaron la victoria aliada como la victoria de su propia causa y no sintieron que tenían ninguna obligación para el futuro europeo.

La teoría crítica no pretendía ser solo una teoría social crítica, excepto al principio. Todo tenía que ser objeto de crítica. Sin embargo, Horkheimer enfatizó el carácter “inmanente” de la crítica. Este fue un nuevo enfoque en la teoría de izquierda, que normalmente operaba con la hermenéutica de la sospecha y con el procedimiento del desenmascaramiento. También fue un nuevo enfoque en la filosofía y la sociología académicas entonces de tendencia positivista. La ampliación del alcance y de los objetos de crítica, así como de sus antecedentes familiares e intereses previos, hizo que los miembros de la Escuela de Frankfurt se interesaran profundamente por el psicoanálisis y las obras de Freud en particular, especialmente del Freud posterior, también críticamente. De hecho, se podría observar una tendencia similar en el desarrollo de la escuela de Sartre. Después de un fuerte rechazo a Freud, el psicoanálisis de una rama especial fue admitido en la filosofía de la existencia. Si uno quiere ser absolutamente moderno, difícilmente puede evitar dar este paso.

Permítanme volver al principio. La lenta desaparición de la Escuela de Frankfurt comienza después de que Horkheimer y Adorno regresan a Frankfurt. Lo que se pierde es la causa. Dado que Adorno y Horkheimer no pueden volver a cambiar su causa como lo hicieron una vez, su resistencia se vuelve una resistencia sin objeto. La convicción de que uno sabe las cosas mejor que los demás no conserva una escuela por sí sola, si falta la convicción de que ese conocimiento hace una diferencia en el mundo. Adorno aún podría permanecer fiel a algunas de sus causas, como la crítica del

positivismo, de la ontología fundamental, la metafísica y la crítica cultural. Sin embargo, aunque siguió hablando en plural, filosofaba en singular. También lo hizo Marcuse en Estados Unidos. Horkheimer, por su parte, se convirtió en profesor universitario y pronto en rector –presidente– de la Universidad de Frankfurt. De acuerdo con los testimonios de sus antiguos alumnos –Thomas Leithauser, por ejemplo– dio seminarios bien ordenados y maravillosos, por ejemplo, sobre materialistas franceses. También desconfiaba no solo de los rebeldes, sino también de las mentes críticas. Es bien sabido que impidió la habilitación de Habermas en Frankfurt. Para decirlo sin rodeos, después de 1948 no hubo más Escuela de Frankfurt excepto en el nombre. Quedaron los profesores y sus discípulos. Entre los discípulos de Adorno, muchos se convirtieron en eruditos distinguidos como Habermas, Wellmer, Offe, Negt y otros. Pero como no hubo escuela heideggeriana –a pesar de la imponente lista de nombres que estudiaron con Heidegger–, tampoco hay escuela Adorno. Quizá solo el primer Habermas lo ha hecho y Alfred Schmidt todavía lo hace, algo que nos recuerda los viejos números tradicionales del Instituto y la *Revista de Investigación Social*. Los antiguos alumnos de Adorno pudieron haber seguido siendo amigos o no, pudieron haberse influenciado entre sí o no, pero no estaban reunidos en una escuela. Tal vez, con la excepción de un organismo vivo, siempre es difícil determinar cuánto tiempo se conserva la identidad de un sujeto –*hypokeimenon*– a través de varios cambios y cuándo ya no lo es más, ya que ni la generación ni la destrucción pueden precisarse exactamente. Elijo como punto de destrucción de la Escuela de Frankfurt el momento en que el antiguo núcleo de la escuela dejó de tener una causa común y la generación más joven fue entendida como heredera o seguidora pero no como miembros, e incluso entonces no por Horkheimer, no por el maestro de la Escuela.

El mayor enigma de la Escuela de Frankfurt no es su causa sino su centro. Normalmente, en una escuela filosófica ocupa el centro el miembro más significativo y creativo, o al menos una persona creativa que solía ser original y significativa. Este fue también el caso de la Escuela de Budapest con Lukács en el centro. Pero este no fue el caso en la Escuela de Frankfurt. Horkheimer fue el centro de ella. Sin embargo, no fue particularmente creativo, original o significativo. Ni siquiera *productivo*. Helmut Dubiel, en su entrevista con Leo Löwenthal, se refiere, entre otros, al proyecto de Horkheimer de concebir una teoría global de la vida social. Löwenthal (1987) responde con notable irritación: “En realidad, Horkheimer nunca escribió tal libro. Esto no es un

accidente. Puede recopilar ensayos, como ya se ha hecho, elegir un título para fines de publicación y llamarlo *Teoría crítica*" (p. 75).

La cuestión, sin embargo, no es que Horkheimer escribiera solo ensayos o aforismos. Me resisto a decir *solo* en este caso, ya que Nietzsche hizo lo mismo y en la Escuela de Frankfurt casi todas las obras de Adorno eran ejercicios de estilo aforístico o de estilo ensayístico. El problema es más bien que Horkheimer —en materia de creatividad teórica— no fue particularmente significativo. En general, escribió programas y manifiestos en los que prescribía a otros qué caminos debían tomar. Es cierto que, en el contexto histórico dado, estos escritos, como el que trata sobre la diferencia entre la teoría tradicional y la crítica, podrían servir como indicadores teóricos, pero ya no son fuentes de inspiración. No solo es *Dialéctica de la Ilustración* el libro de Adorno, sino que el *Eclipse de la razón* —aunque se publicó solo con el nombre de Horkheimer— también fue inspirado y quizás incluso elaborado por Adorno. Para decirlo sin rodeos: Horkheimer tenía escaso talento para la teoría social y la filosofía, mientras que algunos miembros de su escuela tenían mucho talento; sobre todo Adorno, que era muy creativo, que vivía constantemente en un estado de creatividad febril. Ciertamente, no todo lo que escribió Adorno es ahora de interés, pero muchas cosas todavía lo son. Adorno se puede leer y releer y después de cada lectura uno saca algo nuevo y sorprendente de sus obras, aunque la obra sea un desastre, como en el caso de *Dialéctica negativa*. Horkheimer, sin embargo, no dice nada nuevo para el lector contemporáneo. Incluso Fromm con su humanismo antropológico puede sorprendernos a veces —por ejemplo, en su comparación entre el carácter psicológico de Stalin y Hitler— y *Eros y civilización* de Marcuse todavía tiene su frescura y puede ser esclarecedor. Incluso la sociología de la literatura de Löwenthal ofrece algunos puntos de partida. Solo la obra de Horkheimer no ofrece al lector contemporáneo algo, ni nada nuevo. Además, les fastidia su estilo apodíctico y de maestro de escuela. Parece ser un enigma por qué Adorno estuvo constantemente subordinado a Horkheimer. ¿Por qué lo halagó —porque lo hizo—, por qué lo miró y pidió su guía, para lo que nunca la necesitó? Tener un conflicto con Horkheimer significaba ser expulsado de la Escuela, por supuesto. ¿Pero por qué? Era el director del Instituto. También tenía el control del dinero. Tenía sólidos medios financieros para ganarse la vida incluso en el exilio. Siempre estuvo mejor provisto que cualquier otro miembro de la Escuela. Esto puede explicar algo, pero no todo. Por ejemplo, Horkheimer ni siquiera fue muy generoso o leal. Adorno tuvo que esperar su cátedra de Frankfurt hasta 1957,

porque Horkheimer, profesor desde el principio, decidió no plantear el tema de su cátedra por razones políticas. Y Adorno ni siquiera se quejó. ¿Por qué?

Quizás el maestro estaba en posesión de carisma. Esto es difícil de juzgar por personas que nunca lo conocieron. También tenía clase, se portaba con clase. Thomas Leithauser lo describió como un “gran señor”. Pero creo que algo más fue decisivo. Fue Horkheimer quien representó el espíritu de la Escuela. Fue para Horkheimer para quien era de la mayor importancia que fueran un grupo real con una causa común y no solo un puñado de amigos con poderes creativos. Fue Horkheimer quien se aferró a la causa. Era para él para quien la causa era más importante que cualquier otra cosa. Por eso emitió sus mandatos, programas, manifiestos. Por eso se comportó como un maestro de escuela regañando a sus compañeros como niños pequeños. Tenía la pasión del maestro, tenía la convicción de que él, y solo él, sabía adónde conducía el camino hacia la Verdad. Mostró el camino. Los que lo siguieron se quedaron, los que lo resentían se fueron. Pero mientras él tenía una causa, había una causa. La causa de la Escuela de Frankfurt fue la causa de Horkheimer. Él la representó. Sin él, habrían sido un grupo más de intelectuales radicales o románticos, como el grupo de Positano de Ernst Bloch, Benjamin, Siegfried Kracauer, Sohn-Rethel y, en ocasiones, también de Adorno, descrito por John Ely como un grupo de intelectuales románticos cargados de la *philia* de la novela *Afinidades electivas* de Goethe. La fuerte presencia de Horkheimer hizo diferente a la Escuela de Frankfurt. Y en esto fue un verdadero maestro en el estilo antiguo.

Esto también explica la pérdida de la identidad de la Escuela de Frankfurt. Fue Horkheimer quien perdió su causa después de regresar a Alemania. Y, para rendirle sincero homenaje, por eso no volvió a emitir más mandatos ni manifiestos. Por eso, aunque todavía ejercía autoridad en asuntos relacionados con el Departamento de Filosofía de la Universidad de Frankfurt, dejó de reclamar autoridad en asuntos de una causa. De hecho, permaneció en silencio; se retiró. Había algo elegante en este alejamiento donde los amigos volvían a ser amigos después de haber perdido su significado como aliados y colaboradores al servicio de algo superior a ellos mismos.

Al viejo Horkheimer le desagradaba el joven Horkheimer; le desagradaba el Horkheimer de una causa. Particularmente sus propios escritos izquierdistas, sus escritos fuertemente críticos, lo irritaban. La retórica radical de izquierda se volvió ajena al espíritu de aquellos tiempos, al menos

en Alemania. No quedaba ninguna causa histórica, y para la Escuela de Frankfurt solo una causa histórica mundial era una causa real. Defender el *statu quo* a veces puede ser una elección política sobria. Pero defender una causa no lo es.

Adorno —y, en menor grado, Horkheimer— han influido continuamente en algunos pensadores jóvenes destacados en Alemania y más allá; iniciaron una tendencia en la filosofía que no era ni positivista ni heideggeriana. Sin embargo, la resurrección de la Escuela de Frankfurt como escuela se produjo en los años sesenta, con el resurgimiento de una causa, o más bien de varias causas. Fue en los años sesenta cuando se inventó el nombre de “la Escuela de Frankfurt”, primero en América. Una nueva generación, harta del positivismo y molesta por la política conservadora, descubrió los escritos de los intelectuales de Frankfurt, junto con su espíritu de resistencia. Eran los tiempos de la resurrección de la Escuela de Frankfurt. Entre los jóvenes estadounidenses, Martin Jay desempeñó un papel fundamental al presentar la primera biografía de la Escuela de Frankfurt en su *Imaginación dialéctica*. Hizo la investigación necesaria para desenterrar obras ya olvidadas y establecer la identidad del sujeto —*hypokeimenion*—, cuya historia contaba. Había nostalgia en esta historia, pero también promesa.

Los tiempos de la resurrección de la Escuela de Frankfurt se han ido otra vez; la historia volvió a ser historia para ser explorada por disertaciones académicas. Así que vuelvo al principio de este ensayo. Las escuelas ya no existen. Si alguien tratara de establecer una, se vería bastante ridículo. Aun así, yo, por mi parte, y quizás no solo yo, *miro hacia atrás no con ira sino con una nostalgia paradójica a un mundo donde algo que ahora no deseamos para nosotros todavía era posible*.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1997). *Gesammelte Schriften, 10-1*. Suhrkamp.
- Löwenthal, L. (1987). *An Unmastered Past: The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal*. University of California Press.
- Marcus, J. & Tar, Z. (Eds). (1984). *Foundations of the Frankfurt School of Social Sciences*. Routledge.
- Wiggershaus, R. (1994). *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. MIT Press.

La Escuela de Frankfurt

Peter Stirk¹

Las circunstancias y el clima intelectual que rodearon la fundación del Instituto de Investigación Social en 1923 fueron proféticos en más de un sentido². La fuerza principal detrás del Instituto era el joven Félix Weil, hijo de un rico empresario judío que había hecho su fortuna en el comercio de granos en Argentina. Había, como muchos señalaron más tarde, cierta ironía en el hecho de que un capitalista financiara la creación del primer instituto de investigación marxista adjunto a una universidad alemana. En parte, esta paradoja puede explicarse por el hecho de que Félix ocultó a su padre el alcance total de sus ambiciones, enfatizando la historia del movimiento obrero y el antisemitismo en lugar del marxismo.

El trasfondo inmediato de la iniciativa de Félix fue la Primera Semana del Trabajo Marxista que tuvo lugar en 1922. En realidad se trataba de un grupo de discusión formado principalmente por jóvenes marxistas, muchos de los cuales adquirirían más tarde gran fama, entre ellos Georg Lukács y Karl Korsch. No tenía conexión oficial con ningún partido político. Los temas incluían la socialización, que había estado en la agenda política de la República de Weimar recientemente establecida y sobre la cual Weil había escrito su doctorado. Otro tema fue la relación entre el marxismo y la filosofía en el que trabajaba Korsch. La intención había sido que esta sería la primera

¹ Este texto se publicó con el título "The Frankfurt School" en Stirk, P. *Critical Theory, Politics and Society. An Introduction*, 2000, pp. 14-30 (N. de los T.)

² La fundación del Instituto está descrita por Jay (1973, pp. 3-9), Wiggershaus (1994, pp. 9-24) y Migdal (1981). Para el clima intelectual en Frankfurt ver también Wolfgang Schivelbusch (1982).

de varias discusiones de este tipo, pero esta idea pasó a un segundo plano cuando Félix Weil centró su atención en la fundación de un instituto.

Persuadir a su padre para que proporcionara las importantes sumas de dinero requeridas fue solo el primer obstáculo. Félix también tuvo que negociar con el Ministerio de Cultura y la Universidad de Frankfurt. Lo primero resultó más fácil. El Ministerio estaba dominado por socialdemócratas, aunque el socio negociador de Félix, Carl Heinrich Becker, no era uno de ellos. Sin embargo, estaba comprometido con la reforma de las universidades alemanas y especialmente con la ruptura de su alto nivel de especialización. Con este objetivo en mente, Becker veía con buenos ojos la sociología, que entendía en términos muy amplios como una disciplina sintética que incorporaba la ciencia política y la historia contemporánea. En 1929, Félix Weil afirmó que en sus negociaciones con el Ministerio no había ocultado el hecho de que el Instituto estaría dedicado al marxismo científico. Por su propia cuenta, Félix Weil procedió con más cautela en sus negociaciones con la Universidad. Las autoridades de la Universidad se mostraron inicialmente entusiastas pero pronto se preocuparon por el grado de autonomía que Félix Weil buscaba para el Instituto. Al final de prolongadas negociaciones, Félix aseguró la mayor parte de lo que quería. Cuando concluyeron, el hombre previsto como director del Instituto, Kurt Albert Gerlach, había muerto a la temprana edad de 36 años a causa de la diabetes.

El sucesor de Gerlach fue Karl Grünberg. Grünberg comenzó como abogado y economista político y fundó el *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* — *Archivo para la Historia del Socialismo y el Movimiento Obrero*— en 1910. En su discurso inaugural contrapuso a pesimistas y optimistas. Los primeros, dijo, afirmaban que el mundo estaba en ruinas, pero lo que realmente estaba en ruinas no era el mundo como un todo, sino su mundo. Se refería al mundo de la burguesía. Grünberg se colocó en el campo de los optimistas que sostenían que estaban en medio de una “transición del capitalismo al socialismo” (Wiggershaus, 1994, p. 25). Sin embargo, no era un marxista dogmático y ni siquiera creía en la formación de escuelas de pensamiento. Bajo su dirección, el enfoque del trabajo del Instituto siguió el *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, y algunos de los miembros publicaron trabajos sustanciales sobre temas relacionados, a saber, Henryk Grossmann, *Das Akkumulations und Zusammenbruchgesetz des kapitalistischen Systems* — *La ley de acumulación y colapso en el sistema capitalista*— y Friedrich Pollock, *Die*

planwirtschaftliche Versuche in der Sowjetunion 1917-1927 – Experimentos de planificación económica en la Unión Soviética 1917-1927 –. La única excepción sustancial fue Leo Löwenthal, quien se unió al Instituto en 1925/1926 para trabajar en sociología de la literatura.

Tanto Grossmann como Pollock habían atraído para entonces una atención no deseada. Grossmann había estado bajo sospecha desde el principio debido a su afiliación temporal al Partido Comunista Polaco. Como ciudadano polaco, estaba particularmente expuesto y dependía de la sanción de las autoridades por su residencia en Alemania. Esto se obtuvo solo después de que Grünberg garantizara que Grossmann “se abstendrá de cualquier actividad política y se dedicará exclusivamente al trabajo científico” (Migdal, 1981, p. 98). Grossmann tuvo que volver a referirse a esta garantía cuando el Instituto en general estuvo bajo sospecha. La causa de esta sospecha fue el anuncio del plan de establecer una empresa editorial que llevaría el nombre de Marx-Engels dentro del edificio del Instituto. La solicitud, hecha por Pollock, como gerente comercial, y Weil, creó un furor que culminó con una investigación policial sobre los antecedentes de los miembros del Instituto. El resultado fue que la policía concluyó que Weil y Pollock eran sin duda comunistas. Aunque no pudieron encontrar evidencia de participación en el Partido Comunista, Pollock recibió críticas especiales por sus actividades durante el Soviet de Múnich de 1919³.

A pesar de las protestas de las autoridades universitarias, el Instituto procedió con su aventura editorial al año siguiente. Sin embargo, cuando esto llegó a ser motivo de disputa hubo poca respuesta. Mientras tanto, la verdadera naturaleza de la empresa también se había hecho evidente. Las autoridades de la Universidad temían que un establecimiento académico fuera a ser utilizado como tapadera para la actividad política partidaria. En realidad, la empresa editorial formaba parte del intento de producir la primera edición crítica de las obras completas de Marx y Engels, con el Instituto actuando como mediador entre el Instituto Marx-Engels con sede en Moscú y el –anticomunista– Partido Socialista Alemán que controlaba

³ La República Soviética de Baviera o el “Sóviet de Múnich”, fue un efímero estado socialista no reconocido que surgió en Baviera durante la Revolución de Noviembre en 1918-1919. Se estableció el 7 de abril de 1919 tras la caída del Estado Popular de Baviera de Kurt Eisner, y aspiró a la independencia de la recientemente proclamada República de Weimar. Fue derrocada en menos de un mes, el 3 de mayo del mismo año, por elementos del Reichswehr así como de los paramilitares Freikorps (*N. de los T.*)

parte de los archivos de Marx y Engels. Esto, al parecer, tranquilizó temporalmente al establecimiento académico.

Las sospechas y la acritud estallaron nuevamente en 1930 cuando el profesor Fritz Schmidt, economista, escribió al Ministerio de Cultura denunciando a Weil como comunista, y agregó que “el Ministerio no podrá permanecer indiferente ante esto en un momento en que en el Estado de Prusia el movimiento comunista revolucionario es perseguido como enemigo del Estado” (Kluge, 1972, p. 504). La intervención de Schmidt fue inducida por la disputa sobre el sucesor de Grünberg. Grünberg había estado gravemente enfermo desde principios de 1928 y llevó algún tiempo ponerse de acuerdo sobre su sucesor, Max Horkheimer. Horkheimer no era el candidato más obvio. Era joven, había publicado poco, carecía del estatus académico apropiado de *ordinarius* y ni siquiera había jugado un papel destacado en los primeros años del Instituto.

Sin embargo, Horkheimer era un amigo cercano de Pollock. Ambos eran hijos de empresarios judíos y habían entablado una estrecha amistad en 1911. Esa amistad fue bastante extraordinaria, definida y redefinida a lo largo de los años en memorandos. Tenía un parecido pasajero con la relación entre Marx y Engels. Horkheimer no dependía económicamente de Pollock, como lo había sido Marx de Engels. Pero Pollock sacrificó conscientemente su propia carrera intelectual, aunque todavía no carecía de sustancia, al asumir tareas administrativas en un intento de dar a su amigo más libertad para pensar y escribir. Horkheimer también contó con el apoyo de Paul Tillich, teólogo y socialista religioso, que se había unido a la Universidad en 1928. Tillich era miembro de un grupo de discusión que incluía a Horkheimer y Löwenthal, así como al sociólogo Karl Mannheim y Kurt Riezler, rector de la Universidad. Más importante aún, Horkheimer no era políticamente sospechoso. Cuando la policía comprobó los antecedentes de los miembros del Instituto, no se dio cuenta de que Horkheimer había estado en Múnich con Pollock. Horkheimer también fue considerado por la Facultad como un maestro dotado y popular. El resultado fue su nombramiento como catedrático de Filosofía Social y director del Instituto de Investigación Social en julio de 1930.

Desde el principio, los miembros del Instituto habían sido muy críticos en la esfera pública, atrapados entre el deseo de extender la crítica a la sociedad burguesa y la necesidad periódica de ocultar o minimizar el carácter radical

de su crítica⁴. Era un dilema que perseguiría a algunos de ellos hasta el final. El clima político y cultural en 1930 era ominoso. Un intento, por parte del historiador cultural Gustav Schivelbusch, de resumir el clima en Frankfurt en este año enfrentaría a los sociólogos, entre los cuales se pueden contar a Horkheimer, Tillich y Mannheim, contra el círculo alrededor del poeta Stefan George. Según Schivelbusch, mientras que el foco de los sociólogos era la crítica de la ideología, el del círculo de George era el mito. Contra el concepto de sociedad el círculo de George invocó la idea de una élite y contra los conceptos racionales en general invocaron la *visión interior* (Schivelbusch, 1982, p. 20). El autoritarismo inherente al círculo de George encajaba mejor con la tendencia política que el racionalismo de los sociólogos.

En Frankfurt esa tendencia fue evidente en el cambio de tono del otrora liberal *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Un exeditor recordó la especulación alrededor de 1930 sobre la necesidad de revisar la *vieja doctrina pura* y unirse en torno a una nueva concepción de *Bürgerlichkeit* (Schivelbusch, 1982, p. 72). En el frente político más amplio, el intento de hacer precisamente eso, mediante la formación de un nuevo movimiento político para reunir al centro y atraer a elementos de los movimientos juveniles que proliferaron en Alemania, fracasó abyectamente. Uno de los beneficiarios de este desorden en el campo burgués fue el Partido Nacionalsocialista. Su gran avance electoral, al obtener el 18 por ciento de los votos, se produjo en septiembre de 1930. Según Löwenthal, al día siguiente de las elecciones, él, Horkheimer, Weil y Pollock decidieron prepararse para la emigración. Con este fin, establecieron una sucursal subsidiaria en Ginebra y comenzaron a transferir los activos financieros del Instituto fuera de Alemania.

A medida que el Instituto se preparaba para la emigración, iba adquiriendo un cariz diferente al que tenía en los días de la dirección de Grünberg. Como director, los intereses de Horkheimer fueron evidentemente importantes en este cambio. Horkheimer había recibido una amplia educación y originalmente tenía la intención de presentar una disertación en psicología de la Gestalt, pero finalmente se decidió por un estudio de la filosofía de Kant. Su enseñanza en la Universidad durante la década de 1920 fue principalmente en la historia de la filosofía. Pero

⁴ La frase “críticos en la esfera pública” está tomada de un libro de Robert C. Holub, *Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere* (1991). Se puede aplicar útilmente a los miembros originales del Instituto, aunque existen diferencias importantes en la experiencia de este papel entre los miembros originales y Habermas.

Horkheimer tenía una agenda más amplia para el Instituto. Como especificó en su conferencia inaugural, el futuro está en el desarrollo de un programa de investigación interdisciplinario. Entre las empresas que mencionó estaban las “investigaciones sociológicas y psicológicas de la prensa y de la ficción” y la “investigación de encuestas” (Horkheimer, 1993, p. 13). También aludió a la sucursal en Ginebra, por supuesto sin indicar su verdadero propósito. Todas estas diversas alusiones tenían relación con los miembros presentes y futuros del Instituto, quienes contribuirían a su carácter distintivo en la década de 1930.

La referencia a la ficción encajaba con la investigación de Löwenthal. Löwenthal se había vuelto originalmente al judaísmo y había trabajado en la Freie Judische Lehrhaus, que buscaba revivir aspectos de la cultura judía que se estaban desvaneciendo y cerrar la brecha entre los judíos *occidentales* y *orientales*. No mucho antes de unirse al Instituto, había ido a Heidelberg para participar en la práctica psicoterapéutica de Frieda Reichmann. A partir de 1926, el Instituto lo empleó a tiempo parcial, pero se convirtió en un empleado a tiempo completo cuando Horkheimer se convirtió en director. Erich Fromm hizo la misma transición de la Freie Judische Lehrhaus al psicoanálisis, pero más a fondo, convirtiéndose él mismo en un analista capacitado. La conexión con Löwenthal facilitó el establecimiento de un Instituto Psicoanalítico de Frankfurt, del cual Fromm era miembro, al que se le proporcionó un espacio en el edificio del Instituto. La conexión con Fromm se consolidó cuando fue designado por el Instituto para trabajar en temas sociopsicológicos y especialmente en un estudio basado en cuestionarios de trabajadores y empleados de cuello blanco.

Löwenthal también jugó un papel, aunque menor, en el reclutamiento de Herbert Marcuse. Marcuse compartía el interés de Löwenthal por la literatura y había escrito un doctorado sobre un género de novela. Tiempo después, se convirtió en discípulo de Heidegger. La transición de discípulo de Heidegger a miembro de un instituto marxista fue sustancial, pero no fue la única ocasión en que el Instituto reclutaría personas que habían sido influenciadas por sus oponentes filosóficos. Marcuse había intentado, con creciente dificultad, reconciliar a Heidegger y el marxismo. A medida que las grietas en este edificio comenzaron a mostrarse, su relación con Heidegger se deterioró y Kurt Riezler intercedió en un intento por encontrar un nuevo hogar para Marcuse. En este punto, Löwenthal recibió el encargo de entrevistar a Marcuse, quien fue aceptado y enviado de inmediato a Ginebra.

La presteza con la que Marcuse fue enviado a Ginebra estaba justificada. El 13 de marzo de 1933 el edificio del Instituto fue registrado y luego cerrado por la policía. En julio, la Gestapo informó formalmente a Horkheimer que los activos del Instituto en Frankfurt habían sido confiscados. Los preparativos para la emigración habían demostrado su eficacia. Los planes para salvar la importante biblioteca del Instituto fracasaron, pero los activos financieros estaban seguros, al igual que la mayoría de los miembros del Instituto. Uno de los primeros miembros del Instituto, Karl Wittfogel, cometió el error de regresar de Suiza en marzo y fue rápidamente arrojado a un campo de concentración. Fue necesario esperar hasta noviembre de 1933 para asegurar su liberación. Un hombre con conexiones más laxas con el Instituto, Theodor Wiesengrund Adorno permaneció en Alemania hasta 1934.

Adorno había conocido a Horkheimer en 1922 cuando ambos eran estudiantes de doctorado del neokantiano Hans Cornelius. Adorno tuvo varias ocasiones en la década de 1920 para agradecer la ayuda e influencia de Horkheimer, pero no estuvo involucrado en los asuntos del Instituto. Interesado tanto en la filosofía como en la música, pasó tres años en Viena estudiando música antes de regresar a Frankfurt y estudiar filosofía en 1928. Dado que no era miembro del Instituto ni era políticamente activo, Horkheimer consideró que no corría un riesgo inmediato en marzo de 1933, como era de hecho el caso. En realidad, Adorno esperaba permanecer en Alemania e incluso publicó una reseña favorable de un cancionero que incluía material del líder de la juventud nazi Baldur von Schirach. Todavía en julio de 1934 esperaba que el ejército tomara Alemania durante el invierno. Desesperado por quedarse en Alemania, no aceptó que tenía que marcharse hasta que se le cerró una oportunidad tras otra⁵. Es indicativo de las tensiones de la época y de las sensibilidades personales que Adorno y Horkheimer no se comunicaron directamente hasta octubre de 1934. El hielo se rompió con una dura carta de Horkheimer, que provocó contraacusaciones de Adorno de que había sido abandonado. Siguió varias largas cartas antes de que ambos acordaran que el problema era un malentendido más que una indiferencia.

⁵ Para la expectativa de una intervención militar véase su carta a Löwenthal del 6 de julio de 1934, en *Mitmachen wollte ich nie* de Leo Löwenthal (1980, p. 256). Para el cierre de oportunidades –“Solo podía enseñar música a *no arios*” – ver su carta a Ernst Krenek del 7 de octubre de 1934, en Theodor W. Adorno y Ernst Krenek, *Briefwechsel* (1974, p. 43).

El Instituto había sido expulsado sin piedad de su hogar y del ámbito público en el que había comenzado a hacer oír su voz. Pero tenía una plataforma, el *Zeitschrift für Sozialforschung*. El volumen uno apareció en 1932. Cada número contenía una serie de ensayos, en su mayoría de miembros del Instituto, además de una extensa sección de reseñas. En el primer número, las revistas se agruparon bajo los títulos de *filosofía*, *sociología general*, es decir, teoría sociológica, *psicología*, *movimientos sociales y política social*, *sociología especial* que incluía lo que ahora se llamaría ciencia política y antropología, *economía y literatura*. Pronto se agregó *historia* y se eliminó *literatura*. El amplio patrón indica el rango de intereses que el *Zeitschrift* buscaba cubrir en su búsqueda de lo que Horkheimer llamó en el primer número una “teoría de la sociedad contemporánea como un todo” (Institut für Sozialforschung, 1932). Con el número 3 del Volumen 8, publicado en 1940, la sección de revisión se redujo drásticamente y los subtítulos ya no eran útiles. Más importante aún, ese número apareció en inglés con el título *Studies in Philosophy and Social Science*. Dado que el Instituto tenía su sede en Nueva York desde 1934, el retraso en la publicación en inglés fue sorprendente. De hecho, durante mucho tiempo se había alentado al Instituto a publicar en inglés para aumentar su perfil y la accesibilidad de su trabajo en un entorno de habla inglesa. La reticencia a hacerlo no se debió principalmente a la dificultad de escribir en otro idioma. Fue más bien un intento deliberado de preservar, en alemán, un patrimonio cultural que fue rechazado y difamado por los gobernantes nazis de Alemania.

Fue un patrimonio ante el cual el Instituto adoptó una actitud crítica, pero no desdeñosa. Junto a este tema, el Instituto dedicó una energía considerable a la obra colectiva *Studien über Autorität und Familie – Estudios sobre autoridad y familia –*, que se basó en los estudios empíricos sobre las actitudes hacia la autoridad que el Instituto había iniciado en la República de Weimar (Institut für Sozialforschung, 1936). Era un patrimonio respecto del que el Instituto adoptó una actitud crítica, pues no se pretendía publicar el material empírico en sí, y esto no sucedió hasta mucho después de la guerra y, de hecho, después de la muerte de la mayoría de los miembros originales. A fines de la década de 1930, las únicas otras publicaciones sustanciales que el Instituto pudo reservar en su haber fueron *Pena y estructura social* de Georg Rusche y Otto Kirchheimer, publicada en 1939. El libro fue iniciado por Rusche pero Kirchheimer lo completó y revisó.

Otto Kirchheimer fue alumno de Carl Schmitt, pero había adoptado una postura independiente que criticaba la defensa de la política autoritaria de

Schmitt. Kirchheimer se había unido a la sucursal del Instituto en París en 1934 antes de mudarse a Nueva York. Otro jurista, también influenciado por Schmitt, Franz Neumann se incorporó dos años más tarde, en 1936. Neumann había actuado como abogado de los sindicatos alemanes y fue alumno del abogado laboralista Hugo Sinzheimer. Irónicamente, aunque no fue alumno de Schmitt, al principio fue menos exigente que Kirchheimer, en parte porque compartía la fe en el sistema jurídico que dominaba a los sindicatos y a los socialistas (Söllner, 1984, pp. 60-61). Eso cambió después de 1933. Neumann fue por primera vez a Inglaterra para volver a capacitarse como politólogo con el socialista inglés H. J. Laski. El resultado fue *The Rule of Law*, un estudio de su degeneración en un *arcanum domimtionis* (Neumann, 1986). Neumann llegó al Instituto indirectamente. Cuando Laski le pidió a Horkheimer que lo ayudara a encontrar un puesto para Neumann, Horkheimer, sin conocer a Neumann, recurrió a Löwenthal, quien lo recordó de sus días de estudiante. La incorporación de Kirchheimer y Neumann fortaleció en gran medida el alcance político y jurídico del Instituto, aunque los críticos posteriores se quejaban de que no se explotó por completo. Ciertamente hubo dificultades para integrar el trabajo de Neumann. Su primer artículo para el *Zeitschrift* requirió una extensa discusión antes de acordar que tenía la forma adecuada (Erd, 1985, pp. 86-89).

El primer artículo de Neumann para el *Zeitschrift* pudo haber requerido una discusión inusualmente larga, pero el principio general de discusión interna de los posibles artículos era estándar. Varios motivos estaban en juego aquí. En parte, el objetivo era asegurar que las piezas representaran adecuadamente la postura del Instituto. Había un sentido muy fuerte en ese momento de la necesidad de formar un frente común, para defender su teoría crítica contra los oponentes. Otra razón importante fue el temor de caer en desgracia con las autoridades estadounidenses. Lo marcado que fue esto es evidente en los comentarios sobre un memorando de 1938 que describe el programa del Instituto. El autor de los comentarios, Julian Gumperz, escribió a Horkheimer advirtiéndole que “el Instituto vivirá por su trabajo, pero podría morir por sus declaraciones de fe”. En una larga elaboración, sugirió que el programa podría formar la base de una conferencia para amigos seleccionados. Entonces se les podría dar un resumen “que no podría ser malinterpretado y utilizado en detrimento del Instituto” (Horkheimer, 1995a, pp. 450-451). Gumperz no tenía por qué preocuparse. Esa había sido la intención de Horkheimer todo el tiempo. Como marxistas, judíos y extranjeros en una tierra capitalista en la que el

antisemitismo estaba muy extendido, ese miedo era comprensible. También fue un miedo que tuvo un efecto significativo en el trabajo de los miembros del Instituto. Su relación con el ámbito público siempre fue ambigua y, a menudo, distorsionada por la necesidad percibida de pasar por alto sus verdaderas creencias.

La unidad teórica condujo a una de las disputas internas más amargas y a la salida de Erich Fromm. Adorno había criticado durante mucho tiempo a Fromm, pero en abril de 1937 Horkheimer estaba de acuerdo en que existía cierto peligro de que Fromm se deslizara hacia una postura revisionista. A fines de 1939, este peligro se había hecho realidad y Fromm se fue en medio de una amarga disputa por el dinero (Horkheimer, 1995a, pp. 110, 654-657, 660-662, 666-667, 689-690). La disputa financiera apuntaba a un problema general del Instituto. Sus activos sufrieron mucho en 1937 y hubo una continua fuga de recursos mientras luchaba por ayudar a otros refugiados.

Las restricciones financieras llevaron a un esfuerzo decidido para asegurar la financiación externa para el Instituto. Estos esfuerzos distrajeron a Horkheimer de su antiguo deseo de escribir una lógica dialéctica. Este proyecto, pensado como su obra maestra, nunca llegó a buen término en la forma prevista. De acuerdo con la concepción original, se habría ocupado de conceptos que tradicionalmente se encuentran en los trabajos sobre lógica, incluidos *realidad* y *causa*, pero también conceptos como *cultura*, *familia* y *autoridad*. Los últimos tres fueron tratados en la contribución de Horkheimer a *Studien über Autorität und Familie* y gran parte del trabajo de Horkheimer en las décadas de 1930 y 1940 puede verse como elementos fragmentados de la *lógica* pretendida⁶.

En 1940, sin embargo, la atención se centró en la financiación externa. El Instituto tenía dos proyectos en mente. El primero finalmente se presentó bajo el título "Aspectos culturales del nacionalsocialismo", aunque los títulos anteriores incluían "Economía, política y cultura alemanas, 1900-1933" y "El colapso de la democracia alemana y la expansión del nacionalsocialismo". Aquí estaban en juego una variedad de temas establecidos desde hace mucho tiempo, un intento de comprender el surgimiento de Estados autoritarios y las condiciones culturales que lo hicieron posible, así como un intento de *salvar*, a través de la documentación y la interpretación teórica, lo

⁶ La conexión se estableció en una carta del 18 de marzo de 1935, Horkheimer (1995, pp. 334-335). Para un resumen del proyecto ver Horkheimer (1995, pp. 179-185) y Wiggershaus (1994, pp. 177-179).

que consideraban fértil en este período, es decir, en el período 1900-1933⁷. El proyecto nació muerto por falta de financiación. Sin embargo, fragmentos de estas ideas aparecieron en el *Zeitschrift*, en una colección de ensayos que se distribuyó a un círculo restringido, y en la obra monumental de Neumann, *Behemoth* (1942).

Los contrastes entre estas piezas, en cuanto a tamaño, estilo, argumento e impacto, fueron marcados. El breve ensayo de Horkheimer con su tono apocalíptico quedó casi como un documento de discusión interna. El *Behemoth* de Neumann, largo y empíricamente detallado, tuvo un gran impacto, influyó en el pensamiento de los círculos gubernamentales y se convirtió en un punto de referencia estándar en la historiografía del Tercer Reich. Las diferencias teóricas fueron más marcadas entre Neumann y Pollock, cuyo ensayo sobre el “Capitalismo de Estado” afirmaba que el Estado autoritario había dejado de lado las leyes económicas del libre mercado (Pollock, 1941, pp. 200-225). Neumann lo negó.

El segundo proyecto fue un estudio del antisemitismo. Como se describe en la *Zeitschrift*, se trataba de un plan ambicioso para un estudio sistemático que abarcaba desde las “teorías actuales sobre el antisemitismo” y el “antisemitismo y los movimientos de masas” hasta los “fundamentos del antisemitismo nacionalsocialista” y una “sección experimental”. Esto último iba a consistir en respuestas a una película especialmente diseñada para revelar sentimientos antisemitas encubiertos (Institut für Sozialforschung, 1941, pp. 124-143). Este era un territorio sensible. La opinión oficial predominante era que el antisemitismo era antidemocrático y antiestadounidense. Sin embargo, algunos de los miembros del Instituto creían que el antisemitismo social, es decir, la discriminación en forma de exclusión de los centros turísticos y ciertos clubes, era aún más frecuente en Estados Unidos que en la Alemania de Weimar (Löwenthal, 1989, pp. 247-248).

Al principio, las perspectivas del proyecto antisemitismo parecían sombrías. No fue sino hasta principios de 1943 que el Instituto finalmente adquirió los fondos para lanzar el proyecto. Comenzó con un enfoque dual. Un grupo basado en la costa este iba a trabajar en tipos de antisemitas y autoritarios. Otro grupo con base en California iba a trabajar en la dimensión

⁷ Las palabras eran de Adorno. Véase Horkheimer (1995a, p. 742). Véase también Horkheimer (1995, p. 725).

psicológica. El proyecto continuó durante varios años y los resultados no comenzaron a aparecer en forma publicada hasta 1950. En el período intermedio, el proyecto había involucrado a numerosas personas ajenas al Instituto y Horkheimer había perdido el control del proyecto. Se había convertido en un proyecto en el que participaba el Instituto y no el proyecto del Instituto. No obstante, los volúmenes resultantes fueron una importante contribución a *Studies in Prejudice*, como se llamó la serie. Probablemente el más influyente fue *La personalidad autoritaria*, del cual Adorno fue uno de los autores (Adorno, *et al.*, 1969).

Cuando el Instituto recibió fondos para el proyecto sobre el antisemitismo, ya había comenzado a desintegrarse. Primero Neumann, luego Marcuse y Kirchheimer, bajo la creciente presión de encontrar fuentes alternativas de empleo y pago, habían buscado refugio financiero en el gobierno de los Estados Unidos. Para usar el colorido lenguaje de un historiador, la Escuela de Frankfurt había ido a la guerra (Katz, 1987). Para ser más precisos, Neumann, Marcuse y Kirchheimer se habían unido a la Rama de Investigación y Análisis de la Oficina de Servicios Estratégicos. Su tarea era recopilar y analizar información sobre la Alemania nacionalsocialista. Al igual que muchas de las otras investigaciones realizadas dentro de las agencias gubernamentales estadounidenses, incluido el Departamento de Estado, el impacto en la política fue mínimo. Sin embargo, jugaron algún papel en la política relacionada con la ocupación y desnazificación de Alemania. Marcuse, por ejemplo, participó en la redacción de la orden que disolvió el partido nazi (Kellner, 1998, pp. 22-23). Más importante aún, todos jugaron un papel en la preparación de material para su uso en los juicios por crímenes de guerra.

A medida que se acercaba el final de la guerra, estos hombres tenían expectativas ambiguas. Por un lado, había cierta esperanza de que el final de la guerra fuera acompañado de *algo nuevo*, pero también había temores de que el proceso de desnazificación fuera poco entusiasta. El escepticismo se confirmó rápidamente. En octubre de 1946, Neumann le escribió a Horkheimer que la situación era aún peor que en 1945. Los años restantes de la década de 1940 hicieron poco por mejorar su evaluación de la situación. En un trabajo sobre *Alemania y el futuro de Europa* publicado en 1951, al que contribuyeron Neumann, junto con Marcuse, Kirchheimer y otros, expresó “serias dudas de que, primero, la sociedad alemana sea estable y, segundo,

que los centros de poder político de la sociedad alemana estén comprometidos con la democracia" (Neumann, 1951, p. 103)⁸.

Aunque Neumann y Kirchheimer estaban más reconciliados con el orden europeo occidental de la posguerra que algunos de sus colegas, ambos albergaban dudas sobre la estabilidad y la calidad del orden democrático. La República Federal de Alemania pronto siguió a Estados Unidos en su búsqueda de crecimiento, consumo masivo y virulento anticomunismo. Pero Neumann no estaba convencido de su estabilidad. En una conferencia de 1954, Neumann argumentó que detrás de la fachada del éxito se escondía una ansiedad persistente que contradecía la promesa del presidente Roosevelt, en 1941, de libertad de expresión y de religión y libertad contra la miseria y el miedo (Neumann, 1957, pp. 270-300). No mucho después de que pronunció esta conferencia, Franz Neumann murió en un accidente automovilístico.

Las preocupaciones de Kirchheimer eran algo diferentes, pero apenas más optimistas. Consideró prematura la proclamación del fin de una sociedad dividida en clases y donde otros veían ciudadanos confiados, aunque no demasiado asertivos, seguros de su propia competencia, Kirchheimer (1969) veía "habitantes de la jungla industrial y soldados unidimensionales en el ejército de consumidores" (pp. 458-459)⁹. También le preocupaba el estilo de la nueva *democracia militante*. La idea de la democracia militante había surgido en respuesta al colapso del orden democrático en la Europa de entreguerras¹⁰. Las democracias, se argumentó, no podían permanecer neutrales e indiferentes frente a las críticas internas que apuntaban no solo a un cambio de gobierno sino también a la destrucción del orden democrático. Kirchheimer, sin embargo, temía que detrás de esta retórica de defensa de la democracia subyaciera una tendencia a proceder contra las críticas sobre la base de principios vagos e indeterminados como la hostilidad a la constitución. La oposición, temía, estaba siendo criminalizada. Tales fueron los temas de su obra principal, *Justicia política*, de 1961.

Mientras que Neumann y Kirchheimer hicieron carreras académicas por sí mismos en los Estados Unidos, al igual que Löwenthal, Horkheimer y Adorno regresaron a Alemania. La decisión no fue fácil ni rápida. Los dos se

⁸ La carta de Neumann a Horkheimer está en Erd (1985, pp. 149-150).

⁹ Sobre las opiniones de posguerra de Neumann y Kirchheimer, véase Alfons Söllner (1982, pp. 281-326).

¹⁰ Sobre la democracia militante ver Karl Loewenstein (1937, pp. 417-432, 638-658).

habían acercado más como resultado de su trabajo sobre la lógica dialéctica de Horkheimer. El producto final no fue el previsto, sino la *Dialéctica de la Ilustración*. Este fue un trabajo curioso. Un ensayo introductorio sobre el concepto de Ilustración fue seguido por dos *excursus*, otro ensayo sobre la industria cultural y luego dos grupos de piezas más breves, uno bajo el título “Elementos de antisemitismo”, el otro simplemente “Notas y esbozos”. Debajo de este propósito fragmentario yacía una pregunta y una respuesta consistentes. La pregunta era “por qué la humanidad, en lugar de entrar en una condición verdaderamente humana, se hunde en un nuevo tipo de barbarie” (Adorno & Horkheimer, 1973, p. xi)¹¹. La respuesta fue que el proceso histórico de Ilustración había sido defectuoso desde el principio.

Cuando se terminó *Dialéctica de la Ilustración*, en 1944, circuló, en alemán, en un número limitado de copias. No fue hasta 1947 que se publicó en Amsterdam, con modificaciones. Las razones de las modificaciones variaron, pero una característica llamativa fue la dilución de categorías abiertamente marxistas. Donde el texto de 1944 se refería al capitalista, al proletario y a la explotación, el texto revisado se refería al empresario, al trabajador y al que sufre. En parte, esto reflejaba el deseo de evitar controversias y el continuo temor de que las profesiones de fe demasiado directas pudieran significar la muerte del Instituto.

Horkheimer y Adorno no estaban seguros de cuál debería ser su próximo paso, ya sea en términos de la continuación del proyecto para el cual *Dialéctica de la Ilustración* fue visto como un comienzo o en términos del futuro del Instituto. En lo que respecta a la *Dialéctica de la Ilustración*, simplemente no podían ponerse de acuerdo. Horkheimer quería *salvar* la Ilustración y sugirió que recurrieran a la agenda política y a la economía política contemporáneas, pero Adorno no estuvo de acuerdo (Horkheimer, 1985, pp. 594-605). Una oferta para restablecer el Instituto en Frankfurt llegó ya en 1946, de miembros del establecimiento académico que estuvieron implicados en la persecución del Instituto en la década de 1930. Sin embargo, Horkheimer no visitó Frankfurt hasta 1948. Entonces comenzó a tratar de restablecer el Instituto, que fue reabierto oficialmente en 1951. El dinero provino de la Universidad, la ciudad y la Alta Comisión Estadounidense.

La Alemania a la que regresaron Horkheimer, Adorno y Pollock era una amalgama incómoda de continuidades y cambios agravados por el deseo de

¹¹ La edición publicada en Horkheimer (1987) indica las variaciones en las diferentes ediciones descritas a continuación.

suprimir la memoria del pasado reciente. Las continuidades fueron reveladas por el primer gran proyecto del Instituto, el llamado *Gruppenexperimente*. En realidad, se trataba de un estudio de actitudes políticas, que revelaba una falta de entusiasmo por la democracia y una renuencia a mostrar culpabilidad por los hechos ocurridos en el Tercer Reich. Tales actitudes tampoco fueron reveladas únicamente por la investigación. Una de las razones que dio Horkheimer para solicitar la jubilación anticipada en 1956 fue el antisemitismo de un colega.

Sin embargo, Horkheimer también desempeñó un papel público destacado. Fue elegido rector de la Universidad de Frankfurt en 1951 y fue el primer judío en ocupar tal cargo en Alemania después de la guerra. Fue honrado por la ciudad de Frankfurt, con frecuencia dirigió conferencias importantes y dio charlas por radio. El propio Instituto llevó a cabo contratos de investigación para la corporación Mannesmann, cuyo presidente, Wilhelm Zangen, había sido un destacado funcionario de la economía de guerra nazi, así como de los sindicatos alemanes. Especialmente en sus discursos públicos, Horkheimer adoptó un tono moderado que contrastaba fuertemente con su pensamiento expresado en privado. Con solo una ligera exageración, Jürgen Habermas (1992) dijo más tarde que Horkheimer:

fue un observador implacable y un analista perspicaz de esas falsas continuidades tan características del período de Adenauer; pero el miedo en que vivía — y no solo la necesidad de reconocimiento — le hacía mantener una fachada, detrás de la cual vivía como si estuviera sentado sobre maletas sin abrir (p. 218).

Una de las continuidades a las que se refirió Habermas fue significativa para su propio desarrollo. Habermas, nacido en 1929, había crecido durante el Tercer Reich. Las primeras influencias filosóficas fueron proporcionadas por Heidegger y Gehlen. Sin embargo, según su propio relato, a Habermas le costó un esfuerzo considerable averiguar qué habían creído estos y otros destacados intelectuales solo quince años antes. El mismo Heidegger proporcionó una revelación cuando volvió a publicar una conferencia dada por primera vez en 1935, una conferencia en la que había hablado de la “verdad y grandeza internas” del “movimiento”, con lo que se refería al movimiento nazi (Habermas, 1989, p. 155)¹². Indignado por el hecho de que Heidegger había vuelto a publicar esta conferencia sin disculpa alguna, Habermas denunció a Heidegger en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

¹² Véase también Dews (1992, pp. 80, 190-192).

Irónicamente, Habermas supo poco hasta más tarde de la hostilidad de Adorno hacia Heidegger. Eso se hizo completamente evidente solo con la publicación de *La jerga de la autenticidad* en 1964 (Adorno, 1973).

Habermas había leído *Dialéctica de la Ilustración* y quedó impresionado por una conferencia de Marcuse sobre Freud. El trabajo de Marcuse sobre Freud coincidió con la preparación de un libro sobre *El marxismo soviético* (Marcuse, 1971). Esta fue la primera publicación de un miembro clave de la Escuela de Frankfurt sobre la Unión Soviética desde el libro de Pollock sobre la planificación soviética. A pesar de estar muy al tanto de lo que estaba sucediendo en la Unión Soviética de Stalin, habían permanecido deliberadamente en silencio, por temor a contribuir a las críticas de lo que veían como el principal enemigo de la Alemania nazi. Anteriormente había esperanzas, bastante frágiles, de que pudiera surgir un socialismo más humano. En privado, Horkheimer todavía expresaba ocasionalmente tales esperanzas incluso después de la guerra, pero la imagen predominante era la de un totalitarismo bárbaro que amenazaba con engullir a Occidente.

La conferencia que tanto impresionó a Habermas fue parte de una serie sobre "Freud en el presente". Habermas recordó que la simple afirmación de la relevancia contemporánea de Freud fue bastante sorprendente, al menos en el contexto de la vida universitaria alemana. Aún más sorprendente fue la vena radical y utópica de Marcuse (Habermas, 1985, p. 68)¹³. Ese utopismo estaba encarnado en *Eros y civilización* de Marcuse, que había aparecido, en inglés, antes de que pronunciara la conferencia (Marcuse, 1969). *Eros y civilización* fue en parte una continuación de la disputa con Fromm y el apéndice contenía una polémica crítica a los revisionistas. También fue una acusación a la sociedad de consumo desde una perspectiva radical de izquierda.

Adorno, y más aún Horkheimer, quedaron impresionados con el libro y querían, primero, que apareciera bajo el sello del Instituto y luego publicar una traducción al alemán. Fue tristemente indicativo de la distancia entre Marcuse y los demás, así como de la funesta influencia de las sensibilidades de Adorno, que esto no sucediera. Marcuse había sido uno de los más entusiastas defensores de la idea de relanzar la *Zeitschrift*. Eso tampoco ocurrió nunca. Horkheimer jugó con la idea durante años, pero estaba plagado de dudas sobre su propia capacidad para escribir algo sustancial y

¹³ Ver también Dews (1992, pp. 206-207) y los comentarios citados en Wiggershaus (1994, pp. 544-545).

por la falta de personal comprometido con un punto de vista común, que consideraba necesario para revivir la *Zeitschrift*. Todo lo que quedó de estos planes fue una serie de libros, las *Contribuciones de Frankfurt a la sociología*. Los años productivos de Horkheimer habían quedado atrás. En las notas publicadas póstumamente registradas por su amigo Pollock y en las piezas ocasionales que publicó, Horkheimer se vio a sí mismo al final de una era burguesa cuya promesa inicial estaba siendo abandonada¹⁴. Adorno, por su parte, entró en una fase muy productiva. Su libro sobre Husserl, *Contra la epistemología*, en el que había estado trabajando desde la década de 1930, apareció finalmente en 1956 (Adorno, 1982). A lo largo de la década de 1950, una serie de libros y otras piezas cubrieron la sociología, la literatura, la música y la filosofía.

Fue Adorno quien apoyó a su asistente, Habermas. Horkheimer fue hostil. Lo que molestaba a Horkheimer era el radicalismo de Habermas. En una encuesta sobre las actitudes de los estudiantes, Habermas planteó una concepción de la democracia participativa que contrastó con un Estado que fomentaba la apatía política y reservaba el poder político a la burocracia y los grupos de interés. Habermas tenía esperanzas en el movimiento de protesta contra la decisión de la OTAN de equipar a las fuerzas alemanas con armas nucleares, que floreció entre 1957 y 1959. Pero esto no logró desarrollar el potencial que vio en él. Horkheimer, sin embargo, preguntó, en una carta a Adorno:

¿Cómo va a cambiar un pueblo que está sujeto a los grilletes de la sociedad burguesa por una constitución liberal a la llamada sociedad política para la cual, según H. [Habermas], está más que madura, aparte de por la violencia? Simplemente no es posible tener admisiones de este tipo en el informe de investigación de un Instituto que existe sobre los fondos públicos de esta sociedad encadenadora (Wiggershaus, 1994, p. 554).

La acusación de que los objetivos de Habermas solo podían lograrse mediante la violencia reflejaba más que nada el estrechamiento de la visión de Horkheimer. Habermas, como dejó en claro su importante estudio *Historia y crítica de la opinión pública*, no se centró en la violencia revolucionaria sino en el debate dentro de las esferas públicas de las que estaban excluidos el privilegio, la autoridad y la fuerza. La hostilidad de Horkheimer aseguró que esto no se presentara en Frankfurt. En cambio,

¹⁴ Para un relato que enfatiza la importancia de la era burguesa para Horkheimer, véase Stirk (1992).

Habermas llevó su trabajo a Wolfgang Abendroth, que había sido alumno de Sinzheimer. La idea de la esfera pública había sido, afirmó, un concepto específicamente burgués. Sin embargo, Habermas pudo encontrar pocos restos de esta esfera pública en su época. Todo lo que quedó fue “esferas públicas internas a los partidos y asociaciones de intereses especiales” (Habermas, 1989, p. 232). Su propia experiencia en tales foros no fue muy feliz. Cuando Habermas y otros fundaron una asociación para apoyar a la Liga de Estudiantes Socialistas Alemanes, el SPD, en noviembre de 1961, prontamente declaró que la afiliación tanto a la asociación como a la Liga era incompatible con la afiliación al SPD.

En el frente académico, el objetivo de Habermas era lo que él llamó la cientifización de la política, es decir, la defensa de un modelo tecnocrático de sociedad en el que no había lugar ni para la democracia participativa ni para las esferas públicas en el sentido de Habermas. En esto Adorno se puso del lado de Habermas. Los dos también estaban del mismo lado de la valla en la llamada *disputa positivista*, que se desató en el Congreso Sociológico Alemán de 1961. La disputa positivista, sin embargo, fue menos un conflicto directo que una serie de conflictos pasajeros, tiros disparados por un lado por Adorno y Horkheimer y por el otro por Karl Popper, quien se negaba a ser positivista aunque exhibía el viejo deseo weberiano de separar ciencia y discusión racional de valores.

Las disputas inducidas por el creciente radicalismo estudiantil fueron menos tranquilas. Tanto Marcuse como Habermas ocuparon un lugar destacado en estos debates. El propio radicalismo de Marcuse no había disminuido, como lo demostraron tanto *El hombre unidimensional* como un ensayo muy provocativo sobre “La tolerancia represiva” (Marcuse, 1968, 1968a). Las referencias en este último a una dictadura educativa y la sanción de la violencia fueron formuladas descuidadamente y Marcuse pronto cambiaría de tono. Su radicalismo lo hizo popular entre la Liga de Estudiantes Socialistas Alemanes. Habló en una conferencia organizada por él en 1966, después de la cual hubo una manifestación masiva contra la guerra de Vietnam. Al año siguiente, la tensión escaló. Temeroso de que el activismo estudiantil provocara una reacción violenta, Habermas instó a la cautela y, cuando pareció ignorar esto último, acusó a los estudiantes más radicales de *fascismo de izquierda*. Marcuse permaneció más comprensivo y ambiguo. Pero finalmente él también decepcionó a los radicales, más o menos por la misma razón. Donde querían una guía concreta, Marcuse proporcionó solo especulaciones utópicas junto con advertencias sobre

posturas revolucionarias. Las relaciones entre Adorno y los estudiantes fueron aún peores.

La tensión se desvaneció cuando el gobierno alemán decidió *arriesgar* más democracia y prometió reformas. Para entonces Adorno había muerto. De las dos obras principales en las que había estado trabajando en sus últimos años, había logrado completar solo una, *Dialéctica negativa*, publicada en 1966. La otra, *Teoría estética*, se publicó póstumamente (Adorno, 1984). En 1983 cuando se celebró una conferencia sobre Adorno en Frankfurt solo quedó Leo Löwenthal para ofrecer sus recuerdos. Horkheimer había muerto en 1973 y Marcuse en 1979.

El mismo año de la conferencia de Adorno, Habermas publicó un ensayo sobre „Zivil Ungehorsam - Testfall für den demokratischen Rechtsstaat“ en el que lamentaba la suposición, difundida por ministros del gobierno y elementos de la prensa, de que “la protesta pacífica es violencia”¹⁵. Escribió con el mismo espíritu que Kirchheimer cuando también le preocupaba que la oposición radical corriera el riesgo de ser criminalizada. Habermas no buscaba una legitimación indiscriminada de la protesta civil, sino que reaccionaba a un estado de ánimo político que, en una ocasión anterior, el canciller Helmut Schmidt describió como una “histeria por el orden”. Schmidt estaba comentando sobre la atmósfera en 1977, un verdadero caso de prueba para el Rechtsstaat. El clima estuvo dominado por actos terroristas, especialmente el brutal asesinato de un destacado empresario alemán. En este clima Alfred Dregger, líder regional demócrata cristiano, declaró en televisión que la Escuela de Frankfurt era una de las causas del terrorismo. El sentimiento había sido expresado anteriormente por académicos y se repitió nuevamente más tarde.

Comentarios de ese tipo indujeron a Habermas a identificarse con la generación anterior de teóricos críticos, aunque se estaba alejando de ellos en otros aspectos. Le ayudó en esto una mayor apertura a filosofías alternativas y teorías sociales, incluidos filósofos pragmatistas y defensores del análisis lingüístico a quienes la generación anterior había mirado con gran desconfianza. También estaba dispuesto a aprender de personas de un campo más conservador, especialmente de Hans-Georg Gadamer, un alumno de Heidegger, y Niklas Luhmann, de tendencia tecnocrática. Estas y

¹⁵ El punto es más claro en el original alemán „Gewaltloser Widerstand ist Gewalt“, Jürgen Habermas (1985a, p. 79).

otras influencias se combinaron con una temprana postura crítica hacia Marx. Esto ya era evidente en los primeros trabajos, pero se volvió prominente en *Conocimiento e interés*, publicado por primera vez en 1968.

Conocimiento e interés fue un intento directo de proporcionar una nueva justificación para una teoría crítica. También atrajo una atención considerable. Habermas admitió que algunas de las críticas eran válidas. Más importante aún, la estrategia básica resultó ser una con la que Habermas quedó insatisfecho. *Conocimiento e interés* aún operaba dentro del marco de una filosofía de orientación epistemológica. Fue a esto a lo que Habermas le dio la espalda al recurrir cada vez más al análisis lingüístico. Su nueva estrategia se formuló en numerosos artículos y culminó en una nueva obra importante en 1981, la *Teoría de la acción comunicativa* en dos volúmenes (Habermas, 1984, 1987). Mientras tanto, Habermas agregó su propia contribución a la literatura sobre la crisis del estado de bienestar, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Sin embargo, había más en el libro que solo eso. Tenía un alcance más amplio que la mayor parte de esa literatura y formaba parte de la reelaboración de Marx por parte de Habermas. Lo mismo ocurrió con *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976)¹⁶.

La *Teoría de la acción comunicativa* fue, entre otras cosas, un ambicioso intento de rescatar las ideas de la Ilustración del callejón sin salida al que las había relegado la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. También fue una reconstrucción de la teoría de la modernización de Max Weber que ofreció un resultado menos deprimente. Incluso antes de que se publicara esto, Habermas estaba comenzando a enfrentar el desafío posmodernista. El resultado, *El discurso filosófico de la modernidad*, incluía una crítica nueva y más radical de la *Dialéctica de la Ilustración* (Habermas, 1987a). Las diferencias entre la generación anterior y Habermas ahora parecían tan marcadas que, en sus palabras, “hoy solo es posible retomar los mismos motivos teóricos a través de una brecha que no puede cerrarse con un acto de voluntad” (Habermas, 1992). Fue la creencia de Habermas en una concepción viable de la razón que no nos abandonaría a los dioses y demonios rivales de Weber lo que lo llevó a esta conclusión. Fue, entonces, irónico que en la misma entrevista en la que se refirió a esta división denunciara acusaciones de que su propio trabajo contribuía a la sospecha de la razón. Con algo de justicia, protestó que “no es la flagrante falsedad de la

¹⁶ Véanse las traducciones incluidas en *Communication and the Evolution of Society* (Habermas, 1979).

afirmación lo que me perturba, sino la propagación deliberada de tales falsedades” (Habermas, 1992, p. 214).

La controversia en torno al papel de Habermas como crítico en la esfera pública no disminuyó. El próximo furor importante resultó de una combinación de eventos. Hubo una tendencia entre ciertos historiadores, apoyados por el gobierno alemán, a reafirmar el estatus de Alemania como una nación *normal*. Para Michael Sturmer, los historiadores tienen un papel especial que desempeñar en este proceso. Sturmer argumentó que los alemanes occidentales sufrían una *pérdida de orientación* y que era tarea del historiador proporcionar orientación, y más específicamente una orientación patriótica. Sturmer situó esto en un contexto más amplio en el que la identidad nacional y el patriotismo eran los únicos sustitutos viables del sentido de significado que una vez proporcionó la religión (Wolin, 1985, p. xiv)¹⁷. La forma en que se proporcionó la vuelta a la normalidad y el sentido de orientación provocó una respuesta de Habermas. Uno fue la visita del presidente Reagan a un cementerio en Bitburg donde fueron enterrados los miembros del ejército alemán muertos durante la guerra. También, se supo, eran miembros de las Waffen-SS. El otro era un artículo periodístico del historiador Ernst Nolte, en el que preguntaba: “¿No era el *asesinato de clase* de los bolcheviques el *prius* lógico y fáctico del *asesinato racial* de los nacionalsocialistas?” (Wolin, 1985, p. xvii). La respuesta de Habermas desató un enconado debate que duró varios años.

Este debate se refería a las tendencias apologéticas que Habermas percibió en la obra de Nolte, Sturmer y otros, pero también a cuestiones más generales sobre la identidad colectiva y la Ilustración. Hacia el final de *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas había sugerido que el único marco exitoso para unirlos había sido el *Estado nacional constitucional democrático* que había surgido de la Revolución Francesa (Habermas, 1987a, pp. 365-366). Fue esta forma de Estado la que constituyó el foco de su última gran obra, *Facticidad y validez*. En él buscó transitar entre la visión liberal y la comunitaria, aunque claramente se inclinó por la primera. Era un trabajo que volvía a los temas de *Historia y crítica de la opinión pública* y buscaba proporcionar una teoría política que hiciera plausible la idea de autonomía dentro del *Estado nacional constitucional democrático*.

¹⁷ Para otras consideraciones, véase Richard J. Evans (1989) y Charles S. Maier (1997).

El Instituto de Investigación Social había sido creado en un clima político inestable en el que sus fundadores sintieron la necesidad de ocultar sus verdaderos motivos y ambiciones. Apenas había comenzado a adquirir las características que más tarde lo harían famoso, bajo la dirección de Horkheimer, se acercaba la perspectiva de la emigración. Paradójicamente, el nuevo entorno estadounidense proporcionó el refugio en el que buscaron preservar una cierta tradición de la filosofía social y política alemana, dirigiéndose, por así decirlo, a un ámbito público ausente. Sin embargo, hubo contactos y proyectos de colaboración con investigadores estadounidenses, así como servicios gubernamentales para algunos miembros del Instituto. Esas experiencias, sin embargo, no siempre fueron tranquilizadoras. También había rastros de los prejuicios de los que habían huido y tenían poca fe en el compromiso de los gobiernos aliados con los ideales que formalmente defendían. Los que regresaron a Alemania vivieron, como señaló Habermas, bajo la sombra de Auschwitz. Su papel era complejo. Estaban comprometidos con la democratización y la reforma educativa y desempeñaron en este sentido un papel público destacado, pero dudaron en volver a publicar su trabajo anterior y ni siquiera lo difundieron entre sus propios estudiantes. Odiaban lo que veían como las garras artríticas de un sistema capitalista, pero temían que el radicalismo político condujera al desastre. Algo de estas ambigüedades, de una tensión entre las convicciones privadas y el ámbito público, era evidente en el prefacio a la *Dialéctica negativa* de Adorno (1973a): “el autor está preparado para los ataques a los que lo expondrá la *Dialéctica negativa*. No siente rencor y no envidia la alegría de aquellos en cualquiera de los bandos que proclamarán que lo sabían todo el tiempo y que solo hasta ahora el autor lo confiesa” (p. xxi). Los que se quedaron en Estados Unidos finalmente hicieron la transición. Como señaló Löwenthal en 1979, “Marcuse y yo somos, por así decirlo, miembros integrados del sistema educativo estadounidense y de la intelectualidad estadounidense”, aunque agregó, “sin haber renunciado a lo que es alemán” (Löwenthal, 1989, p. 250). Eso no significó necesariamente una disminución del radicalismo. De hecho, Marcuse encontró una nueva audiencia, a ambos lados del Atlántico, en medio del radicalismo de finales de los años sesenta; fue el propio radicalismo de Marcuse lo que atrajo a Habermas a mediados de la década de 1950. Habermas ha exhibido una confianza como crítico en el ámbito público más característica de Marcuse que el equívoco de Horkheimer y Adorno y ha encontrado una audiencia aún más amplia, en ambos lados del Atlántico. Eso es evidente en el comentario de un importante periódico alemán que anunció que “el filósofo

alemán que disfruta de un renombre mundial como ningún otro [ha] intervenido sobre todo porque otros guardan silencio”¹⁸. La ocasión de tales elogios fue una discusión con el candidato socialista a la Cancillería sobre la agenda política contemporánea. Como Habermas ha señalado a menudo, las diferencias entre sus antecedentes biográficos y los de la generación anterior – más joven y alemán pero no judío – ayudan a explicar las diferencias en lo que él y ellos consideraban opciones políticas y filosóficas viables. Sin embargo, Habermas también ha vivido bajo la sombra de Auschwitz y también ha tenido frecuentes ocasiones de expresar su alarma por la fragilidad de la esfera pública y las instituciones que la sustentan.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1973). *The Jargon of Authenticity*. Northwestern University Press.
- Adorno, Th. W. (1973a). *Negative Dialectics*. Routledge and Kegan Paul.
- Adorno, Th. W. (1982). *Against Epistemology*. Basil Blackwell.
- Adorno, Th. W. (1984). *Aesthetic Theory*. Routledge and Kegan Paul.
- Adorno, Th. W. & Krennek, E. (1974). *Briefwechsel*. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (1973). *Dialectic of Enlightenment*. Allen Lane.
- Adorno, Th. W. et al. (1969). *The Authoritarian Personality*. Norton.
- Erd, R. (Ed.). *Reform oder Resignation. Gespräche über Franz Neumann*. Suhrkamp.
- Evans, R. (1989). *In Hitler's Shadow*. Pantheon.
- Grossmann, H. (1929). *Das Akkumulations und Zusammenbruchgesetz des kapitalistischen Systems*. C. L. Hirschfeld.
- Habermas, J. (1976). *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society*. Beacon Press.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action, vol. 1*. Beacon Press.
- Habermas, J. (1985). Psychic Thermidor and the rebirth of rebellious subjectivity. Bernstein, R. (Ed.). *Habermas and Modernity*. Polity.

¹⁸ *Die Zeit* citado en el prefacio de los editores a Jürgen Habermas (1998).

- Habermas, J. (1985a). *Ziviler Ungehorsam - Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Die neue Unübersichtlichkeit*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action*, vol. 2. Polity.
- Habermas, J. (1987a). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Polity.
- Habermas, J. (1989). *Structural Transformation of the Public Sphere*. MIT Press.
- Habermas, J. (1992). *Critical Theory and Frankfurt University*. Dews, P. (Ed.). *Autonomy and Solidarity*. Verso.
- Habermas, J. (1998). Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie. *Blätter für Deutsche Internationale Politik*, 7, 804-817.
- Holub, R. (1991). *Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere*. Routledge.
- Horkheimer, M. (1985). *Gesammelte Schriften. Band 12: Nachgelassene Schriften 1931-1949*. Fischer.
- Horkheimer, M. (1987). *Gesammelte Schriften. Band 5: »Dialektik der Aufklärung« und Schriften 1940-1950*. Fischer.
- Horkheimer, M. (1993). *Between Philosophy and Social Science*. MIT Press.
- Horkheimer, M. (1995). *Gesammelte Schriften. Band 15: Briefwechsel 1913-1936*. Fischer.
- Horkheimer, M. (1995a). *Gesammelte Schriften. Band 16: Briefwechsel 1937-1940*. Fischer.
- Institut für Sozialforschung. (1932). *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 1.
- Institut für Sozialforschung. (1936). *Studien über Autorität und Familie*. Librairie Félix Alcan.
- Institut für Sozialforschung. (1941). *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 9.
- Jay, M. (1973). *Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Little, Brown.
- Katz, B. (1987). The criticism of arms: the Frankfurt School goes to war. *Journal of Modern History*, 59, 439-478.
- Kellner, D. (1998). Introduction. Marcuse, H. *Technology, War and Fascism*. Routledge.
- Kirchheimer, O. (1961). *Political Justice*. Princeton University Press.
- Kirchheimer, O. (1969). Private man and society. Burin, F. & Shell, K. (Eds.). *Politics, Law and Social Change. Selected Essays of Otto Kirchheimer*. Columbia University Press.
- Kirchheimer, O. & Rusche, G. (1939). *Punishment and Social Structure*. Columbia University Press.

- Kluge, P. (1972). *Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main*. Waldemar Kramer.
- Loewenstein, K. (1937). Militant democratic and fundamental rights. *American Political Science Review*, 31, 417-432, 638-658.
- Löwenthal, L. (1980). *Mitmachen wollte ich nie*. Suhrkamp.
- Löwenthal, L. (1989). *Critical Theory and Frankfurt Theorists*. Routledge.
- Maier, C. (1997). *The Unmasterable Past*. Harvard University Press.
- Marcuse, H. (1968). *One Dimensional Man*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1968a). Repressive Tolerance. Marcuse, H. et al. *A Critique of Pure Tolerance*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1969). *Eros and Civilization*. Beacon Press.
- Marcuse, M. (1971). *Soviet Marxism*. Pelican.
- Migdal, U. (1981). *Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung*. Campus Verlag.
- Neumann, F. (1942). *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism*. Victor Gollancz.
- Neumann, F. (1951). The labor movement in Germany. Morgenthau, H. (Ed.). *Germany and the Future of Europe*. The University of Chicago Press.
- Neumann, F. (1957). Anxiety and politics. *The Democratic and the Authoritarian State*. Free Press.
- Neumann, F. (1986). *The Rule of Law*. Berg.
- Pollock, F. (1929). *Die planwirtschaftliche Versuche in der Sowjetunion 1917-1927*. C. L. Hirschfeld.
- Pollock, F. (1941). State Capitalism. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 9, 200-225.
- Schivelbusch, W. (1982). *Intellektuellendammerung*. Suhrkamp Verlag.
- Söllner, A. (1982). Politische Dialektik der Aufklärung. Bonns, W. & Honneth, A. (Eds.). *Sozialforschung als Kritik*. Suhrkamp, 281-326.
- Söllner, A. (1984). Leftist students of the conservative revolution: Neumann, Kirchheimer and Marcuse. *Telos*, 61, 55-70.
- Stirk, P. (1992). *Max Horkheimer: A New Interpretation*. Rowman & Littlefield.
- Wiggershaus, R. (1994). *The Frankfurt School*. MIT Press.
- Wolin, R. (1985). Introduction. Habermas, J. *The New Conservatism*. MIT Press.

La Escuela de Frankfurt y la filosofía

Douglas Kellner¹

El término *Escuela de Frankfurt* se refiere al trabajo de los miembros del *Institut für Sozialforschung* –Instituto de Investigación Social– que se estableció en Frankfurt, Alemania, en 1923 como el primer centro de investigación de orientación marxista afiliado a una importante universidad alemana. Bajo su director, Carl Grünberg, el trabajo del Instituto en la década de 1920 tendió a ser empírico, histórico y orientado hacia los problemas del movimiento obrero europeo².

Bajo la dirección de Max Horkheimer –entre 1930 y 1972–, muchos teóricos talentosos se reunieron en el Instituto, incluidos Erich Fromm, Franz Neumann, Herbert Marcuse y Th. W. Adorno. En ese momento, el Instituto buscó desarrollar una teoría social interdisciplinaria que pudiera servir como instrumento de transformación social. El trabajo de esta época fue una síntesis de filosofía y teoría social, combinando sociología, psicología, estudios culturales y economía política. Tres de los miembros del círculo íntimo de la Escuela de Frankfurt eran filósofos.

La década de 1930: del fascismo a la teoría crítica de la sociedad

El primer gran proyecto del Instituto en el período de Horkheimer fue un estudio sistemático sobre la autoridad: una investigación sobre las personas

¹ Este texto se publicó con el título “Frankfurt School and Philosophy” en: Boundas, C. V. (Ed.). *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*. Edinburgh University Press, 2007, pp. 444-456 (N. de los T.)

² Sobre la Escuela de Frankfurt, véanse los libros editados por Arato y Gebhardt (1978), Bronner y Kellner (1989), y los estudios críticos de Martin Jay (1973), Douglas Kellner (1989) y Rolf Wiggerhaus (1994).

que se sometieron a la autoridad irracional en los regímenes autoritarios. Esto culminó en una obra de dos volúmenes, *Estudios sobre autoridad y familia* de 1936, y una serie de estudios sobre el fascismo. La mayoría de los miembros eran tanto judíos como marxistas radicales y se vieron obligados a huir de Alemania después del ascenso de Hitler al poder. La mayoría emigró a los Estados Unidos y el Instituto se afilió a la Universidad de Columbia desde 1931 hasta 1949, cuando regresó a Frankfurt.

Los teóricos del Instituto desafiaron los límites académicos tradicionales entre una esfera de la realidad social y otra. Para Horkheimer y sus colegas, dividir la realidad social en esferas de investigación especializadas reproduce la división del trabajo típica de las sociedades modernas contemporáneas, al tiempo que intensifica las tendencias hacia una mayor profesionalización, especialización y fragmentación. También mistifica la realidad social, excluye factores significativos de la discusión y se abstrae de los conflictos, problemas y complejidades sociales, ocluyendo así conexiones fundamentales dentro de la realidad social y excluyendo factores significativos del análisis. Dentro de las disciplinas académicas tradicionales, alguien que analice, digamos, la política o la cultura de una manera especializada, *profesional*, se abstraería de la economía al tratar temas dentro de su disciplina especializada. Para la Escuela de Frankfurt, por el contrario, la economía juega un papel constitutivo en todos los procesos sociales, por lo que sería imposible hablar de política concretamente sin hablar de economía, así como no se puede discutir adecuadamente de economía sin considerar el papel de la política y la cultura en el funcionamiento de la misma.

En particular, los miembros del Instituto subvirtieron el límite establecido entre la filosofía y la teoría social y se esforzaron, no siempre con éxito, por superar la división entre teoría y política. El resultado pretendido era a la vez una filosofía crítica y una teoría social de la época contemporánea que intentaba constantemente conceptualizar y criticar las nuevas condiciones sociales, así como una teoría histórica que, siguiendo a Hegel y Marx, esbozaba los límites entre varias etapas de la historia.

Desde mediados de la década de 1930, el Instituto se refirió a su trabajo como la *teoría crítica de la sociedad*. Durante muchos años, la *teoría crítica* se mantuvo como un código para el marxismo del Instituto y se distinguió por su intento de fundar una teoría social interdisciplinaria radical arraigada en la dialéctica hegeliano-marxista, el materialismo histórico y la crítica de la

economía política y la teoría de la revolución. Los miembros argumentaron que los conceptos de mercancía, dinero, valor, intercambio y fetichismo elaborados por Marx caracterizan no solo la economía capitalista, sino también las relaciones sociales bajo el capitalismo, donde las relaciones humanas y todas las formas de vida se rigen por las relaciones y los valores de la mercancía y el intercambio.

En un artículo de 1937, “Teoría tradicional y teoría crítica”, Horkheimer (1972) hizo una contribución fundamental a este tema. Max Horkheimer nació en 1894 en Stuttgart, Alemania, hijo de un rico industrial. Después de recibir su doctorado en filosofía en la Universidad de Frankfurt en 1922 con una disertación sobre Kant supervisada por Hans Cornelius, Horkheimer se unió al Instituto de Investigación Social y se convirtió en su director en 1930. Horkheimer argumentó que la *teoría tradicional* —que incluía la filosofía y la ciencia modernas desde Descartes— tendía a ser demasiado abstracta, objetivista y aislada de la práctica social. La *teoría crítica*, por el contrario, se basó en la teoría social y la economía política —marxista—, llevó a cabo una crítica sistemática de la sociedad existente y se alió con los esfuerzos para producir alternativas al capitalismo y la sociedad burguesa —entonces en su etapa fascista en gran parte de Europa—. Horkheimer escribió que en la teoría crítica:

el contenido consiste en cambiar los conceptos que dominan por completo la economía en sus opuestos: el intercambio justo en una profundización de la injusticia social; una economía libre en la dominación monopólica; el trabajo productivo en el fortalecimiento de las relaciones que inhiben la producción; el mantenimiento de la vida de la sociedad en el empobrecimiento del pueblo (Horkheimer, 1972, p. 247).

El objetivo de la teoría crítica es transformar estas condiciones sociales y proporcionar una teoría del “movimiento histórico del período que ahora se acerca a su fin” (Horkheimer, 1972, p. 247).

La teoría crítica produjo análisis teóricos de la transformación del capitalismo competitivo en capitalismo monopolista y fascismo y esperaba ser parte de un proceso histórico a través del cual el capitalismo sería reemplazado por el socialismo. Horkheimer (1972) afirmó que:

Las categorías que han surgido bajo su influencia critican el presente. Las categorías marxistas de clase, explotación, plusvalía, ganancia, empobrecimiento y colapso son momentos de un todo conceptual cuyo

sentido hay que buscar, no en la reproducción de la sociedad actual, sino en su transformación hacia una sociedad correcta (p. 218).

Vio a la teoría crítica, por lo tanto, como motivada por un interés en la emancipación y como una filosofía de la práctica social comprometida en *la lucha por el futuro*. La teoría crítica debe permanecer fiel a la “idea de una sociedad futura como la comunidad de seres humanos libres, en la medida en que tal sociedad sea posible, dados los medios técnicos actuales” (Horkheimer, 1972, p. 230).

En una serie de estudios realizados en la década de 1930, el Instituto de Investigación Social desarrolló teorías sobre el capitalismo monopolista, el nuevo Estado industrial, el papel de la tecnología y las corporaciones gigantes en el capitalismo monopolista, los roles clave de la cultura y la comunicación de masas en la reproducción de las sociedades contemporáneas, y el declive de la democracia y del individuo. Basándose en la dialéctica hegeliana, la teoría marxista, Nietzsche, Freud, Max Weber y otras tendencias del pensamiento contemporáneo, la teoría crítica articuló tesis que ocuparían el centro de la teoría social durante las próximas décadas. Rara vez, si alguna vez ocurrió, un grupo tan talentoso de intelectuales interdisciplinarios se reunió bajo los auspicios de un Instituto. Se las arreglaron para mantener viva la filosofía radical y la teoría social durante una era histórica difícil y proporcionaron aspectos de una teoría neomarxista de la realidad social cambiada y la nueva situación histórica en la transición del capitalismo competitivo al capitalismo monopolista.

Durante la década de 1930, los ensayos filosóficos de Horkheimer intentaron validar los ideales progresistas de razón, democracia y justicia, moralidad, al mismo tiempo que criticaban los ataques a estos ideales en la era contemporánea y, en particular, desarrollaban perspectivas críticas sobre el fascismo alemán y su ideología.

El primer ensayo de Horkheimer para el Instituto, “¿Un nuevo concepto de ideología?”, es una crítica del aclamado libro *Ideología y utopía* de Karl Mannheim. Horkheimer interpretó la obra de Mannheim como el último intento de incorporar elementos de Marx a una filosofía idealista del espíritu. Se refiere al intento de Mannheim de transformar la teoría de la ideología de un *armamento de un partido* a un instrumento sociológico no partidista a través de una *sociología del conocimiento* que demostraría la naturaleza partidista, contextual y existencialmente determinada de toda cognición, pensamiento y teoría. El resultado de este movimiento sería la extensión del

concepto de ideología y su alcance a todas las teorías, en lugar de solo a aquellas que se toman para enmascarar los intereses de la clase dominante.

En oposición a Mannheim, Horkheimer argumenta que el proyecto de socavar la metafísica era precisamente la tarea de la teoría de la ideología de Marx y expresa su creencia de que Mannheim vicia esta teoría al introducir de contrabando categorías metafísicas en ella. A lo largo de la década de 1930, Horkheimer y sus colegas atacaron los supuestos metafísicos de los modos de pensamiento dominantes y aplicaron consistentemente la noción marxista de crítica de la ideología a las teorías dominantes en las tradiciones filosóficas clásica y contemporánea. El componente filosófico del trabajo del Instituto incluía el desarrollo de una práctica sostenida de crítica de la ideología que implicaba la confrontación teórica y la crítica de las tendencias ideológicas dominantes de la época. Así, la *crítica* fue entendida inicialmente por el Instituto como un método para atacar las distorsiones cognitivas producidas por la ideología; más tarde, adquiriría otras connotaciones. Varios miembros del Instituto llevaron a cabo críticas ideológicas del idealismo, el positivismo, el existencialismo, la filosofía de la vida y la ideología emergente del fascismo, así como de las tendencias ideológicas dominantes en disciplinas como la metafísica y la ética.

Contra todos los modos de pensamiento idealistas, los teóricos del Instituto defendieron el materialismo. Rechazando tanto el materialismo metafísico mecanicista ya criticado por Marx y Engels en *La Sagrada Familia* en 1845 como las formas positivistas actuales de materialismo, Horkheimer y sus colegas definieron los objetos de la teoría materialista en términos de condiciones materiales, necesidades humanas y luchas sociales contra la opresión. El materialismo no significaba para el Instituto una doctrina metafísica específica, sino toda una serie de ideas y actitudes prácticas, que tomaban diferentes formas en diferentes contextos.

En “Materialismo y metafísica” Horkheimer (1972) critica el materialismo metafísico por intentar capturar la totalidad del ser en un sistema filosófico universal, haciendo así evidente su hostilidad hacia los sistemas metafísicos, el absolutismo y las teorías fundacionalistas que intentan proporcionar una base para el conocimiento. Luego argumenta que los puntos de vista específicos sostenidos por los materialistas no deberían estar dictados por tesis metafísicas inmutables, sino más bien por las “tareas que en un período dado deben ser dominadas con la ayuda de la teoría”. La crítica, por ejemplo, de un dogma religioso puede, en un momento y lugar particular,

desempeñar un papel decisivo, mientras que en otras circunstancias tal crítica puede ser irrelevante (Horkheimer, 1972, pp. 20-21).

En el mismo ensayo, Horkheimer afirma que los puntos de vista idealistas generalmente apuntan a la justificación y son promovidos por los ideólogos de la clase dominante en aras de la afirmación de los intereses de la clase dominante; las teorías materialistas, por otro lado, apuntan a una explicación basada en condiciones materiales, clases y situaciones históricas específicas (Horkheimer, 1972, pp. 22ss). Rechaza las tesis metafísicas relativas a la identidad del pensamiento y el ser, el conocimiento y lo conocido y argumenta que existe “una tensión irreductible entre el concepto y el ser” (Horkheimer, 1972, p. 27); propone además una concepción posmetafísica del materialismo. Los conceptos no son instrumentos de conocimiento absoluto, sino instrumentos para lograr ciertos objetivos que deben ser constantemente desarrollados y modificados con la experiencia. Rechaza, en consecuencia, las formas de realismo epistemológico sostenidas por muchos materialistas positivistas que sostienen que el pensamiento correcto es como un espejo o refleja el objeto del pensamiento. El Instituto enfatizó la naturaleza histórica de ambas teorías y su objeto de estudio: “la actividad teórica de los humanos, como la práctica, no es el conocimiento independiente de un objeto fijo, sino un producto de la realidad en constante cambio” (Horkheimer, 1972, p. 29). A medida que cambian las condiciones históricas, los conceptos y las teorías también deben cambiar.

Horkheimer también critica las teorías que operan con un modelo sujeto/objeto y distinguen rígidamente a los dos, argumentando que:

la relación sujeto-objeto no se describe con precisión mediante la imagen de dos realidades fijas que son conceptualmente completamente transparentes y se mueven una hacia la otra. Más bien, en lo que llamamos objetivo, están en juego factores subjetivos; y en lo que llamamos subjetivo, los factores objetivos están en el trabajo (Horkheimer, 1972, p. 29).

Opta por el materialismo dialéctico, haciendo así que las condiciones objetivas sean constitutivas del sujeto, y el sujeto constitutivo de las condiciones objetivas –materiales, históricas–. Un proceso dialéctico, escribe, se caracteriza negativamente por el hecho de que no debe concebirse como el resultado de factores individuales inmutables. Dicho de manera positiva, sus elementos cambian continuamente en relación unos con otros dentro del proceso, de modo que ni siquiera se distinguen radicalmente unos de otros. El desarrollo del carácter humano, por ejemplo, está condicionado

tanto por la situación económica como por las facultades individuales de la persona en cuestión. “Pero estos dos elementos se determinan de forma mutua continuamente, de modo que en ese desarrollo total ninguno de ellos debe presentarse como un factor efectivo sin dar al otro su papel correspondiente” (Horkheimer, 1972, p. 28).

Horkheimer cree que las teorías materialistas —es decir, marxistas— se ocupan principalmente del sufrimiento humano y de transformar las condiciones materiales responsables de este sufrimiento en condiciones que puedan generar una sociedad más racional y una forma de existencia más humana. Este análisis asume que “la miseria de nuestro propio tiempo está conectada con la estructura de la sociedad; por lo tanto, la teoría social forma el contenido principal del materialismo contemporáneo” (Horkheimer, 1972, p. 24). En particular:

El papel histórico fundamental de las relaciones económicas es característico de la posición materialista... La comprensión del presente se vuelve más idealista cuanto más evita las causas económicas de la necesidad material y busca una elaboración psicológicamente ingenua de los llamados *elementos básicos de la existencia humana* (Horkheimer, 1972, pp. 25-26).

Para el Instituto, la filosofía sin investigación científica empírica es vacía, así como la ciencia sin filosofía es ciega. A mediados de la década de 1930, la unificación de la ciencia y la filosofía de Horkheimer implica una interpenetración y mediación dialéctica de la ciencia y la filosofía, sin permitir que una domine a la otra. Rechaza tanto la metafísica como los conceptos positivistas de la ciencia que profesan “el dogma de la invariabilidad de las leyes naturales” (Horkheimer, 1972, p. 36). Las teorías positivistas dominantes de la ciencia son *ahistóricas*, aunque “el materialismo tiene en común con el positivismo que reconoce como real solo lo que se da en la experiencia sensorial y lo ha hecho desde sus comienzos” (Horkheimer, 1972, p. 42). La experiencia sensorial, sin embargo, está mediada por conceptos y tanto la percepción sensorial como la cognición están sujetas a condiciones sociales y cambios históricos. Horkheimer y sus colegas, por lo tanto, suscriben una teoría materialista no trascendental del conocimiento que reconoce, con Kant y los idealistas, que las formas de cognición y las teorías determinan nuestra experiencia del mundo externo, mientras que las condiciones materiales objetivas, a su vez, condicionan las formas de pensamiento y conocimiento. Los resultados de la teoría social materialista son, por lo tanto, siempre provisionales, contextuales y sujetos a revisión.

En “El último ataque a la metafísica”, Horkheimer (1972) articuló su crítica de la metafísica y la ciencia positivista, desarrollando al mismo tiempo su concepto materialista de la teoría social. La metafísica fue criticada ahora por sus intentos de captar intuitivamente la totalidad del ser, con Horkheimer desafiando agudamente sus “meras opiniones, declaraciones improbables y falacias absolutas” (Horkheimer, 1972, pp. 134ss), junto con sus intentos de proporcionar consuelo y compensación ilusorios (Horkheimer, 1972, p. 137). En contraste, la ciencia se presenta como “un cuerpo de conocimiento que una sociedad dada ha ensamblado en su lucha con la naturaleza” (Horkheimer, 1972, p. 133). Horkheimer, sin embargo, critica la afirmación – positivista – de que la ciencia proporciona “la única forma posible de conocimiento” (Horkheimer, 1972, pp. 136ss) y defiende en cambio el pensamiento *crítico dialéctico* para hacer conexiones entre los diversos ámbitos de la realidad social y para contextualizar los *hechos* de la ciencia “como segmentos del proceso de vida de la sociedad” (Horkheimer, 1972, pp. 145, 159).

Al atacar el fetichismo de los hechos aislados e inmediatos del positivismo, “el pensamiento dialéctico integra los constituyentes empíricos en estructuras de experiencia relevantes no solo para los fines limitados a los que sirve la ciencia, sino también para los intereses históricos con los que está conectado el pensamiento dialéctico” (Horkheimer, 1972, p. 162). La teoría social dialéctica afirma la importancia de los valores, rechaza las nociones de una ciencia libre de valores y critica la sociedad desde el punto de vista de los valores específicos que la teoría considera dignos de defensa. La teoría social dialéctica equivale así a una síntesis de la teoría social, la moralidad y la política.

Herbert Marcuse y la teoría crítica

Durante la década de 1930 y principios de la de 1940, Herbert Marcuse fue el principal filósofo del grupo. Nacido en Berlín en 1898 en el seno de una familia judía alemana de clase alta, Marcuse sirvió en el ejército alemán en la Primera Guerra Mundial y luego fue a Friburgo para realizar estudios de filosofía y literatura. Después de recibir su doctorado en 1922 con una disertación sobre *La novela de artista alemana*, regresó a Berlín y siguió una breve carrera como librero. Al regresar a Friburgo en 1928, estudió filosofía con Martin Heidegger, uno de los pensadores más influyentes de Alemania en ese momento, y elaboró una de las primeras síntesis de la fenomenología, el existencialismo y el marxismo.

Marcuse argumentó que el pensamiento marxista oficial había degenerado en una ortodoxia rígida y requería una referencia a la experiencia *fenomenológica* concreta para ser revivido. Además, criticó al marxismo por haber descuidado cuestiones relativas al problema del individuo y a lo largo de su vida trató de mantener un equilibrio entre la liberación individual y el bienestar y la transformación social. En este contexto, fue uno de los primeros en reconocer la importancia de los escritos del primer Marx para la reconstrucción del marxismo y en 1933 publicó una importante reseña de los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx de 1844. Además, su estudio de la *Ontología de Hegel. Teoría de la historicidad* de 1932 contribuyó al renacimiento de Hegel que estaba teniendo lugar entonces en Europa.

En 1933, Marcuse se unió al Instituto de Investigación Social en Frankfurt y pronto se involucró profundamente en sus proyectos interdisciplinarios. En el proceso de examinar los conceptos de esencia, felicidad, libertad y, especialmente, razón crítica —la categoría central del pensamiento y la crítica filosófica—, les proporcionó una base materialista, mostrando cómo estos conceptos son relevantes para vidas humanas concretas.

La preocupación por la razón crítica y las modalidades hegeliana y marxista del pensamiento dialéctico es evidente en *Razón y revolución* de 1941, la primera obra importante de Marcuse en inglés. En este texto, rastrea el surgimiento de la teoría social moderna a través de Hegel, Marx y el positivismo. Marcuse afirma que Hegel instituyó un método de crítica racional que movilizó el *poder del pensamiento negativo* para la crítica de las formas irracionales de la vida social. La estrecha conexión entre Hegel y Marx y la discusión de las formas en que Marx desarrolló y concretó la dialéctica de Hegel son los puntos focales de la interpretación de Marcuse que sigue siendo hasta el día de hoy uno de los estudios más perspicaces de la relación entre Hegel y Marx y los orígenes de teoría social moderna.

En 1934, Marcuse, judío alemán y también radical, emigró a los Estados Unidos, donde vivió el resto de su vida. El Instituto de Investigación Social obtuvo oficinas y una afiliación académica con la Universidad de Columbia; Marcuse trabajó allí durante la década de 1930 y principios de la de 1940. Su obra *Razón y revolución* también trazó la génesis de las ideas de Hegel, Marx y la teoría social moderna; demostró las similitudes entre Hegel y Marx; e introdujo a los lectores de habla inglesa a la tradición hegeliano-marxista del pensamiento dialéctico.

De la *Dialéctica de la Ilustración* al regreso a Alemania

Theodor W. Adorno, otro miembro importante del Instituto, nació en Frankfurt, Alemania en 1903, en el seno de una familia burguesa de clase alta. Hijo de padre judío alemán y madre católica italiana, Adorno estudió filosofía, psicología y musicología en la Universidad de Frankfurt, donde recibió su doctorado en 1924. También se dedicó a la formación musical profesional, estudiando piano y composición con el compositor modernista Alban Berg. Durante la década de 1920 y principios de la de 1930, Adorno editó una revista musical, *Anbruch*, y continuó sus estudios de filosofía. Completó su *Habilitationschrift* sobre Kierkegaard en 1931 y comenzó a enseñar en la Universidad de Frankfurt. Allí se asoció al Instituto de Investigación Social y trabajó para él el resto de su vida.

Trabajando en colaboración, Adorno y Horkheimer escribieron un importante texto de teoría crítica, *Dialéctica de la Ilustración* (1972). El libro esbozaba una visión de la historia desde los griegos hasta la actualidad que mostraba cómo la razón y la Ilustración se convirtieron en sus opuestos, pasando de que prometieron ser instrumentos de verdad y liberación a herramientas de dominación. Bajo la presión de los sistemas de dominación, la razón se vuelve instrumental, reduciendo los seres humanos a cosas y objetos y a la naturaleza a números. Si bien tales modos de abstracción permiten que la ciencia y la tecnología se desarrollen rápidamente, también producen cosificación y dominación, que culminan en los campos de concentración y la instrumentalización de la muerte. La razón se vuelve instrumental; la ciencia y la tecnología crean horribles herramientas de destrucción y muerte; la cultura se mercantiliza en artículos de una industria cultural producida en masa; y la democracia termina en fascismo, con masas que eligen gobernantes despóticos y demagógicos. Además, los individuos están reprimiendo sus propios cuerpos y renunciando a sus propios deseos permitiéndose ser instrumentos de trabajo alienado y de guerra.

En sus críticas a la Ilustración, el cientificismo y el racionalismo, así como a los sistemas de dominación social, Adorno y Horkheimer vincularon al marxismo dentro de la *dialéctica de la Ilustración*, ya que este también afirmó la primacía del trabajo, instrumentalizó la razón en su celebración de la *producción socialista*, y participó en la dominación occidental de la naturaleza.

En *Minima moralia* y otros ensayos de la época, Adorno continuó los estudios del Instituto sobre la estabilización del capitalismo y la integración de la clase obrera como fuerza conservadora en el sistema capitalista. En este

contexto, Adorno solo vio la posibilidad de una revuelta individual. Temiendo el resurgimiento del autoritarismo en los Estados Unidos, trabajó junto con un grupo de investigadores de Berkeley en un estudio colectivo innovador sobre *La personalidad autoritaria* en 1950. El proyecto encarnó el deseo del Instituto de fusionar la construcción teórica con la investigación empírica y produjo el perfil de un inquietante potencial autoritario en los Estados Unidos.

Después de la Segunda Guerra Mundial, Adorno, Horkheimer y Pollock regresaron a Frankfurt para restablecer el Instituto en Alemania, mientras que Löwenthal, Marcuse y otros permanecieron en Estados Unidos. En Alemania, Adorno, Horkheimer y sus asociados participaron en frecuentes debates metodológicos y sustantivos con otros teóricos, sobre todo en *la disputa del positivismo*, criticando los enfoques empíricos y cuantitativos de la teoría social y defendiendo su propio tipo de pensamiento más especulativo y crítico. Durante este período, el grupo en torno a Adorno y Horkheimer se volvió cada vez más hostil hacia el marxismo ortodoxo y, como resultado, atrajeron las críticas de los *marxistas-leninistas* y los *marxistas científicos* por su supuesta renuncia a las perspectivas marxistas revolucionarias y científicas.

Eclipse de la razón (1974) de Horkheimer representa una versión popularizada de *Dialéctica de la Ilustración* para una audiencia de habla inglesa y *Crítica de la razón instrumental* (1991) reúne los ensayos clave de Horkheimer desde el final de la Segunda Guerra Mundial. De hecho, Horkheimer se volvió cada vez más pesimista y combinó el estoicismo de Schopenhauer con una búsqueda de lo *totalmente otro*, un deseo religioso de trascendencia que se deslizó en su filosofía materialista en sus últimos años.

Adorno continuó su trabajo en sociología y cultura alemana, pero cada vez más crítico con el comunismo y escéptico del marxismo, se centró en la crítica cultural y los estudios de filosofía y estética durante su última década. Profundamente conmocionado por el Holocausto, la crítica de Adorno se volvió cada vez más negativa y opositora: se hizo cada vez más conocido como un defensor del arte vanguardista modernista que vio como el arma más poderosa de liberación. Aunque siguió a Lukács y otros teóricos marxistas en su enfoque sociológico e ideológico de la cultura, rompió con la estética normativa marxista estándar que defendía el arte realista a la Lukács o el modernismo político a la Brecht. Adorno, por el contrario, defendió el modernismo de vanguardia, que creía que llevaba a cabo la negación más extrema posible de la sociedad y la cultura existentes.

El último trabajo importante publicado de Adorno durante su vida, *Dialéctica negativa* publicado en 1966, fue profundamente filosófico, aunque muchos de sus ensayos no dejaron de dirigirse hacia los temas políticos del momento y de elaborar la politización de la crítica cultural que él había ayudado a inaugurar en la década de 1930.

Muchos de sus alumnos participaron activamente en el movimiento estudiantil alemán en la década de 1960; Adorno, sin embargo, fue muy crítico con el movimiento e incluso llamó a la policía durante una ocupación estudiantil del Instituto durante una protesta contra la guerra. Su alejamiento del movimiento estudiantil y las duras críticas que recibió de los activistas estudiantiles lo hirieron profundamente y murió repentinamente de un infarto en 1969 con su *magnum opus*, *Teoría estética*, aún inédita —se publicaría póstumamente, en 1970—.

El hombre unidimensional de Marcuse

Mientras que Adorno y Horkheimer se volvieron cada vez más conservadores y criticaron el movimiento estudiantil de la década de 1960, Herbert Marcuse inspiró y adoptó algunos de sus elementos más radicales. *El hombre unidimensional* fue uno de los libros más importantes de la década de 1960. Publicado por primera vez en 1964, fue inmediatamente reconocido como un importante diagnóstico crítico de la época y pronto fue asumido por la emergente Nueva Izquierda como una acusación condenatoria de las sociedades occidentales contemporáneas, ya fueran capitalistas o comunistas. Concebido y escrito en la década de 1950 y principios de la de 1960, el libro refleja la asfixiante conformidad de la época y ofrece una poderosa crítica de los nuevos modos de dominación y control social. Sin embargo, también expresa las esperanzas de un filósofo radical de que la libertad y la felicidad humanas todavía son posibles, más allá del pensamiento y el comportamiento unidimensionales prevalecientes. Aferrándose a la visión de la liberación articulada en su libro anterior, *Eros y civilización*, Marcuse insta a que lo que es debe compararse constantemente con lo que podría ser: la posibilidad de un modo de existencia más libre y feliz.

El hombre unidimensional contiene una teoría de la *sociedad industrial avanzada* que describe cómo los cambios en la producción, el consumo, la cultura y el pensamiento han generado un estado avanzado de conformidad en el que la producción de necesidades y aspiraciones por parte del aparato predominante integra a los individuos en el sistema establecido. Marcuse

describe lo que se ha llegado a conocer como la *sociedad tecnológica* en la que la tecnología reestructura el trabajo y el ocio, influyendo en la vida en su totalidad, desde la organización del trabajo hasta los modos de pensamiento y, por lo tanto, amenaza la libertad y la individualidad humanas en una sociedad totalmente administrada.

Marcuse pensó que la filosofía dialéctica podría promover el pensamiento crítico y *El hombre unidimensional* es quizás el intento más sostenido de Marcuse de presentar y desarrollar las categorías de la filosofía dialéctica desarrollada por Hegel y Marx, al tiempo que critica los modos de la filosofía moderna, incluidos –dominantes en ese momento– los de la filosofía analítica. El pensamiento dialéctico requiere, según Marcuse, la capacidad de abstraer y desconectar la percepción y el pensamiento de uno de sus formas existentes. El pensamiento acrítico extrae sus creencias, normas y valores del pensamiento y las prácticas sociales prevalecientes, mientras que el pensamiento crítico busca modos alternativos de pensamiento y comportamiento, que luego toma como punto de vista para la crítica. El *pensamiento negativo* niega formas existentes de pensamiento y realidad desde el punto de vista de posibilidades superiores, y esto presupone la distinción entre existencia y esencia, hecho y potencialidad, o apariencia y realidad. Aprender las potencialidades de la libertad y la felicidad humanas haría posible la negación de aquellas condiciones que mantienen a los individuos en servidumbre, inhibiendo su pleno desarrollo y realización. Por lo tanto, el pensamiento dialéctico postula un reino diferente de ideas, imágenes e imaginación que sirve como lugar de crítica y guía para la transformación social. El lugar de estas potencialidades y normas críticas es la gran filosofía y el arte.

En el análisis de Marcuse, el *hombre unidimensional* ha perdido su individualidad, su libertad y la capacidad de disentir y controlar su propio destino. El espacio privado está siendo cercenado por una sociedad que moldea aspiraciones, esperanzas, miedos y valores, y manipula necesidades vitales. El hombre unidimensional no conoce sus verdaderas necesidades porque sus necesidades son administradas, superpuestas y heterónomas; Marcuse vuelve, por tanto, a la postura de un individualista radical profundamente perturbado por la decadencia de la auténtica individualidad. Ve a la sociedad unidimensional y al hombre unidimensional como el resultado de un largo desarrollo histórico que ha llevado a una continua erosión de la individualidad.

De hecho, Marcuse está reelaborando aquí el tema hegeliano-marxista de la reificación y la alienación, por el cual el sujeto pierde su poder de comprender y transformar la subjetividad a medida que se vuelve dominada por poderes y objetos extraños. Para Marcuse, un ser humano se distingue por las características de una subjetividad libre y creativa. Alienado de sus poderes de ser-un-sí-mismo, el hombre unidimensional se convierte en un objeto de administración y conformidad.

Habermas y la segunda generación

Es engañoso pensar en los teóricos críticos durante el período de posguerra como miembros de una Escuela de Frankfurt monolítica. Mientras que hubo un sentido de propósito compartido y un trabajo colectivo sobre la teoría social interdisciplinaria desde 1930 hasta principios de la década de 1940, los teóricos críticos, después de la guerra, divergieron con frecuencia, y durante las décadas de 1950 y 1960 el término *Escuela de Frankfurt* se puede aplicar solo a el trabajo del Instituto en Alemania.

Durante la década de 1950, Jürgen Habermas se hizo conocido como uno de los estudiantes más distinguidos de Adorno y Horkheimer y llevó su trabajo en muchas direcciones nuevas. Estudió las formas en que surgió una nueva esfera pública durante la época de la Ilustración, las revoluciones estadounidense y francesa y cómo promovió la discusión y el debate político. Su estudio se colocó en el contexto del propio análisis del Instituto sobre la transición del capitalismo liberal de mercado del siglo XIX al capitalismo de Estado y monopolista del siglo XX. Su enfoque en la democratización se vinculó con el énfasis en la participación política como el núcleo de la sociedad democrática y un elemento esencial en el autodesarrollo individual. Su estudio *Historia y crítica de la opinión pública* fue publicado en 1962 y contrastaba varias formas de una esfera pública burguesa activa y participativa en la era heroica de la democracia liberal con las formas privatizadas de la política del espectador en una sociedad industrial burocrática en la que los medios y las élites controlan la esfera pública. Por esta razón, las grandes organizaciones económicas y gubernamentales se apoderaron de la esfera pública, mientras que los ciudadanos se contentaron con ser principalmente consumidores de bienes, servicios, administración política y espectáculo.

Generalizando a partir de los desarrollos en Gran Bretaña, Francia y Alemania a fines del siglo XVIII y XIX, Habermas primero esbozó un modelo de lo que llamó la *esfera pública burguesa* y luego analizó su degeneración en

el siglo XX. La función de la esfera pública burguesa, que comenzó a aparecer alrededor de 1700 en la interpretación de Habermas, era la de mediar entre las preocupaciones privadas de los individuos en su vida familiar, económica y social, y las exigencias de la vida social y pública. Esto implicó la mediación en la contradicción entre *bourgeois* y *citoyen* — términos desarrollados por Hegel y el primer Marx —, y la superación de intereses y opiniones privadas en aras de descubrir intereses comunes y consenso. La esfera pública se componía de órganos de información y debate político, como periódicos y revistas, pero también de instituciones de discusión política, como parlamentos, clubes políticos, salones literarios, asambleas públicas, pubs y cafés, salas de reunión y otros espacios públicos en los que se socializaba y se producía una discusión política. Por primera vez en la historia, los individuos y los grupos podían dar forma a la opinión pública, dando expresión directa a sus necesidades e intereses e influyendo en la práctica política. La esfera pública burguesa hizo posible la formación de un ámbito de opinión pública que se oponía al poder estatal y a los poderosos intereses que venían configurando la sociedad burguesa. La noción de esfera pública de Habermas se refiere a un espacio de instituciones y prácticas entre los intereses privados de la vida cotidiana en la sociedad civil y el ámbito del poder estatal. La esfera pública media entre los dominios de la familia, el lugar de trabajo, donde prevalecen los intereses privados, y el Estado, que a menudo ejerce formas arbitrarias de poder y dominación.

La esfera pública hace posible una discusión abierta de todos los temas de interés general, con la argumentación discursiva empleada para determinar los intereses generales y el bien público. Presupone, por tanto, la libertad de expresión y reunión, la libertad de prensa y el derecho a participar libremente en el debate político y la toma de decisiones. Después de las revoluciones democráticas, sugirió Habermas, la esfera pública burguesa se institucionalizó en ordenamientos constitucionales que garantizaban una amplia gama de derechos políticos y establecían un sistema judicial destinado a mediar reclamos entre varios individuos o grupos, o entre individuos, grupos y el Estado.

Habermas percibió un proceso de *refeudalización* de la esfera pública a partir de finales del siglo XIX. La transformación ocurre cuando los intereses privados asumen funciones políticas directas, cuando poderosas corporaciones llegan a controlar y manipular los medios y el Estado. Simultáneamente, el Estado comienza a jugar un papel más fundamental en el ámbito privado y en la vida cotidiana, erosionando como resultado la

diferencia entre Estado y sociedad civil y entre la esfera pública y privada. A medida que decae la esfera pública, los ciudadanos se convierten en consumidores, dedicándose más al consumo pasivo y las preocupaciones privadas que a cuestiones de bien común y participación democrática.

Mientras que en la esfera pública burguesa, según el análisis de Habermas, la opinión pública se forma a través del debate político y el consenso, en la esfera pública degradada del capitalismo del estado de bienestar, la opinión pública es administrada por élites políticas, económicas y mediáticas. El consenso racional entre individuos y grupos ya no es la norma que lucha por la articulación de bienes comunes. Más bien, es la lucha entre grupos para promover sus propios intereses privados lo que caracteriza el escenario de la política contemporánea.

Esta transformación histórica –de la esfera pública liberal al *capitalismo del estado de bienestar y la democracia de masas*– se basa en el análisis de Horkheimer y Adorno de la industria cultural en la que las corporaciones gigantes se apoderan de la esfera pública y la transforman de una esfera de debate racional en una de consumo manipulativo y pasivo. En esta transformación, la *opinión pública* pasa del consenso racional que surge del debate, la discusión y la reflexión a la opinión fabricada de encuestas o expertos de los medios. “La publicidad pierde su función crítica a favor de una exhibición escenificada; incluso los argumentos se transmutan en símbolos a los que tampoco se puede responder argumentando sino identificándose con ellos” (Habermas, 1989, p. 206). La función de los medios se ha transformado desde facilitar el discurso racional y el debate dentro de la esfera pública a dar forma, construir y limitar el discurso público a aquellos temas validados y aprobados por las corporaciones de medios. Así, la interconexión entre una esfera de debate público y participación individual se ha fracturado y transmutado en un ámbito de información y espectáculo político, en el que los ciudadanos-consumidores ingieren y absorben pasivamente entretenimiento e información. En palabras de Habermas (1989):

en la medida en que los medios de comunicación de hoy en día eliminan las cáscaras literarias del tipo de autointerpretación burguesa y las utilizan como formas comercializables para los servicios públicos proporcionados en una cultura de consumidores, el significado original se invierte (p. 171).

Habermas ofreció propuestas tentativas para la revitalización de la esfera pública poniendo “en marcha un proceso *crítico* de comunicación pública a

través de las mismas organizaciones que la mediatizan” (Habermas, 1989, p. 232). Concluyó con la sugerencia de que “una publicidad crítica que cobra vida dentro de las esferas públicas intraorganizacionales” (Habermas, 1989, p. 232) podría conducir a la democratización de las principales instituciones de la sociedad civil; lo cierto es que no aportó ejemplos concretos, ni propuso ninguna estrategia, ni esbozó los rasgos de una esfera pública opositora o post-burguesa.

Al igual que Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, Habermas había producido un relato de cómo la esfera pública burguesa se convirtió en su opuesto. Reconociendo que usar una forma anterior de organización social para criticar su posterior deformación era bastante nostálgico, Habermas llamó a una renovada democratización de las instituciones y espacios públicos al final de *Historia y crítica de la opinión pública* (Habermas, 1989, 248ss), pero esto fue simplemente una exhortación moral sin una base institucional discernible o movimientos sociales para realizar este llamado.

Con el fin de descubrir un nuevo punto de vista para la crítica, proporcionar nuevos fundamentos filosóficos para la teoría crítica y contribuir con una nueva fuerza para la democratización, Habermas se dirigió en la década de 1970 a los dominios del lenguaje y la comunicación. Su argumento ahora era que el lenguaje mismo contiene normas que permiten la crítica de la dominación y la opresión y proporciona un instrumento para fundamentar y promover la democratización. En la capacidad de comprender el discurso de otro, de someterse a la fuerza de un mejor argumento y de llegar a un consenso, Habermas ubica una racionalidad inherente a lo que vino a llamar *acción comunicativa* (1983-1987) que podría generar normas capaces de criticar las distorsiones de la comunicación en procesos de dominación y manipulación y cultivando un proceso de formación de voluntad discursiva racional. Al desarrollar lo que él llamó una *situación de habla ideal*, Habermas ofrece bases casi trascendentales para la crítica social y un modelo para la comunicación e interacción social democrática.

De esta manera, Habermas intentó establecer la teoría crítica sobre una base teórica más sólida y superar el callejón sin salida en el que, en su opinión, la Escuela de Frankfurt había quedado atrapada. Durante las últimas décadas, Habermas ha argumentado que el lenguaje y la comunicación son una característica central del mundo de la vida humana,

uno que pueda resistir los imperativos sistémicos del dinero y el poder que socavan las estructuras comunicativas. Este proyecto ha generado una gran cantidad de discusiones teóricas y ha proporcionado bases normativas para la crítica social y la democratización.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1973). *Negative Dialectics*. Routledge and Kegan Paul.
- Adorno, Th. W. (1984). *Aesthetic Theory*. Routledge Kegan Paul.
- Arato, A. & Gebhardt, E. (Eds.). (1982). *The Frankfurt School Reader*. Continuum.
- Bronner, S. & Kellner, D. (Eds.). (1989). *Politics, Culture and Society: A Critical Theory Reader*. Routledge.
- Habermas, J. (1983-1987). *Theory of Communicative Action, 2 vols.* Beacon Press.
- Habermas, J. (1989). *Structural Transformation of the Public Sphere*. MIT Press.
- Horkheimer, M. (1972). *Critical Theory*. Herder and Herder.
- Horkheimer, M. (1974). *Eclipse of Reason*. Seabury.
- Horkheimer, M. (1991). *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Fischer Taschenbuch Verlag.
- Jay, M. (1973). *The Dialectical Imagination*. Little Brown.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. University of California Press.
- Kellner, D. (1989). *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Johns Hopkins University Press/Polity Press.
- Marcuse, H. (1955). *Eros and Civilization*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1960). *Reason and Revolution*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man*. Beacon Press.
- Wiggershaus, R. (1994). *The Frankfurt School*. Polity Press.

El concepto de autonomía en la historia de la Escuela de Frankfurt

Brian O'Connor¹

Un interés en el significado y la actualidad de la autonomía es fundamental para el trabajo de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. A lo largo de su historia, desde la década de 1930 hasta el presente, los miembros de la Escuela de Frankfurt han interpretado la autonomía de diversas formas, y a veces simultáneamente, como un engaño ideológico, como una posibilidad perdida, como algo deseable pero utópico y como el objetivo realizable de la teoría social emancipadora. La compleja variedad de formas en que estas caracterizaciones han sido reelaboradas, revisadas y abandonadas han contribuido más que cualquier otra cosa al desarrollo de la teoría de la Escuela de Frankfurt. Ese desarrollo ha visto a la autonomía pasar de una posición de significado ambivalente a una en la que ahora tiene un valor totalmente positivo.

Sería parroquial pensar que la llegada a esta visión positiva de la autonomía puede explicarse exclusivamente como un proceso dinámico generado por los mismos pensadores de la Escuela de Frankfurt. La idea de autonomía ha sido desarrollada sustancialmente por otros teóricos, especialmente dentro del feminismo y el liberalismo del siglo XX, cuyos intereses han impactado en la teoría política y social en general. Sin embargo, como veremos, las revisiones dentro de la noción de autonomía de la Escuela

¹ Este texto se publicó con el título "The Concept of Autonomy in the History of the Frankfurt School" en: Becker, K. & Thomson, I. (Eds.). *The Cambridge History of Philosophy, 1945-2015*. Cambridge University Press, 2019, pp. 445-457 (N. de los T.)

de Frankfurt están ostensiblemente motivadas por reacciones a su propio legado conceptual problemático. Este texto describirá esos desarrollos con referencia a los trabajos de los teóricos clave de la Escuela, Max Horkheimer (1895-1973), Herbert Marcuse (1898-1979), Theodor W. Adorno (1903-1969), Jürgen Habermas (1929) y Axel Honneth (1949).

Tesis fundamentales

En la década de 1930, Horkheimer, en su papel como director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, expuso, en una serie de artículos, el alcance y las innovaciones metodológicas que esperaba definirían el carácter de lo que denominó *teoría crítica*. Se resiste a la sospecha marxista ortodoxa de los estilos filosóficos y especulativos de interpretación social. Se propone un nuevo enfoque, influido por la concepción hegeliana de la historia y la sociedad de Marx –en la que los fenómenos sociales supuestamente aislados se entienden determinados por los intereses fundamentales de la sociedad misma—. Este nuevo enfoque rechaza las teorías basadas en la noción de que los fenómenos sociales son, como lo expresa Horkheimer en “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social” (1931), “proyecciones de la persona autónoma” (Horkheimer, 1993, p. 2). La idea de Kant de “la unidad cerrada del sujeto racional” se identifica como la fuente de este error clave (p. 2). Esta acusación contiene la esencia de las diversas afirmaciones de Horkheimer contra la concepción filosófica de la autonomía en este período.

En primer lugar, para Horkheimer el sujeto autónomo no debe entenderse como un hecho básico. Es, más bien, el producto de las fuerzas sociales. Segundo, dado que este sujeto es producido por esas fuerzas, la autonomía se limita al propósito de reproducir la sociedad. En el ensayo “Sobre el problema de la verdad” (1935), por ejemplo, Horkheimer (1993) observa que debido a que la autonomía “está completamente subordinada al esfuerzo de mantener unido mecánicamente un orden en disolución”, no tiene nada que aportar a la posibilidad de autorrealización individual (p. 178). En tercer lugar, Horkheimer, sin embargo, insinúa que la autonomía en algún sentido no técnico es un bien duradero. No se ofrece ninguna descripción de lo que podría implicar ese tipo de autonomía, ni ninguna explicación de cómo una mejor autonomía podría estar libre de las mismas influencias sociales que la teoría crítica se propone revelar. Pero Horkheimer reconoce efectivamente que la crítica de la sociedad tiene algo que ver con la emancipación que, al

nivel de la experiencia individual, involucra una preocupación por lo que él llama autonomía — en preferencia implícita por la libertad —.

Horkheimer contrasta positivamente la cualidad de la autonomía, nuevamente en un sentido no técnico, con un irracionalismo filosófico de moda. Este irracionalismo exigía algún tipo de sumisión premoderna a la autoridad, una sumisión concebida, perversamente, como la más alta libertad, de hecho, como una especie de supremo ejercicio de autonomía. En “Acerca de la disputa sobre el racionalismo en la filosofía contemporánea” (1934), Horkheimer critica la “glorificación filosófica de la persona consciente del deber, pero simultáneamente autónoma” (Horkheimer, 1993, p. 222). En esta discusión está ansioso por exponer las tendencias de los pensadores conservadores a reducir la libertad a “servicio” y “obediencia” (Horkheimer, 1993, p. 222). Si bien comparte su opinión de que el sujeto burgués es una representación exagerada de la libertad, se aparta de la solución que ofrecen los conservadores porque parece simplemente validar la dependencia, por lo que anula la autonomía de su mismo significado.

El trabajo de Marcuse de este período, como el de Horkheimer, invoca la noción de autonomía para oponerse al irracionalismo de lo que Marcuse interpreta como ideología reaccionaria. En “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado” (1934), Marcuse (1972) afirma que en “la nueva *Weltanschauung* [o visión del mundo], la naturaleza mítica, prehistórica, tiene la función de servir como adversario real de la práctica responsable, autónoma, racional” (p. 6). Sin embargo, a diferencia de Horkheimer, Marcuse está preparado para ofrecer un apoyo calificado al modelo kantiano de la autonomía. Marcuse sugiere que una ruta hacia la libertad del Estado autoritario la ofrece el “existencialismo —aquí de acuerdo con Kant—”, que ha “celebrado la entrega autónoma del deber como la verdadera dignidad del hombre” (Marcuse, 1972, p. 38). El valor central de la autonomía se encuentra en su insistencia en que la libertad implica la *autoautorización* en lugar de la autoridad coercitiva del colectivo (Marcuse, 1962 pp. 38-39). El modelo kantiano, sin embargo, está limitado por su respaldo a la autodeterminación *racional* únicamente. A esta limitación debe oponerse una visión más holística de la experiencia real de la libertad. En “El concepto de esencia” (1936), Marcuse (1972) explica que “cuando se concibe al hombre como libre, solo como un ser racional, dimensiones enteras de la existencia se vuelven *no esenciales*, sin relación con la esencia del hombre” (p. 80). Afirma, de manera controvertida, que entre

los supuestos elementos esenciales de Kant está *ser amo o sirviente* y, por lo tanto, la perspectiva kantiana ignora las condiciones sociales reales dentro de las cuales viven los individuos supuestamente autónomos (Marcuse, 1972, p. 80). De manera más convencional – y este pensamiento se encuentra entre los primeros críticos de Kant con mentalidad romántica – Marcuse sugiere que la autonomía debe incluir una concepción más amplia del individuo “como creador de una vida mejor y más feliz” y no simplemente como un agente racional (Marcuse, 1972, p. 81). Esta línea de pensamiento se amplía en “A propósito de la crítica del hedonismo” (1938), donde Marcuse señala las limitaciones del modelo racionalista para sustentar las posibilidades de la felicidad (Marcuse, 1972). Ese modelo declara que el placer es heterónomo, es decir, no consistente con la libertad racionalmente fundamentada, lo que lleva a una concepción dualizada de los seres humanos, en la que actuamos de acuerdo con la razón interna y, por lo tanto, somos autónomos, o de acuerdo con el placer, y por lo tanto de alguna manera comprometiéndonos con una especie de determinismo impulsado por la naturaleza.

Durante la década de 1930, las políticas persecutorias del régimen nazi obligaron a las principales figuras vinculadas al Instituto de Investigación Social a optar por el exilio. Horkheimer logró reconstituir una versión del Instituto en los Estados Unidos y finalmente regresó a Alemania, junto con Adorno, varios años después del final de la guerra. Los fenómenos del fascismo y el antisemitismo cobraron protagonismo en su agenda de investigación durante esos años de exilio. Sin embargo, no es obvio que las amplias y a menudo originales investigaciones de estas experiencias históricamente apremiantes del exilio hayan afectado radicalmente los conceptos fundamentales de la Escuela en ese momento. De diversas maneras, esos fenómenos de exilio fueron, por el contrario, explicados como el producto directo o indirecto de las influencias debilitantes de la autonomía del capitalismo.

La visión ambivalente de la autonomía vigente desde el inicio de la teoría crítica, aunque evidentemente pesaba más del lado de la crítica que del apoyo, tomó forma sistemática en *Dialéctica de la Ilustración*, la obra monumental de la Escuela de Frankfurt, publicada por primera vez de forma privada en 1944 y luego formalmente en 1947. Sus autores, Horkheimer y Adorno, sostienen que la misma libertad celebrada por la autonomía, la libertad de actuar por uno mismo, es la libertad requerida por la sociedad

burguesa. Al mismo tiempo, es solo a través de esa libertad que ganamos nuestro sentido de libertad. La misma conciencia de libertad dentro de la sociedad es en sí misma un producto de la sociedad. Esta es la *petitio principii* – es decir, la falacia de la petición de principio – de la libertad social: “en la autonomía y unicidad del individuo, se cristalizó la resistencia al poder ciego y represivo del todo irracional. Pero esa resistencia fue históricamente posible solo por la ceguera y la irracionalidad del individuo autónomo y único” (Horkheimer & Adorno, 2002, p. 200). Sin embargo, curiosamente se ofrece poca explicación de la posible resistencia, lo que lleva a los lectores a concluir que la autonomía es un ideal completamente comprometido.

De hecho, la teoría de Max Weber del desencanto de la naturaleza a través de la racionalización instrumental es aplicada por Horkheimer y Adorno a la noción misma de autonomía (Young, 2019). La racionalidad instrumental se interpreta como la característica clave de las sociedades modernas. La autonomía, sostienen Horkheimer y Adorno, también se basa en esa forma de racionalidad. De esta manera, la autonomía se dirige contra nuestras capacidades expresivas y libres y se orienta en cambio hacia una autorregulación socialmente requerida. Por lo tanto, es antagónico a sus fines conscientemente previstos, la libertad, porque es simplemente el ejercicio de la restricción a través de la manipulación instrumental de nuestro propio ser natural. En esta línea de interpretación, Horkheimer y Adorno adoptan un enfoque estrictamente histórico, viendo la supuesta realidad de la autonomía estrictamente en su contexto y no con respecto a sus posibilidades. La autonomía se explica como nada más que una función de la racionalidad de la totalidad social, y la totalidad social se entiende como un sistema cerrado que determina estrechamente las normas de los individuos dentro de él.

Dialéctica de la Ilustración lleva la lectura contextualista de la autonomía al extremo, dejando poco sentido a que la autonomía sea una posibilidad que pueda entenderse independientemente de las normas sociales existentes. El texto de Horkheimer de este período, *El eclipse de la razón* (1947), lamenta el debilitamiento de la autonomía por parte de las fuerzas sociales, pero se aleja silenciosamente de un enfoque completamente contextualista. Apenas existe una teoría positiva de lo que podría significar la autonomía. Sin embargo, Horkheimer afirma que “Sócrates... fue el verdadero heraldo de la idea abstracta de individualidad, el primero en afirmar explícitamente la autonomía del individuo... lo universal ahora se concebía como una verdad interna, casi autoautentificante, alojada en el espíritu del hombre”

(Horkheimer, 1974, p. 91). Lo que no se explica es si un punto de vista socrático podría ser una posibilidad para los seres humanos en la era de la totalidad social autoritaria, o de qué manera. De alguna manera, sin embargo, no parece fantástico o ingenuo considerar la autonomía como un ideal importante. Horkheimer (1947) afirma, por ejemplo, que “en este mismo momento todo depende del correcto uso de la autonomía del hombre” sin ninguna consideración particular de la llamada *petitio principii* de libertad social (p. 110). Quizá no se podía abandonar la autonomía, pero ninguna explicación viable parecía estar disponible o permisible dentro de los compromisos de la teoría crítica en ese momento.

Alternativas utópicas

Marcuse identificó una fuente improbable de innovación en la teoría freudiana de la formación del yo. Es más probable que la teoría freudiana sea vista como hostil a la noción clásica de autonomía. Expone la influencia represiva del yo en el mantenimiento del autocontrol que es fundamental para la idea de autodeterminación racional. Mientras que Horkheimer y Adorno, en *Dialéctica de la Ilustración*, agotan efectivamente la noción misma de autonomía a través de su enfoque contextualista. Marcuse, por el contrario, interpreta la autonomía como una capacidad humana que tiene algún tipo de realidad concebible que es independiente de los arreglos sociales y los procesos históricos. En un prefacio publicado en una edición posterior de *Eros y civilización* (1955), Marcuse reconoce el enredo de la autonomía dentro de la red del capitalismo y la racionalización moderna, pero también plantea la posibilidad de una liberación que no debe nada a esas fuerzas. Hay, en otras palabras, un camino más allá de la *petitio principii*. Marcuse sugiere que el deseo de resistencia de las necesidades generadas por la sociedad se fundó en un “eros autónomo *asocial*” y, por lo tanto, no es un producto de la sociedad misma (Marcuse, 1966, p. xiv). *Eros y civilización* explora los procesos que sobornan la libertad a lo que no es más que una versión socialmente determinada de la autonomía. Gracias a Freud, señala Marcuse (1966), “las fortificaciones ideológicas más fuertes de la cultura moderna, a saber, la noción del individuo autónomo” (p. 57), podrían revelarse como una construcción socialmente determinada. Comprender esa construcción, sin embargo, ofrece también la posibilidad de su reversión, es decir, de su liberación.

Una característica desafiante de la posición de Marcuse es la conexión que

establece entre la liberación y lo que él llama en otro lugar “la peligrosa autonomía del individuo bajo el principio del placer” (Marcuse, 2011, p. 120). Esta noción de autonomía tiene la ventaja filosófica de identificar la fuente de una especie de libertad indeleble: los orígenes del organismo en ese principio de placer. Pero también ubica el concepto dentro de una esfera utópica donde apenas es reconocible. Los atractivos de la autonomía en el sentido convencional –sin importar cuán ideológico pueda demostrarse que es ese sentido– consisten en su visión concreta de la capacidad de los individuos para tomar decisiones que mejoren su ámbito de acción en el mundo. La libertad asociada con el principio del placer, en comparación, podría parecer que empuja esas consideraciones concretas lejos de la vista.

Esa imagen de autonomía explicada psicoanalíticamente se reduce en el trabajo de Marcuse de 1964, *El hombre unidimensional*, donde se enfatiza un concepto de autonomía más familiar de la tradición humanista liberal. Como en *Eros y civilización*, *El hombre unidimensional* sostiene que el aparato de producción y los imperativos del trabajo que todo lo consumen abruma a la libertad. Sin esas presiones sociales, sostiene, “el individuo sería libre de ejercer la autonomía sobre una vida que sería suya” (Marcuse 1991, p. 5). La liberación de estas condiciones se encuentra en la política radical –menos aquí, en la psicología psicoanalítica –. Con un nuevo modelo de producción, sería posible que las vidas ya no estuviesen distorsionadas por las falsas necesidades y la competencia. Contrariamente a la tesis capitalista de que la libertad está amenazada por la centralización estatal, la posición de Marcuse (1991) es que “dicho control no impediría la autonomía individual, sino que la haría posible” (p. 5) devolviéndonos a un espacio en el que se pueda imaginar la experiencia que hacemos para nosotros mismos y en nuestros propios términos. Para Marcuse (1991): “la consecución de la autonomía... exige la represión de las necesidades y satisfacciones heterónomas que organizan la vida en esta sociedad” (p. 250). La transformación de la sociedad en sí misma no tendría implicaciones puramente estructurales. También implicaría una nueva experiencia de autonomía, gracias a la liberación de aquellas normas de comportamiento, arraigadas en la personalidad, que son requeridas por el capitalismo y las instituciones que lo acompañan.

Consideraciones de posguerra

Durante la década de 1960, Adorno se interesó de nuevo por la cuestión de

la autonomía. En *Dialéctica negativa* (1966), Adorno sigue a Marcuse al identificar la autonomía como el producto de la represión, en la que el yo ejerce un “gobierno absoluto sobre la propia naturaleza interna” (Adorno, 1973, p. 250). La noción kantiana de la razón sobre el placer como la motivación propia de la libertad es el objetivo familiar de esa crítica. Adorno reitera el punto de vista permanente de la Escuela de Frankfurt de que en la era de un sistema social totalmente intrusivo esto significa, en efecto, que la autonomía es ilusoria. La libertad que asociamos con la autonomía está mediada por la sociedad y, en ese sentido, no es una posesión de los individuos. Es decir, no es la libertad *verdadera*. Podríamos, cree Adorno (1973), “ver a través de la autonomía de la subjetividad” generando “conciencia de su propia naturaleza mediatizada [de la autonomía]” (p. 39). Sin embargo, Adorno, llegados a este punto, también estaba interesado en defender la posibilidad de la autonomía, incluso en recomendarla. Este enfoque afirmativo parece sorprendente a la luz del escepticismo sobre la libertad real o la autonomía liberal que se expresó enérgicamente en *Dialéctica de la Ilustración* y, de hecho, en su propia *Dialéctica negativa*. Sin embargo, lo que efectivamente hace Adorno es replantear el contexto del desafío. Esto marca un cambio importante, aunque inexplicable, en el enfoque del trabajo de la Escuela de Frankfurt.

Adorno y Horkheimer en particular habían considerado el significado y las perspectivas de la autonomía específicamente dentro de una noción de vida capitalista, concebida como ferozmente sistemática y experiencialmente intrusiva. En un mundo así concebido, la autonomía queda necesariamente eliminada. No podía haber un espacio moral en el que los individuos pudieran retirarse para evaluar las normas de lo que se requería de ellos como actores sociales. Esto se debe a que esas normas habían predeterminado efectivamente sus opciones al pensar en lo que es natural, necesario y bueno. Sin embargo, en “Educación después de Auschwitz” (1966), Adorno sitúa el tema de la autoevaluación autónoma en un contexto diferente. Aquí Adorno investiga la cuestión de la autonomía con referencia a ese conformismo colectivo ciego que produjo las condiciones para la violencia nazi. Tanto el capitalismo como la racionalización juegan algún papel en el perfil distintivo de los agentes y simpatizantes nazis, como su *frialdad* frente al sufrimiento (Adorno, 1998, p. 201), pero Adorno no reduce la interpretación de las condiciones de Auschwitz a ninguna de esas tendencias históricas.

En cambio, Adorno recurre a los recursos de la tradición humanista y, de hecho, a algunas de las afirmaciones racionalistas menos estrictas de Kant al defender una versión históricamente relevante de la autonomía. En medio de una sociedad alemana que, en opinión de Adorno, reconoció las atrocidades de Auschwitz, pero aún tenía que pensar en cómo podría evitar algo similar en el futuro, escribe: “el único poder genuino que se opone al principio de Auschwitz es la autonomía, si se me permite usar la expresión kantiana: el poder de reflexión, de autodeterminación, de no cooperar” (Adorno, 1998, p. 195). Adorno interpreta la autonomía como una resistencia a las expectativas cotidianas a las que sucumbimos perezosamente y como un proceso de autovigilancia en el que controlamos nuestras tendencias irreflexivas a actuar sobre los prejuicios. Él identifica la autonomía como *madurez* (Adorno & Becker, 1999, p. 24), invocando la famosa afirmación de Kant de que el mayor obstáculo para la Ilustración de la humanidad es la *minoría de edad* que significa “la incapacidad de utilizar el propio entendimiento sin la guía de otro” (Kant, 1991, p. 54). Adorno no especifica positivamente lo que debemos hacer. Basta con que adquiramos las prácticas de resistencia y autovigilancia. Sin embargo, no sería fácil entender estas afirmaciones si el ensayo de Adorno fuera un estudio de la libertad dentro del capitalismo sistemático. En “Educación después de Auschwitz”, Adorno parece adoptar la perspectiva de que las normas sociales generales —el capitalismo, el racismo y el colectivismo en particular— son profundamente influyentes, pero no del todo. Las reformas en el pensamiento y en el proceso de socialización, que no tienen por qué ser utópicas en su alcance, pueden producir las condiciones adecuadas para la autonomía. Hablando en términos generales, esa perspectiva relativamente moderada se encuentra tanto en el trabajo de Habermas como en el de Honneth.

Racionalidad intersubjetiva como autonomía

El tema de la autonomía es una preocupación central de la teoría crítica de Habermas. Su concepción de la posibilidad y el significado de la autonomía difiere de manera significativa de la visión más o menos estándar de sus predecesores de la Escuela de Frankfurt. Primero, como Adorno en sus reflexiones después de Auschwitz, Habermas no está comprometido con la posición de que las condiciones para la autonomía han sido virtualmente aniquiladas por la totalidad social. Habermas interpreta la ambivalencia anterior hacia la noción de autonomía —los pensamientos concurrentes sobre su deseabilidad y su función capitalista— como una contradicción

injustificada. Tales teóricos, afirma en *La comunicación y la evolución de la sociedad* (1979), se habían “dejado seducir... en desarrollar una contrapartida de izquierda a la otrora popular teoría de la dominación totalitaria” mientras que al mismo tiempo se aferra “firmemente al concepto del yo autónomo” (Habermas, 1979, p. 72). Habermas se deshace del pesimismo aparentemente seductor.

Una segunda diferencia –y que implica la primera– con la generación anterior de la Escuela de Frankfurt es que Habermas invierte la tesis weberiana, volviéndose más receptivo a la posibilidad de una forma de racionalidad que no sea puramente instrumental-manipuladora. En tercer lugar, Habermas desarrolla sus diversas conceptualizaciones de la autonomía dentro de los parámetros de una teoría del lenguaje. Interpreta a la generación anterior a él como operando a través de una filosofía de la conciencia. La motivación del interés de Habermas por el lenguaje proviene de su compromiso con lo que él ve como el fundamento intersubjetivo de los procesos sociales. Por el contrario, la filosofía de la conciencia, explica en el primer volumen de *Teoría de la acción comunicativa*, presupone un sujeto individualizado “que representa objetos y trabaja con ellos” (Habermas, 1984, p. 390). La filosofía lingüística se vuelve hacia la “comprensión o comunicación intersubjetiva”, en la que podemos explicar “el aspecto instrumental cognitivo de la razón... como parte de una *racionalidad comunicativa* más abarcadora” (Habermas, 1984, p. 390).

Sería un error pensar que Habermas no aprecia que las circunstancias de la sociedad moderna pueden inhibir el desarrollo de la autonomía. Sostiene, sin embargo, que las condiciones para su plena realización pueden identificarse en ciertos ideales racionales que sustentan la comunicación. Adoptando una serie de elementos de la teoría de la interacción simbólica de G. H. Mead, dice Habermas (1989), en el segundo volumen de *Teoría de la acción comunicativa*:

Por un lado, las personas criadas en condiciones idealizadas aprenden a orientarse dentro de un marco universalista, es decir, a actuar de forma autónoma. Por otro lado, aprenden a utilizar esta autonomía, que las iguala a cualquier otro sujeto moralmente actuante, para desarrollarse en su subjetividad y singularidad (Habermas, 1989, p. 97).

Los individuos autónomos, así equipados, tienen la capacidad de “ir más allá de todas las convenciones existentes” y cuestionar aquellos roles sociales

a los que normalmente están obligados (Habermas, 1989, p. 97). La autorrealización se logra a través de la acción intersubjetiva donde como agentes lingüísticos estabilizamos, en comunicación notional o real con otros, la reconocible “identidad del yo” (Habermas, 1989, p. 98). En esa comunicación ejercitamos “la capacidad abstracta de satisfacer los requisitos de consistencia” (Habermas, 1989, p. 98).

Al hablar de la autonomía como orientación hacia un punto de vista universal y no egoísta u oportunista, Habermas está claramente adoptando una tesis kantiana. Pero también se guía en cierta medida por la teoría de la jerarquía de las competencias morales esbozada por el psicólogo Lawrence Kohlberg. Esta jerarquía describe el posible desarrollo de un individuo que avanza desde la aceptación irreflexiva de las convenciones morales a una fase posconvencional o autónoma. La actitud autónoma, explica Habermas en *Conciencia moral y acción comunicativa*, “sacude las certezas intuitivas que fluyen hacia el mundo social desde el mundo de la vida” (Habermas, 1990, p. 161). La conformidad ya no es una opción. La justificación moral se vuelve problemática una vez que se ha producido esa incertidumbre.

Pero la autonomía no puede significar en esta situación — como sucedió con Adorno — que la acción misma se vea perjudicada. De hecho, Habermas probablemente tiene en mente a Adorno cuando sugiere que la *intelectualización* puede inhibir la acción autónoma². Más bien, la autonomía motiva el esfuerzo por encontrar una base normativa para la acción moral que ya no está enraizada en el tejido del mundo de la vida. Produce una búsqueda de “acción autónoma basada en principios” (Habermas, 1990, p. 161). La validez de las normas morales debe establecerse nuevamente mediante procesos intersubjetivos de discurso en los que la racionalidad, más que los datos del mundo de la vida, fundamenta esas normas. Ese proceso es “una forma idealizada de reciprocidad” en la que hay “una búsqueda cooperativa de la verdad por parte de una comunidad de comunicación potencialmente ilimitada” (Habermas, 1990, p. 163). Este proceso de reciprocidad se basa en patrones de reconocimiento; los

² “Incluso si el paso al nivel posconvencional del juicio moral ha sido exitoso, un anclaje motivacional inadecuado puede restringir la capacidad de actuar de manera autónoma. Una manifestación especialmente llamativa de tal discrepancia entre el juicio y la acción es la intelectualización, que utiliza un elaborado proceso de hacer juicios morales sobre los conflictos de acción como defensa contra los conflictos instintivos latentes” (Habermas, 1990, pp. 193-194).

individuos que participan en la acción comunicativa reconocen la autonomía de los demás.

Habermas expresa esta reciprocidad de reconocimiento, en *Pensamiento postmetafísico* (1988), como el reconocimiento del otro como “un actor responsable” que puede tomar posición sobre lo que él llama nuestras “ofertas de acto de habla” (Habermas, 1992, p. 190). Esto implica una disposición en principio a responder a la fuerza de la mejor razón. Por eso, en *Aclaraciones a la ética del discurso* (1991), escribe: “solo una voluntad que está abierta a la determinación por lo que todos podrían querer en común, y por lo tanto por la intuición moral, es autónoma” (Habermas, 1993, p. 42). Habermas infiere de la noción de reciprocidad que las personas autónomas les han colocado “un caso especial de responsabilidad” precisamente porque las normas propuestas en su acción comunicativa apuntan a lograr un acuerdo universal (Habermas, 1990, p. 162). Sobre esa base, la rendición de cuentas debe considerarse como una característica intrínseca de la acción autónoma, guiada por principios.

Estas afirmaciones representan un paso decisivo del pesimismo general de los predecesores de Habermas, para quienes la razón misma estaba implicada en el dominio de la naturaleza. Habermas ha tratado de mostrar que las condiciones de racionalidad siguen siendo evidentes “en los presupuestos pragmáticos generales de la argumentación como tal” (Habermas, 1990, p. 163). Si esta es la única forma de interpretar la dinámica de la argumentación es un tema de debate en curso dentro de la teoría crítica.

Habermas también consideró las implicaciones de este proceso intersubjetivo para la autonomía política. En una sociedad racional, afirma, la justificación de la ley puede entenderse como actos de autodeterminación autónoma elaborados a través de intercambios cooperativos. Curiosamente, sin embargo, Habermas quiere poder mostrar cómo una sociedad cooperativa de actores autónomos debe adaptarse a lo que él llama autonomía privada. Tal autonomía privada surge en parte de la noción de responsabilidad y contestabilidad que hemos visto inscribir a Habermas en la autonomía misma. Hay espacios que “también pueden describirse”, como dice Habermas en *Facticidad y validez* (1992), “como liberación de las obligaciones de lo que llamo *libertad comunicativa*” (Habermas, 1998, p. 119). La autonomía privada es un espacio dentro del cual los individuos, a diferencia de la acción política autónoma, no tienen que ofrecer “razones

públicamente aceptables” para sus acciones preferidas (Habermas, 1998, p. 120). Es notable, sin embargo, que Habermas se refiera a esta libertad como cualquier tipo de *autonomía*, dadas las conexiones sistemáticamente desarrolladas que establece entre autonomía, racionalidad y normas intersubjetivamente fundamentadas.

Autonomía como reconocimiento

La idea de Habermas de que la autonomía depende de la interacción y el reconocimiento ha sido adoptada y desarrollada por Honneth. La descripción de la autonomía de Honneth podría entenderse como elaboraciones hegelianas y psicoanalíticas –escuela de relaciones objetuales– de una serie de tesis ya esbozadas por Habermas. Pero estas son elaboraciones que desestabilizan las afirmaciones de Habermas sobre la prioridad de la racionalidad comunicativa dentro del proceso recíproco de autonomía.

En “Autonomía descentrada. Consecuencias de la crítica moderna del sujeto para la filosofía moral”, Honneth (1995) toma como punto de partida para una nueva concepción de la autonomía las consecuencias de una serie de ataques críticos a la noción clásica del yo. Estos incluyen afirmaciones sobre los impulsos inconscientes y la naturaleza lingüística del sujeto, dos dimensiones del yo que son irreductibles a las construcciones conscientes de un individuo. Sin el tipo de transparencia y dominio propio requerido por la noción clásica, la autonomía, se argumenta a menudo, ya no puede concebirse. Vale la pena recordar que Marcuse ofreció una noción ampliada de autonomía precisamente al respaldar la explicación psicoanalítica de la estructura del yo. Honneth (2007), por el contrario, quiere “adaptar la idea de autonomía individual a las condiciones limitantes del lenguaje y el inconsciente” (p. 183).

Al igual que Habermas, Honneth interpreta nuestra capacidad de experiencia y agencia individual a través de una teoría de la intersubjetividad, una teoría dentro de la cual la autonomía será reconcebida, no abandonada (Honneth, 2007, p. 183). Esta reconcepción, sin embargo, implica un *descentramiento* del sujeto que ejerce esta autonomía. Por autonomía, Honneth (2007) especifica que está interesado en “la capacidad empírica de los sujetos concretos para determinar sus vidas con total libertad y sin restricciones” (p. 185). Es, como también había subrayado Adorno –

igual que Kant—, una especie de madurez. Los individuos así autónomos conocen sus necesidades reales y lo que implican sus acciones. Honneth sigue a Habermas al adoptar la noción de individualización de Mead a través de la intersubjetividad. Sin embargo, una innovación notable es el interés de Honneth en la noción de desarrollo de las relaciones objetales de D. W. Winnicott. A Winnicott se le atribuye la tesis de que el cuidador proporciona las condiciones en las que los niños en desarrollo “pueden estar solos consigo mismos sin miedo”, y también que “la articulación individual de las necesidades depende del alcance de un lenguaje intersubjetivo” —una idea que Habermas había encontrado ya en Mead— (Honneth, 2007, p. 189).

Con estas condiciones establecidas, Honneth reemplaza los atributos clásicos de la autonomía, es decir, la autotransparencia, la integridad y la certeza deontológica, con las prácticas intersubjetivas de expresar “necesidades a través del lenguaje”, “una coherencia narrativa de la vida” y una “sensibilidad moral al contexto”, respectivamente (Honneth, 2007, p. 188). En *La lucha por el reconocimiento*, Honneth profundiza esta incorporación del trabajo de Winnicott dentro de la teoría crítica al proponer la visión de Winnicott como una explicación de “las condiciones para... la autorrealización en general” (Honneth, 1995, p. 194). Winnicott explica, cree Honneth, el proceso en el que la individualidad y la independencia, junto con el amor mutuo continuo, emergen de un “estado de unidad indiferenciada” original del cuidador y el niño (Honneth, 1995, p. 98). Esta afirmación contribuye a la teoría intersubjetiva de la autonomía en el sentido de que revela que la “relación consigo mismo” (Honneth, 1995, pp. 103-104) requerida para la autonomía es una consecuencia del desarrollo del amor recíproco.

Sin embargo, una influencia adicional y más decisiva en la teoría intersubjetiva de la autonomía de Honneth es la idea de reconocimiento de Hegel: el reconocimiento recíproco completamente realizado puede explicar la constitución de los individuos y sus experiencias, mientras que la ausencia de reconocimiento sustenta una gama de experiencias deficientes. Hegel quiere mostrar, afirma Honneth, que “el camino por el cual los sujetos obtienen una mayor autonomía se supone que es también el camino hacia un mayor conocimiento de su dependencia mutua” (Honneth, 1995, p. 23). Honneth examina, como lo había hecho Hegel, las supuestas patologías que se derivan desde un punto de vista moral puramente individual en lugar de concebir las normas ejercidas en libertad como enraizadas en el mundo de la

vida del reconocimiento mutuo. Este es un punto decisivo de diferencia entre las teorías intersubjetivas de Habermas y Honneth.

En el prefacio de la colección, *El yo en el nosotros*, Honneth explica que su interés por la teoría del reconocimiento de Hegel podría ayudarnos a comprender, entre otras cosas, la “relación entre socialización e individuación” (Honneth, 2012, p. vii). La autonomía y la autocomprensión que esto requiere, como sugiere Honneth, se obtienen a través de un proceso de reconocimiento por parte de los demás de nosotros mismos como “seres cuyas necesidades, creencias y capacidades merecen ser realizadas” (Honneth, 2012, p. 41). Tal reconocimiento parecería excluir, sin embargo, el ejercicio de actos autónomos que desafíen lo que otros están dispuestos a reconocer como una forma legítima de autorrealización. Esta provocativa exclusión se debe quizás al compromiso de la teoría con la vida institucional como espacio exclusivo para la autonomía.

La noción hegeliana de reconocimiento propuesta por Honneth combina las lecciones de la lucha por el reconocimiento en la dialéctica del amo y el esclavo con los patrones de reciprocidad que sustentan las instituciones de la vida ética que permiten la autonomía —descritas en la *Filosofía del derecho* de Hegel—. Así concebida, la autonomía implica, como lo expresa Honneth (2010) en *Patologías de la libertad*, “un reconocimiento mutuo sin esfuerzo de ciertos aspectos de la personalidad del otro, conectado con el modo predominante de interacción social” (p. 50). No se desarrolla cómo ese modo prevaleciente podría validar expresiones no anticipadas de autorrealización. La política juega un papel central en lo que podrían ser esos modos. Como argumenta Honneth en *El derecho de la libertad*, existen implicaciones para el orden social donde las instituciones inhiben las posibilidades de los individuos (Honneth, 2014, p. 15). Ciertos tipos de arreglos por sí solos pueden permitir la *autodeterminación* consistente con la autonomía individual (Honneth, 2014, p. 35). Honneth sostiene que el Estado, con su especial interés en la injusticia, puede ejercer su *autoridad* redistributiva para desarrollar instituciones que permitan la autonomía (Honneth, 2012, p. 43).

Conclusión

Las concepciones cambiantes de autonomía de la Escuela de Frankfurt que hemos rastreado pueden entenderse como respuestas alternativas a algunas variables importantes. Las estructuras sociales se conciben, por un lado,

como intrusivas y sistematizadoras y, por lo tanto, como limitantes del alcance de la autorrealización individual. Por otro lado, las estructuras sociales se conciben alternativamente como espacios potenciales para la autonomía institucionalmente fundamentada. De manera similar, la racionalidad es instrumentalmente manipuladora y contraproducente cuando se activa dentro de la llamada toma de decisiones autónoma; o una forma defendible de racionalidad siempre está implícita en actos efectivos de comunicación y reconocimiento. La amplia historia filosófica de la Escuela de Frankfurt, como hemos visto, puede resumirse en sus diversos esfuerzos por negociar estas alternativas.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1973). *Negative Dialectics*. Routledge.
- Adorno, Th. W. (1998). *Critical Models: Interventions and Catchwords*. Columbia University Press.
- Adorno, Th. W. & Becker, H. (1999). Education for maturity and responsibility. *History of the Human Sciences* 12(3), 21-34.
- Habermas, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society*. Beacon Press.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action, vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*. Beacon Press.
- Habermas, J. (1989). *The Theory of Communicative Action, vol. 2: Lifeworld and System*. Beacon Press.
- Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Polity Press.
- Habermas, J. (1992). *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. The MIT Press.
- Habermas, J. (1993). *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. MIT Press.
- Habermas, J. (1998). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. The MIT Press.
- Honneth, A. (1995). Decentered Autonomy: The Subject After the Fall. Wright, C. (Ed.). *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. SUNY Press, 261-272.
- Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Polity Press.
- Honneth, A. (2007). *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Polity Press

- Honneth, A. (2010). *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*. Princeton University Press.
- Honneth, A. (2012). *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Polity Press.
- Honneth, A. (2014). *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Polity Press.
- Horkheimer, M. (1947). *Eclipse of Reason*. Oxford University Press.
- Horkheimer, M. (1993). *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*. The MIT Press.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford University Press.
- Kant, I. (1991). An answer to the question, "What is Enlightenment?" *Political Writings*. Cambridge University Press, 61-92.
- Marcuse, H. (1966). *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1972). *Negations: Essays in Critical Theory*. Penguin Books.
- Marcuse, H. (1991). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Routledge.
- Marcuse, H. (2011). *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation: Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 5*. Routledge.
- Young, J. (2019). Heidegger, Critical Theory, and the Critique of Technology. Becker, K. & Thomson, I. (Eds.). *The Cambridge History of Philosophy, 1945-2015*. Cambridge University Press, 375-388.

La Escuela de Frankfurt y sus sucesores

Jeffrey T. Nealon¹

Al considerar el surgimiento y el desarrollo de la teoría literaria en la academia de habla inglesa, hubo tres formas principales en que la Escuela de Frankfurt fue recibida inicialmente y sigue viva dentro de sus diversos discursos sucesores. En primer lugar, surgió de manera decisiva en el mundo de la teoría literaria a través del escepticismo de Jürgen Habermas hacia diversos posmodernismos o posestructuralismos – como el abandono de la racionalidad ilustrada –, y perdura a través de las defensas permanentes del liberalismo político y sus compromisos con los ideales regulativos de justicia universal y reconocimiento. En segundo lugar, vive dentro de los estudios culturales y algunas líneas relacionadas de los estudios de los medios, discursos que hasta el día de hoy permanecen atrapados entre el pesimismo de Theodor Adorno y la esperanza de Walter Benjamin con respecto a las industrias culturales y el papel liberador o restrictivo de la tecnología en el arte y la vida cotidiana. Finalmente, la Escuela de Frankfurt tiene sucesores en las tradiciones en curso del marxismo cultural y sus diagnósticos del capitalismo, resolviendo las tensiones entre la producción económica y la producción cultural en el presente y evaluando el destino de la experiencia estética en un mundo mercantilizado.

Al comenzar a evaluar el lugar de la Escuela de Frankfurt dentro del surgimiento de la teoría literaria durante las décadas de 1970 y 1980, los comentarios de Michel Foucault se mantendrán como una especie de

¹ Este texto se publicó con el título “The Frankfurt School and Its Successors” en: Richter, D. (Ed.). *A Companion to Literary Theory*. Wiley Blackwell, 2018, pp. 218-228 (N. de los T.)

introducción provocativa, o al menos nos darán una especie de guía para pensar sobre las formas en que la consideración de la Escuela de Frankfurt llegó tarde al mundo de la teoría académica del estructuralismo y el postestructuralismo. “Quizás si hubiera leído esos trabajos [de la Escuela de Frankfurt] antes”, se lamenta Foucault en 1978, “habría ahorrado un tiempo útil, seguramente: no habría necesitado escribir algunas cosas y habría evitado ciertos errores... En cambio, su influencia sobre mí sigue siendo retrospectiva” (Foucault, 1991, pp. 119-120). Cito aquí a Foucault para sugerir, por analogía, que en el mundo emergente de la teoría literaria en las décadas de 1970 y 1980 en los Estados Unidos, la Escuela de Frankfurt no tuvo realmente una presencia importante, aunque el marxismo fue un actor vital en la escena (Brenkman, 1989; Ohmann, 1987) y ciertamente hubo académicos en los departamentos de literatura —especialmente en los departamentos de alemán— que escribieron libros y dictaron seminarios sobre los principales pensadores de la Escuela de Frankfurt como Adorno, Benjamin y Habermas (Hohendahl, 1991), así como el grupo que se fusionó en torno a las revistas *New German Critique* y *Telos*.

La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950) del historiador de la Universidad de California Martin Jay, de 1973, colocó decisivamente a la Escuela de Frankfurt en el mapa de los historiadores intelectuales del siglo XX y el legado de la Escuela de Frankfurt en la *New School for Social Research* de Nueva York —donde muchos pensadores alemanes expatriados fueron recibidos durante los años nazis en Alemania— mantuvo vigente la tradición en la disciplina de la filosofía en los Estados Unidos. Asimismo, el trabajo de Leo Löwenthal mantuvo vibrante el modo de análisis de la Escuela de Frankfurt en la disciplina de la sociología y Herbert Marcuse y Erich Fromm fueron importantes e influyentes intelectuales públicos en los Estados Unidos, dando voz y aliento a las esperanzas de los nuevos movimientos sociales en los Estados Unidos en 1960. Sin embargo, mientras que los diferentes tipos de políticas libidinales utópicas de Marcuse y Fromm tuvieron una gran influencia en las calles, las lecturas de sus obras no ocuparon un lugar destacado en la sala de los seminarios académicos.

Considerada específicamente en términos de teoría *literaria*, quizás la Escuela de Frankfurt tuvo un impacto limitado en los primeros años debido a la naturaleza dispersa de los itinerarios intelectuales de los diferentes pensadores —hubo tantos desacuerdos como acuerdos dentro de la primera generación de la Escuela—, pero quizás aún más porque los objetos y temas

de los análisis de la Escuela de Frankfurt tendían a abarcar una gran variedad de formas de producción cultural, como el cine, la música popular, la propaganda y la psicología de masas —Adorno incluso escribió un libro sobre las columnas de astrología de los periódicos—. Por lo tanto, la Escuela de Frankfurt no ofrece un conjunto de protocolos o métodos fácilmente destilables orientados a producir interpretaciones de textos literarios, en contraste con los métodos hermenéuticos enseñables asociados con la nueva crítica, la deconstrucción estadounidense, la crítica feminista, el psicoanálisis o el nuevo historicismo. En sus inicios, la teoría literaria se preocupaba en gran medida por enseñar a los estudiantes varios métodos de *explication de texte*, pero los pensadores de la Escuela de Frankfurt ofrecen muy poco en cuanto a una plantilla interpretativa para colocar sobre los textos. Es bastante fácil imaginar una lectura “deconstructiva” o “feminista” de *La letra escarlata* de Nathaniel Hawthorne; es mucho más difícil decir cómo sería una lectura del texto de la “Escuela de Frankfurt”.

Pero en los debates sobre el posmodernismo de principios de la década de 1980, Jürgen Habermas, el líder de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, defendió el modernismo y la modernidad, la subjetividad autónoma y la propia racionalidad de la Ilustración, contra postestructuralistas como Derrida y Foucault que defendieron la indecidibilidad interpretativa y la deconstrucción del sujeto estable y centrado. La modernidad no era, argumentó Habermas, mera o principalmente un proyecto eurocéntrico fallido de racionalidad burocrática, masculina, blanca y exclusivista, y, por lo tanto, un discurso susceptible de ser abandonado o superado por un posmodernismo más abierto o democratizador. Más bien, la modernidad constituyó lo que Habermas denominó célebremente “un proyecto incompleto” de reconocimiento universal y racionalidad comunicativa. Fue la base conversacional de la modernidad y la creencia racional del modernismo en la “fuerza no forzada del mejor argumento” lo que pudo continuar mostrando el camino a seguir hacia la emancipación, o al menos evitar lo que Habermas —entre otros— vio como la irracionalidad y el peligro anarquista del posestructuralismo —principalmente de las variedades francesas y americanas—, que finalmente ve la racionalidad de la Ilustración como ligada en todos los puntos no con el consenso normativo, el reconocimiento recíproco y el acuerdo mutuo entre sujetos autónomos, sino con el ejercicio irracional y desnudo del poder dentro de un mundo de disenso anárquico e irreductible (Habermas, 1986). Como Foucault resume la posición a la que objeta Habermas:

Creo que el punto de referencia de uno no debe ser el gran modelo del lenguaje y los signos, sino el de la guerra y la batalla. La historia que nos lleva y nos determina tiene la forma de una guerra más que de un lenguaje: relaciones de poder, no relaciones de sentido (Foucault, 1984a, p. 56).

Puede ser entonces que la Escuela de Frankfurt entre decisivamente en la refriega de la teoría literaria norteamericana a través de *El discurso filosófico de la modernidad* de Habermas de 1986, un libro diseñado para destripar lo que Habermas vio como los “jóvenes conservadores” del movimiento teórico posmoderno, más notablemente Derrida y Foucault. La línea de argumentación de Habermas contra los discursos *irracionalistas* del postestructuralismo a menudo se reduce a su base oculta en dos maniobras argumentativas sospechosas y descalificadoras. Una es la *criptonormatividad*, que es la acusación de que cualquier crítica general de la racionalidad normativa depende en secreto de una afirmación normativa previa sobre el bien inherente de transgredir las normas. La otra es lo que Habermas llama *contradicción performativa*: cuando los postestructuralistas dicen que el significado y el consenso son imposibles, ¿cómo o por qué alguien con competencia lingüística puede entender perfectamente esa afirmación? Como argumenta Habermas con respecto a los críticos posmodernos de la racionalidad normativa:

Si fueran consistentes, su propia investigación de lo otro de la razón tendría que ocupar una posición completamente heterogénea para la razón, pero ¿para qué sirve la consistencia en un lugar que es *a priori* inaccesible al discurso racional? ... Esta enemistad metodológica hacia la razón puede tener algo que ver con el tipo de inocencia histórica con la que hoy se mueven estudios de este tipo en la tierra de nadie entre la argumentación, la narración y la ficción (Habermas, 1986, p. 302).

Este último es un cargo punzante, especialmente si está tratando de atraer a los teóricos literarios. Habermas continuó sugiriendo que gran parte de lo que hace Derrida es simplemente confundir la práctica rigurosa y racionalista de la filosofía con las fantasías imaginativas e indecibles de la literatura. Habermas sacrificó así el interés potencial de muchos teóricos literarios en el altar de la razón normativa. En general, *El discurso filosófico de la modernidad* de Habermas constituye una reprimenda anticuada del postestructuralismo: una conferencia severa y prolongada que hace que los infames y ácidos rechazos al jazz o a las películas de Hollywood de Adorno parezcan soleados en comparación; aunque debemos señalar que hubo versiones contemporáneas más matizadas del debate entre la Escuela de

Frankfurt y sus competidores en la década de 1980: el relato ofrecido, por ejemplo, en 1986 de Andreas Huyssen *Después de la gran división: modernismo, cultura de masas, posmodernismo*.

Desde este punto a mediados de la década de 1980 hasta el presente, el trabajo de Habermas ha tenido poca influencia en la teoría literaria. Los teóricos de la literatura tampoco tienen mucho interés en el estudiante de Habermas, Axel Honneth, quien ha apostado la mayor parte de su energía teórica en poner el drama hegeliano del *reconocimiento* político y social al frente y al centro en su replanteamiento de la teoría social (Honneth, 2014). Pensadoras como Nancy Fraser y Seyla Benhabib, aunque críticas con los miembros de la Escuela de Frankfurt Habermas y Honneth en algunos frentes —especialmente en torno a la cuestión del género en la esfera pública—, han llevado estas ideas a un territorio nuevo en las disciplinas de la filosofía —por ejemplo, la disputa de Fraser y Honneth *¿Redistribución o reconocimiento?*— y la teoría política —*Situating the Self* de Benhabib—. Sin embargo, ni Fraser ni Benhabib tienen un interés principal en la literatura o la teoría literaria *per se*. Probablemente, la neohabermasiana más destacada hoy en día en un departamento de literatura sea Amanda Anderson, quien ha retomado y modificado en gran medida el trabajo de Habermas sobre la intersubjetividad, los contornos argumentativos del acuerdo y el desacuerdo, en el ámbito de la teoría misma —por ejemplo, en su obra de 2005, el libro *The Way We Argue Now: A Study in the Cultures of Theory*—, además de examinar el lugar de la literatura en la esfera pública de la era victoriana.

De hecho, es dentro de los discursos teóricos del feminismo donde se han trabajado más intensamente las relaciones entre las preocupaciones de los pensadores de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt y la teoría literaria y cultural. Más sucintamente, Fraser y Benhabib han planteado algunas de estas preguntas de la Escuela de Frankfurt a la teoría postestructuralista en diálogo con Judith Butler y Drucilla Cornell, entre otras postestructuralistas feministas (Benhabib, *et al.*, 1994). Por ejemplo, Benhabib argumenta —en contra del trabajo de Butler— que la deconstrucción del sujeto es peligrosa para el feminismo, porque la agencia sociopolítica deliberada desaparece junto con la destrucción del agente deliberado. Ella repite la principal preocupación de Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, que debe haber una posición *fuera* del alcance del poder para montar una crítica racional de los males que se encuentran en la sociedad. En *Situating the Self*, por ejemplo, Benhabib (1992) escribe:

junto con la desaparición del sujeto centrado, que elige racionalmente, desaparecen, por supuesto, los conceptos de intencionalidad, responsabilidad, autorreflexión y autonomía... Si se adopta esta visión del yo, ¿hay alguna posibilidad de transformar esas expresiones que nos constituyen? ... La versión fuerte de la tesis de la Muerte del Sujeto no es compatible con los objetivos del feminismo... Si no somos más que la suma total de las expresiones de género que representamos, ¿existe alguna posibilidad de detener la interpretación por un rato para bajar el telón y dejar que se levante solo si uno puede tener algo que decir en la producción de la obra misma? (pp. 214-215).

Butler responde preguntándose a su vez acerca de los costos sociopolíticos de tal noción centrada y autónoma de subjetividad normativa:

Parece importante... cuestionar si una insistencia política en identidades coherentes puede alguna vez ser la base sobre la cual puede tener lugar un cruce hacia la alianza política con otros grupos subordinados, especialmente cuando tal concepción de la alianza no comprende que las mismas posiciones de sujeto en cuestión son en sí mismas una especie de *cruce*, son en sí mismas el escenario vivido de la dificultad de una coalición (Butler, 1993, p. 115).

Si bien el clima discursivo en el debate feminista entre la Escuela de Frankfurt y el postestructuralismo fue considerablemente más comprometido y respetuoso que entre Habermas y las teóricas posmodernas, al final del día han permanecido fricciones sustanciales —y muchas dirían productivas— entre el legado de la Escuela de Frankfurt y la teoría feminista posmoderna o posestructuralista.

Irónicamente, sin embargo, el tratado de Habermas *El discurso filosófico de la modernidad* atrajo una atención renovada al trabajo de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, y especialmente a Adorno. En el panteón de blancos *postmodernistas* —y *postmodernistas avant le lettre*— de Habermas, incluye a todos los sospechosos habituales: Nietzsche, Heidegger y Bataille, además de Foucault y Derrida. Sin embargo, también dedica una conferencia a un sorprendente objetivo *postmodernista*: la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer (2007). Habermas tiene cuidado de marcar su intervención como una destinada a salvar a Adorno y Horkheimer de una especie de santidad postestructuralista, un destino peor que la muerte: “bajo el signo de un Nietzsche revitalizado por el postestructuralismo, se están extendiendo estados de ánimo y actitudes que se confunden con las de Horkheimer y Adorno. Me gustaría prevenir esta confusión” (Habermas, 1986, p. 106). Sin embargo, en su intento de distanciar

el trabajo de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, el de Adorno y Horkheimer, de estos “estados de ánimo y actitudes” postestructuralistas más peligrosos, Habermas termina haciendo del trabajo de Adorno y Horkheimer, sin mencionar “la ahora irónica esperanza de lo desesperado de Benjamin” (1986, p. 106), un precursor postestructuralista en toda regla. Y, por lo tanto, las figuras de la primera generación de la Escuela de Frankfurt se convirtieron irónicamente en actores importantes en el discurso de la teoría literaria postestructuralista en el futuro, incluidos como están en el panteón de importantes pensadores “irracionalistas” de los que habla Habermas. Junto a los demás, Adorno y Horkheimer son reprochados por su falta de respeto por las conquistas de la racionalidad de la Ilustración. Como escribe Habermas sobre el trabajo de Adorno y Horkheimer:

lo que no se explica en todo momento es su cierta falta de preocupación al tratar con los logros —por decirlo en forma de eslogan— del racionalismo occidental. ¿Cómo pueden estos dos hombres de la Ilustración... ser tan poco apreciadores del contenido racional de la modernidad cultural que todo lo que perciben en todas partes es una unión de razón y dominación, de poder y validez? (Habermas, 1986, p. 121).

El propio trabajo de Habermas desde la década de 1980 se ha desviado decisivamente del compromiso con el canon de la filosofía continental que subyace en la teoría literaria en Estados Unidos y, en cambio, sus principales atenciones han seguido la dirección de la filosofía angloamericana analítica y pragmática, comprometiéndose más con el trabajo del filósofo político John Rawls que con Foucault o Derrida. Si bien la simpatía sustancial por su proyecto permanece dentro de los departamentos de literatura, gran parte de ella ha evitado los comentarios sobre Habermas, o las aplicaciones de sus ideas a los textos literarios, y se ha centrado en varias defensas o reconsideraciones del liberalismo (McGowan, 1991) o una especie de regreso a la ética de la subjetividad y la argumentación (Anderson, 2005), aunque, por supuesto, ha permanecido todo el tiempo un sólido compromiso con todos los legados de la Escuela de Frankfurt en los departamentos alemanes, así como en las disciplinas de la filosofía, la sociología y la teoría política.

La segunda generación de la Escuela de Frankfurt, entonces, vive en la teoría literaria menos a través de la aplicación de sus marcos filosóficos a la literatura, que en defensas centradas en el sujeto de los temas centrales de Habermas o Honneth de comunicación universal, reconocimiento y defensa de las tradiciones progresistas del liberalismo de la Ilustración. Se podría argumentar que incluso hay una cuarta generación de la Escuela de

Frankfurt naciendo en el trabajo de Rainer Forst, extendiendo los argumentos de Habermas y Honneth sobre los temas de la Ilustración de justicia universal, tolerancia y justificación (Forst, 2013):². Si bien está un poco fuera del ámbito de la teoría literaria propiamente dicha, también debo mencionar que el trabajo de Horkheimer y Adorno sobre la mercantilización y la apropiación instrumental de la naturaleza ha tenido un impacto en el trabajo reciente en estudios ambientales (Cook, 2014) y en el ámbito de la teoría poscolonial (Allen, 2016).

La Escuela de Frankfurt y los estudios culturales

Mientras que los libros de Herbert Marcuse *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional* tuvieron una gran influencia en los movimientos juveniles de las décadas de 1950 y 1960, el estudio académico de la cultura popular realmente no despegó en la academia norteamericana hasta la década de 1980, aunque había sido una empresa próspera en Inglaterra desde la fundación del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos en la Universidad de Birmingham en 1964. La Escuela de Frankfurt ha tenido una relación particularmente tensa con la miríada de discursos y metodologías de la teoría contemporánea que viajan bajo el nombre de *estudios culturales* en Inglaterra y Estados Unidos durante la década de 1990 y hasta el siglo XXI. Sin embargo, al final, el campo interdisciplinario de los estudios culturales de hoy es probablemente donde la Escuela de Frankfurt encuentra su mayor número de *sucesores*, personas que continúan hablando de fundar temas de la Escuela de Frankfurt como el poder de la tecnología, los medios y el capitalismo monopolista dentro de las industrias culturales en expansión.

En febrero de 1939, Adorno planteó una pregunta, en respuesta a un borrador del ensayo de Benjamín “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, que aún hoy sigue siendo respondida: “¿Qué será de los seres humanos y de su capacidad de percepción estética cuando estén completamente expuestos a las condiciones del capitalismo monopolista?” (Adorno & Benjamin, 1999, p. 305). En la medida en que esta sigue siendo una pregunta crucial en los estudios de medios, tecnología y cultura —una pregunta ciertamente intensificada por los enormes avances tecnológicos en la portabilidad y ubicuidad de los medios sonoros y visuales desde principios de la década de 1990—, la Escuela de Frankfurt encuentra

² *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*, dedicado a Habermas.

uno de sus sucesores más cruciales en los estudios culturales y de medios contemporáneos; y, en general, estos campos encontrarán su inspiración no principalmente en la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, sino en la primera.

En muchos sentidos, sin embargo, los estudios culturales en lengua inglesa despegan precisamente al rechazar la Escuela de Frankfurt y su estilo de análisis crítico de alta cultura. La letanía de cargos formulados contra la Escuela es casi demasiado familiar para repetirla: los teóricos de la Escuela de Frankfurt presentan una visión totalizadora de la cultura como algo controlado por los amos capitalistas; son demasiado sobrios, serios y terribles en sus condenas de la vida cotidiana y sus placeres; y, la acusación más grave y universal, los teóricos de la Escuela de Frankfurt son pintados como elitistas culturales que muestran poca fe en la agencia de la gente común y no muestran ningún interés en descubrir los códigos subversivos ocultos aparentemente enterrados en los rituales y productos de la cultura popular. El trabajo de Adorno sobre el jazz se cita rutinariamente en este contexto como prueba positiva del elitismo mandarín de la Escuela de Frankfurt. Si bien cierta lectura de Benjamin —que enfatiza su trabajo sobre globos de nieve, coleccionismo de libros, hachís o deambular por las salas de juegos— ofrece una contrapartida al pesimismo de Adorno sobre la vida cotidiana y el capitalismo, tanto Adorno como Benjamin usan de manera consistente una terminología que pinta a la gente común como una especie de *masa* maleable.

Sin embargo, cuando Lawrence Grossberg, el decano de los académicos de estudios culturales de música popular, lamenta que “a nivel de teoría... no creo que escribir sobre música popular haya cambiado significativamente —por no hablar de *progresado*— en cuarenta años (Grossberg, 2002, p. 29), hace referencia, al menos parcialmente, a la forma en que los estudios culturales en el mundo de habla inglesa fueron moldeados por los documentos fundacionales y los argumentos de la Escuela de Frankfurt e incluso más específicamente por el debate entre el pesimismo adorniano sobre la cultura popular y las esperanzas más utópicas de Benjamin de producir subversión dentro de las nuevas formas mercantilizadas de la experiencia estética de masas. Décadas más tarde, los temas de este debate de la década de 1930 entre Adorno y Benjamin continúan sin cesar, en un sinnúmero de artículos que se preguntan, por ejemplo, si Internet es un lugar de vigilancia y apología capitalista o un mundo nuevo y valiente de posibilidades comunitarias.

Aunque quizás se podría aventurar que el optimismo de Benjamin, más que el pesimismo de Adorno, ha sido la principal herencia del trabajo de la Escuela de Frankfurt, o al menos lo fue en los llamados Estudios Culturales de los Nuevos Tiempos desde la década de 1990. Y este optimismo cultural benjaminiano sigue estando al frente y en el centro de gran parte del trabajo contemporáneo producido en los estudios sobre tecnología y medios digitales, en lugar de lo que parecen ser los compromisos mandarines de Adorno con la alta cultura. La antología de enorme influencia de Simon During *The Cultural Studies Reader* (1993) se erige como un ejemplo representativo del papel tradicional de Adorno dentro de los estudios culturales. En la colección de During, el pesimismo de la Escuela de Frankfurt de Adorno con respecto a los productos de la cultura popular sigue siendo importante para los estudios culturales principalmente como una especie de momento negativo o ingenuo, como el que tiene que ser superado para que los estudios culturales se legitimen. Un extracto del ensayo “Industria cultural” de Adorno y Horkheimer abre la colección, pero la nota principal de During enmarca cuidadosamente el ensayo para la audiencia estudiantil de la colección:

Adorno y Horkheimer descuidan lo que se convertiría en el centro de los estudios culturales: las formas en que la industria cultural, mientras está al servicio del capital organizado, también brinda oportunidades para todo tipo de creatividad y decodificación individual y colectiva (During, 1993, p. 30).

El terrible determinismo de Adorno sobre el “engaño masivo” tiene que ser superado, argumenta During, si los estudios culturales han de asumir y valorizar el papel central del sujeto y la agencia subversiva —la “creatividad y la decodificación” — que se realiza todos los días de cara al capital. En esta lectura, Adorno es descartado por permanecer territorializado en cuestiones económicas de unificación o producción en masa, en lugar de explorar la diversificación o el consumo subversivo.

Desde sus inicios en Inglaterra hasta sus configuraciones actuales en América del Norte y Australia, muchos —pero ciertamente no todos— de los estudios culturales en lengua inglesa han mantenido una distancia escéptica del ala adorniana de la Escuela de Frankfurt, ubicando sus genealogías y conceptos críticos en otros lugares de la historia moderna de Europa. Desde su compromiso con teóricos como Antonio Gramsci y Louis Althusser hasta Foucault y Michel de Certeau, los estudios culturales han centrado predominantemente sus energías intelectuales y políticas en desatar la resistencia subjetiva y la *agencia*, las múltiples potencialidades subversivas

del individuo en su vida cotidiana. En este contexto, la extraña esperanza melancólica de Benjamin frente a la colonización tecnológica y económica ha sido útil, particularmente para los teóricos de los medios. Pero si los estudios culturales en el futuro van a permanecer obsesionados con la agencia insurgente del sujeto consumidor y las cualidades secretamente transgresoras de los bienes culturales, entonces la Escuela de Frankfurt probablemente seguirá siendo un momento meramente negativo o arcaico en el estudio en curso del presente.

Sin embargo, en los últimos años, los estudios culturales han estado experimentando una especie de crisis, ya que el modelo de *transgresión* ha sido cada vez más criticado, con varios críticos señalando el ajuste perfecto entre las nociones de transgresión en los estudios culturales y la ideología derechista contemporánea de la elección del consumidor y el marketing de nichos. Dado este estado de cosas potencialmente infeliz —donde la teoría cultural se encuentra alineada con los poderes que ostensiblemente quiere transgredir o resistir—, los académicos se han alejado de las celebraciones de la transgresión subjetiva y han regresado a tratar de comprender cómo los sujetos son producidos por la canalización del deseo a escala *masiva*. Para muchos, esto ha implicado un replanteamiento de la Escuela de Frankfurt, tanto repensar el supuesto pesimismo de Adorno como pensar más en la melancolía que subyace a la esperanza benjaminiana. Leída de cierta manera, la Escuela de Frankfurt te muestra cómo la industria cultural no produce principalmente productos en absoluto; más bien, produce sujetos. El ensayo “Industria cultural” de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, por ejemplo, argumenta que la sociedad capitalista moderna es una especie de fábrica fordista, pero la línea de montaje finalmente produce un solo producto: consumidores. Y más específicamente, este tipo de capitalismo cultural produce consumidores que ideológicamente entienden —o *malinterpretan*— sus propias prácticas de consumo como transgresoras o auténticas. “Se proporciona algo para todos”, entonan, “para que nadie pueda escapar” (Horkheimer & Adorno 2007, p. 97).

Históricamente, es precisamente ese énfasis en la producción de sujetos fordistas, una versión muy dura de la *interpelación*, lo que ha provocado que muchos teóricos contemporáneos duden antes de los análisis de la Escuela de Frankfurt. Si “todo el mundo, por poderoso que sea, es un objeto” —como escribe Adorno en *Minima moralia* (1974, p. 37)—, entonces parece haber muy poco espacio para que el sujeto individual o colectivo resista la reducción a la pasividad inerte. La construcción cultural, en el mundo de la Escuela de

Frankfurt, puede parecer demasiado a menudo una determinación cultural. Pero el trabajo reciente y continuo sobre la interpelación y el sometimiento ha abierto nuevas formas de conceptualizar la construcción cultural completa como algo más que una determinación cultural torpe y, por lo tanto, ha enviado a muchos pensadores de regreso a la Escuela de Frankfurt con un nuevo conjunto de aparatos conceptuales y preguntas. Por supuesto, uno podría argumentar fácilmente que la Escuela estuvo allí todo el tiempo, informando el trabajo contemporáneo sobre la subjetividad y la interpelación; y tal vez solo ahora pueda ser reexaminada y afirmada como un componente crucial en el conjunto de herramientas para estudiar la vida contemporánea.

Parece haber al menos otra razón histórica obvia para el resurgimiento del interés por la Escuela de Frankfurt. La tesis de la *transgresión* en los estudios culturales se basó en una tesis histórica paralela sobre la diversificación en los modos de producción de la industria cultural. Como dice el argumento, la Escuela de Frankfurt teorizó en un mundo mucho más jerárquico de productos culturales; sus tesis pueden tener cierta relevancia a mediados del siglo XX, pero en los albores del XXI, sus análisis parecen torpemente basados en un modelo de control corporativo obsoleto, paranoico y totalizador.

During destaca esta cualidad supuestamente anticuada del análisis de la Escuela de Frankfurt, refiriéndose específicamente al trabajo de Adorno y Horkheimer sobre la industria cultural:

Cuando se escribió este ensayo —argumenta— la industria cultural era menos variada de lo que sería, durante la década de 1960. En particular, Hollywood, por ejemplo, todavía estaba *integrado verticalmente*, de modo que los cinco estudios principales poseían los brazos de producción, distribución y exhibición del negocio cinematográfico entre ellos; la televisión estaba todavía en pañales; se desconocía el LP y el sencillo; el mercado cultural no había irrumpido en varios sectores demográficos, de los cuales, en la década de 1950, el segmento juvenil se convertiría en el más dinámico (During, 1993, pp. 29-30).

Irónicamente, la acusación de During de que el momento de la Escuela de Frankfurt ha terminado —y su versión bastante optimista de la diversificación en la industria cultural— parece bastante anticuada hoy en día: desde aproximadamente 2004, ha habido una consolidación sin precedentes dentro de la industria multinacional del *infoentretenimiento*. El

auge de Facebook y el dominio de Google han intensificado aún más esta consolidación en la nueva *economía de la atención*, que depende de las miradas y los *clicks* que recolectan los anunciantes de Internet. Parece que los medios de comunicación ya no son solo un eslogan conveniente.

De hecho, las actitudes de la Escuela de Frankfurt hacia la nivelación cultural —la temida *totalización* por la que comúnmente se le reprocha a la Escuela de Frankfurt— parecen volver a tener mucho sentido en el siglo XXI, en el mundo de Disneyficación donde la ortodoxia corporativa es la diversificación local y el marketing de nicho individualizado, mientras que la realidad corporativa es la consolidación global. Las tesis de la Escuela de Frankfurt sobre la totalización y la masificación parecen tener una relevancia nueva —o quizás duradera— en el clima económico actual de corporativización global, donde no solo las culturas individuales y las prácticas autóctonas, sino también las esferas públicas a escala global parecen estar en peligro de colapsar en una especie de monocultura corporativa.

En realidad, a medida que los estudios del momento contemporáneo se preocupan más por cuestiones económicas sobre la producción y la circulación multinacional y menos por cuestiones subjetivas sobre la transgresión y el reconocimiento, la Escuela de Frankfurt está resurgiendo como un sitio clave de herramientas históricas y teóricas. Irónicamente, los teóricos contemporáneos se encuentran volviendo a la Escuela de Frankfurt precisamente por las razones por las que una vez fue despreciada: por nociones de subjetividades interpeladas cuyos deseos están menos liberados y multiplicados que producidos y canalizados por una industria cultural global de largo alcance y casi totalizadora.

Con el auge de Internet y otros avances tecnológicos y el nacimiento de todo un subcampo llamado humanidades digitales, Benjamin vuelve a convertirse en una figura de referencia para pensar y repensar las relaciones en constante cambio entre la producción artística y las innovaciones tecnológicas. En pocas palabras, el argumento de Benjamin en su ensayo “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” es que los diferentes regímenes tecnológicos producen un *aura* artística de diferentes maneras y tenemos que prestar atención a las condiciones sociales y económicas cambiantes si queremos comprender las funciones cambiantes del arte en el presente. Benjamin, por ejemplo, muestra cómo la tecnología del cine no erradica simplemente el aura que una audiencia experimentó en el teatro en

vivo, sino que el cine mecaniza su aura de manera diferente: mediante cortes, primeros planos, panorámicas, ralentizando o acelerando el tiempo narrativo, etcétera. En resumen, Benjamin sigue siendo crucial para los estudios de medios porque demuestra que el desarrollo de las nuevas tecnologías de los medios no significa la muerte del aura artística, sino la reinención del aura, de manera única cada vez, dentro de diferentes medios, entornos sociales y tecnológicos (North, 2011).

En la configuración actual de la teoría literaria, es quizás el trabajo de Fredric Jameson —especialmente desde el gigantesco *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* de 1991— el sucesor más obvio de las ideas de la Escuela de Frankfurt sobre la crítica social del capitalismo y la cultura como industria. Jameson hereda el manto dialéctico de Adorno y Benjamin al recorrer un camino intermedio a través de sus desacuerdos fundacionales sobre la cultura popular. Jameson divide la diferencia entre la condena de Adorno y el utopismo de Benjamin aferrándose a ambos. Insistiendo en que su discurso sobre el posmodernismo o el capitalismo avanzado es en gran medida un discurso de diagnóstico, que explica cómo han cambiado las relaciones entre el capitalismo, la producción cultural y la vida cotidiana en los últimos años, Jameson ni celebra ni lamenta esos cambios. Más bien trata de seguir su surgimiento y consecuencias dentro del marco de un capitalismo global que se intensifica, tal como lo hizo la Escuela de Frankfurt en su día, al diagnosticar los cambios forjados en la producción cultural tanto por el capitalismo como por el fascismo. Si bien no se encuentra en un departamento de literatura, el trabajo sociológico de David Harvey —como su *Breve historia del neoliberalismo* de 2007— también ha demostrado ser un influyente sucesor de los análisis de la Escuela de Frankfurt en las humanidades.

Conclusión

Puede parecer extraño que fueran Adorno y Benjamin, en lugar de sus sucesores en la Escuela de Frankfurt, quienes demostraron ser más relevantes para el mundo de la teoría literaria. Pero este regreso a la primera generación refleja lo que llama Foucault, en “¿Qué es un autor?” (1984b), el lugar ocupado por los “fundadores de la discursividad”, figuras como Marx o Freud cuya función de autor se extiende no solo a una serie de libros escritos, sino a todo un discurso. La tecnología, el alcance de la industria cultural y la creciente saturación del capitalismo en las prácticas de la vida cotidiana: estas son las preguntas emblemáticas de la Escuela de Frankfurt y

todavía nos enfrentamos a ellas en la era de Facebook, las descargas de MP3, las omnipresentes pantallas de computadora y la tecnología de teléfonos inteligentes. La Escuela de Frankfurt nos ayuda a enmarcar lo que quizás sea la pregunta más crucial para la teoría literaria actual: ¿Qué sucederá con la percepción estética; de hecho, qué sucederá con la literatura o la lectura misma, en un mundo inundado con una sobreabundancia de pantallas y sonidos que no provocan el tipo de *lectura* que asociamos con la literatura?

Como he subrayado, los pensadores de la Escuela de Frankfurt —y la mayoría de sus sucesores— nunca se interesaron única o principalmente en el problema de la hermenéutica textual, como lo ha estado la teoría literaria a lo largo de la mayor parte de su historia. Pero como la teoría literaria se encuentra hoy en día buscando herramientas para implementar en un mundo posterior a la lectura —a raíz de las recientes provocaciones críticas o teóricas como la lectura a distancia, la lectura superficial o la lectura poscrítica—, el compromiso agresivo de la Escuela de Frankfurt con el conjunto de la producción cultural tal vez pueda proporcionar caminos a seguir para la teoría literaria en el siglo XXI. La atención al futuro de la crítica social implicará la atención a su pasado y al trabajo fundacional de la Escuela de Frankfurt, quienes, sobre el tema del presente y el futuro, por supuesto, a menudo simplemente canalizaban al propio Marx: “Incluso si no tenemos nada que hacer con la construcción del futuro o con su organización para siempre, todavía no puede haber dudas acerca de la tarea que enfrentamos en el presente: *la crítica despiadada del orden existente*, despiadada en la medida en que no retrocederá ni ante sus propios descubrimientos, ni ante conflicto con los poderes fácticos” (Marx, 1943).

Referencias

- Adorno, Th. W. (1974). *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*. Verso.
- Adorno, Th. W. & Benjamin, W. (1999). *The Complete Correspondence, 1928-1940*. Harvard University Press.
- Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press.
- Anderson, A. (2005). *The Way We Argue Now: A Study in the Cultures of Theory*. Princeton University Press.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Routledge.

- Benhabib, S. et al. (1994). *Feminist Contentions*. Routledge.
- Benjamin, W. (2003). The Work of Art in the Age of its Mechanical Reproducibility. *Selected Writings, Volume 4 (1938-1840)*. Harvard University Press, 251-283.
- Brenkman, J. (1989). *Culture and Domination*. Cornell University Press.
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge.
- Cook, D. (2014). *Adorno on Nature*. Routledge.
- During, S. (1993). *The Cultural Studies Reader*. Routledge.
- Foucault, M. (1991). *Remarks on Marx*. Semiotext(e).
- Foucault, M. (1984a). Truth and Power. *The Foucault Reader*. Pantheon Books, 51-75.
- Foucault, M. (1984b). What is an Author? *The Foucault Reader*. Pantheon Books. 101-120.
- Forst, R. (2013). *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*. Polity Press.
- Fraser, N. & Honneth, A. (2004). *Recognition or Redistribution? A Philosophical Exchange*. Verso Books.
- Grossberg, L. (2002). Reflections of a Disappointed Popular Music Scholar. Beebe, R., Fulbrook, D. & Saunders, B. (Eds.). *Rock Over the Edge*. Durham. Duke University Press, 25-59.
- Habermas, J. (1986). *The Philosophical Discourse of Modernity*. MIT Press.
- Harvey, D. (2007). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press.
- Hohendahl, P. U. (1991). *Reappraisals: Shifting Alignments in Postwar Critical Theory*. Cornell University Press.
- Honneth, A. (2014). *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Polity Books.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (2007). *Dialectic of Enlightenment*. Stanford University Press.
- Huyssen, A. (1986). *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Indiana University Press.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism; or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press.
- Jay, M. (1973). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. University of California Press.
- Marcuse, H. (1961). *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Vintage Books.
- Marcuse, H. (1968). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press.

- Marx, K. (1843). Letter to Arnold Ruge. https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09-alt.htm (Consultado el 15 de agosto de 2016).
- McGowan, J. (1991). *Postmodernism and Its Critics*. Cornell University Press.
- North, P. (2011). *The Problem of Distraction*. Stanford University Press.
- Ohmann, R. (1987). *Politics of Letters*. Wesleyan University Press.

Autores y conceptos

La controversia sobre el concepto de capitalismo de Estado de Friedrich Pollock

Manfred Gangl¹

La reputación de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt se basa en su crítica del capitalismo. A menudo ha sido anunciada —o criticada y rechazada— como una reformulación de la teoría marxista para nuestro tiempo. Sin embargo, la relación entre la teoría crítica y la crítica de la economía política apenas ha sido estudiada, y mucho menos sus tratados económicos.

Friedrich Pollock, amigo de toda la vida de Max Horkheimer y colaborador cercano en el Instituto de Investigación Social², donde fue responsable de todas las cuestiones administrativas y financieras, escribió pocos ensayos teóricos y, por lo tanto, es hasta el día de hoy “el último miembro desconocido de la Escuela de Frankfurt” (Wiggershaus, 1994)³. Sin

¹ Este texto se publicó con el título “The controversy over Friedrich Pollock’s state capitalism” en: *History of the Human Sciences*, 29(2), 2016, pp. 23-41 (N. de los T.)

² Walter Benjamin, en su presentación del Instituto a un público más amplio en 1938 en *Maß und Wert*, la revista en el exilio cofundada por Thomas Mann, escribió sucintamente: “el director del Instituto, Max Horkheimer, es un filósofo; y su colega más cercano, Friedrich Pollock, economista” (Benjamin, 1972, p. 518). Todas las traducciones son de Laura Radosh a menos que se indique lo contrario.

³ Esto sigue siendo cierto hasta el día de hoy. La inmensa colección de comentarios de Axel Honneth (2006) sobre textos clave de teoría crítica es un síntoma de este desprecio. El volumen incluye la tesis de habilitación de Pollock de 1929 sobre los intentos de una economía planificada y su artículo de 1932 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, „Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung” [El estado actual del capitalismo y las perspectivas de una nueva economía planificada], pero no sus

embargo, debe plantearse la cuestión de si no solo se ha subestimado profundamente su influencia en la teoría crítica temprana, sino también su impacto en las últimas filosofías de Horkheimer, Adorno y Marcuse⁴.

En el discurso inaugural de Horkheimer de 1931 como profesor de filosofía social y director del Instituto de Investigación Social, habló del papel que debe desempeñar la filosofía social y de los desafíos que enfrenta la investigación social, dejando bien claro que su principal interés era una teoría de la sociedad firmemente fundamentada en la investigación empírica. No solo enfatizó “la idea de una penetración y desarrollo continuos y dialécticos de la teoría filosófica y la praxis científica especializada” (Horkheimer, 1993, pp. 8-9), sino que también trazó un plan para poner esta idea en práctica:

organizar investigaciones estimuladas por los problemas filosóficos contemporáneos en las que filósofos, sociólogos, economistas, historiadores y psicólogos se reúnan en colaboración permanente... perseguir sus cuestiones filosóficas más amplias sobre la base de los métodos científicos más precisos, revisar y refinar sus preguntas en el curso de su trabajo sustantivo, y desarrollar nuevos métodos sin perder de vista el contexto más amplio (Horkheimer, 1993, p. 9).

Si bien Horkheimer nombró explícitamente solo la psicología social y los trabajos de Erich Fromm como nuevos campos clave para investigar, también enfatizó la importancia de los análisis económicos: “Por ejemplo, es imposible comprender la sociedad actual sin estudiar sus tendencias hacia la regulación sistemática de la economía” (Horkheimer, 1932, p. iii). En consecuencia, enfatizó la importancia del artículo de Friedrich Pollock „Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung”.

El deseo de Horkheimer de una mayor prominencia de la psicología social es evidente en su disociación tanto del idealismo como de una comprensión mecánica del marxismo: porque “consciente o inconscientemente, ellos [el idealismo y una comprensión mecánica del marxismo] presuponen una correspondencia completa entre los procesos ideales y materiales, y

artículos sobre la crisis económica (Pollock, 1933) o, lo que es más importante, sus ensayos centrales de 1941 y 1942 sobre el capitalismo de Estado.

⁴ Una dispersión de trabajos más nuevos sobre este tema apenas ha cambiado la situación. Véanse en particular los exhaustivos análisis de Dahms (2010), Abromeit (2011) y Ten Brink (2013).

descuidan o incluso ignoran el complicado papel de los vínculos psíquicos que los conectan” (Horkheimer, 1993, p. 11). Si se cree que:

la economía como ser material es la única realidad verdadera; la psique de los seres humanos, la personalidad, así como el derecho, el arte y la filosofía, deben derivarse completamente de la economía, o son meros reflejos de la economía. Este sería un Marx abstracto y, por lo tanto, mal entendido” (Horkheimer, 1993, p. 12).

Pero ¿cuál es el estatus de la economía, particularmente como disciplina independiente, en este programa interdisciplinario de teoría e investigación?

El primer artículo de Pollock en la *Zeitschrift für Sozialforschung* analizó la depresión global de 1929 y sus efectos. Llegó a la conclusión de que, a pesar de su gravedad sin precedentes, “esta crisis puede superarse por medios capitalistas y que el capitalismo *monopolista* continuará existiendo durante un período que aún no podemos calcular” (Pollock, 1932, p. 16). Lejos de anunciar el fin del capitalismo, la economía capitalista es capaz de manejar la crisis a través de la intervención del gobierno:

Si bien hay muchos indicios de que dentro de este capitalismo organizado las depresiones serán más largas, los repuntes más breves y agudos y la crisis más devastadora que en el período de *libre competencia*, no es de esperar el colapso *automático* del capitalismo. A nivel económico, no existe una compulsión ineludible de reemplazarlo por otro sistema económico (Pollock, 1932, p. 16).

No obstante, continuó explicando cómo este sistema podría cambiarse por uno mejor y pidió “la creación de una teoría sistemática coherente de una economía planificada en sintonía con el estado actual de la ciencia socioeconómica” (Pollock, 1932, p. 22). Dentro de este marco, expuso las posibilidades puramente económicas de una economía dirigida socialista o capitalista. Una economía planificada podría ser, a sus ojos, compatible con la propiedad privada de los medios de producción en la medida en que por *planificado* se entienda el poder de disposición. No habría “dificultades económicas en retener nominalmente la propiedad privada mientras las autoridades de planificación tuvieran poder de disposición” (Pollock, 1932, p. 26).

Pollock, por lo tanto, pensó que una economía dirigida era posible manteniendo una base capitalista, una idea que su colega en el instituto, Henryk Grossmann, en una crítica de Rudolf Hilferding, llamó un *absurdo*

lógico y una *imposibilidad*⁵. Pollock, por su parte, creía que una economía capitalista dirigida en el sentido de “la economía de cartel de Hilferding en la que todas las empresas están afiliadas, pero en principio se conserva la propiedad privada de los medios de producción” (Pollock, 1932, p. 18) tenía posibilidades económicas realistas y que algunas tendencias predominantes se están moviendo en esa dirección⁶. Ahí residía todo el dilema de una teoría de la crisis y la planificación que tomara como punto de partida la esfera de la distribución y no viera la desproporcionalidad entre medios de producción y medios de consumo como una mera posibilidad formal, como decía Marx, sino como la verdadera causa de las crisis existentes. Al mismo tiempo, si el consumo y la producción estuvieran permanentemente equilibrados, tendría que resultar en la estabilización económica del capitalismo⁷.

Si los requisitos previos para una economía dirigida se dieron a nivel político y social, según Pollock, era otra cuestión completamente diferente. Cerca del final de su artículo, al menos insinuó una respuesta:

Una economía planificada capitalista no puede ser tolerada por los propietarios de los medios de producción si no fuera por la razón de que, como se mencionó anteriormente, serían despojados de su función económica y degradados a meros rentistas. Sin embargo, aún no existe un orden social que haya logrado mantenerse a flote en el que las rentas vitalicias se cobran a costa de la sociedad sin ningún servicio claro a cambio (Pollock, 1932, p. 27).

En su siguiente artículo sobre la crisis económica, Pollock se retractó explícitamente de estas ideas sobre posibles tendencias políticas y sociales hacia la resistencia:

⁵ Según Henryk Grossman, fue Marx quien “precisamente delineó la imposibilidad de *regular* la producción sobre la base del orden económico actual” (Grossman, 1929, p. 623). Amplió esta idea al final de su libro en su crítica del *cártel general* de Hilferding (Grossman, 1929, pp. 603-623) y llegó a la conclusión de que “la idea de Hilferding de *producción regulada* y una *distribución antagónica*, es simplemente un absurdo lógico” (Grossman, 1929, p. 617).

⁶ La teoría de Hilferding de un *cártel general* anticipó la fusión de todos los cárteles en un solo grupo: “toda la producción capitalista estaría entonces conscientemente regulada por un organismo único que determinaría el volumen de producción en todas las ramas de la industria... Esto sería una sociedad conscientemente regulada, pero de forma antagónica” (Hilferding, 1981, p. 234).

⁷ Grossman, por tanto, se concentró en la reconstrucción del estado metodológico de los esquemas de reproducción en el segundo volumen de *Das Kapital*. Para una discusión más profunda ver Gangl (1987, pp. 98-121).

Nuestra opinión previamente expresada de que la degradación de la propiedad del capital a no más que un título lucrativo presentaba un obstáculo para una economía capitalista planificada – ver esta revista, vol. I, p. 27 – ya no puede contarse entre las objeciones serias en vista de los mecanismos de control de masas que han salido a la luz en el ínterin (Pollock, 1933, p. 349)⁸

En términos económicos, seguía creyendo “que es erróneo predecir que el capitalismo debe terminar en un futuro cercano... Lo que está terminando no es el capitalismo, sino solo su *fase liberal*” (Pollock, 1933, p. 350). La intensidad y diversidad de la intervención estatal y de las medidas de política económica adoptadas exhiben un “nuevo nivel de interferencia del *capitalismo de Estado*” (Pollock, 1933, p. 347).

Con esto dio su veredicto sobre la esperanza de que la crisis económica conduzca a una transformación radical del capitalismo. Al mismo tiempo, proporcionó el lema que a principios de la década de 1940 provocaría un gran debate dentro del Instituto sobre el *capitalismo de Estado*.

De manera reveladora, en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, los primeros análisis económicos de la crisis de 1929 pronto dieron paso a la teoría de la planificación económica tal como la exigía Pollock y la practicaban sus colegas más jóvenes, Kurt Mandelbaum y Gerhard Meyer. Los dos publicaron artículos y reseñas en los que analizaban diversos conceptos y tipos de economías planificadas y defendían la capacidad de cálculo, la sistematización y la productividad de las economías dirigidas frente a los críticos liberales, en particular Max Weber y Ludwig von Mises. Su objetivo era proporcionar “una imagen positiva de la visión socialista” (Mandelbaum & Meyer, 1934, p. 230) y mostrar las “posibilidades económicas... de la sociedad sin clases con producción y distribución social planificada” (Mandelbaum & Meyer, 1934, p. 261). Por tanto, los modelos económicos ocuparon el lugar de los análisis de las realidades económicas. En un extenso prólogo, Horkheimer legitimó este enfoque al dilucidar la necesidad de optar por la “transformación de la estructura económica” y no simplemente elegir

⁸ Véase también Pollock (1933, p. 350). Esta reevaluación probablemente también fue una consecuencia de los resultados decepcionantes de la encuesta de trabajadores alemanes de Erich Fromm (1980), que por esta razón no se publicó en ese momento.

“entre una economía liberal y el Estado totalitario, porque lo uno conduce necesariamente a lo otro” (Mandelbaum & Meyer, 1934, p. 230)⁹.

Los temas económicos quedaron así relegados a un segundo plano en favor de las teorías de la cultura y la psicología social, así como las críticas a la ideología, y no se volvieron a discutir públicamente en la revista hasta el debate de 1941 sobre el capitalismo de Estado. En el Instituto, la economía se discutió solo en seminarios internos en 1936 y 1937¹⁰. Según las actas, estos seminarios examinaron el “modelo histórico que reconoce el desarrollo desde los planes violentos del individuo hasta la falta de planificación del capitalismo y la planificación racional general” (Horkheimer, 1985a, p. 401). También se discutió repetidamente la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia por la cual, curiosamente, “Pollock afirmó que actualmente es imposible verificar si esta ley es operativa o no” (Horkheimer, 1985a, p. 401). Henryk Grossmann, por su parte, que no participó en esa discusión; inició su documento de posición para el seminario sobre capitalismo monopolista –en el que Pollock a su vez no participó– con la tesis de que “en aquellos países en una etapa avanzada de acumulación capitalista hay un excedente de capital que se manifiesta... en la caída de la tasa de ganancia” (Horkheimer, 1985a, p. 418). Contrariamente a la tesis de que la tasa de ganancia media ya no era una fuerza motriz en el capitalismo monopolista –una teoría que Pollock también propagó pronto–, se registra en las actas que Horkheimer insiste en lo contrario: “la tendencia hacia una tasa de ganancia media continúa en el capitalismo monopolista” (Horkheimer, 1985a, p. 430).

Mientras que las discusiones internas estaban llenas de controversias sobre la validez y el valor pronóstico de los análisis económicos marxistas para las tendencias económicas actuales, públicamente se hizo un esfuerzo consciente para enfatizar el carácter filosófico de la teoría crítica (Horkheimer, 1937, p. 627), que nunca había sido una disciplina pura de la economía (Horkheimer, 1937, p. 630; Marcuse, 2009b, p. 631). La teoría crítica, término acuñado en ese momento, se entendía explícitamente como “la crítica dialéctica de la economía política” (Horkheimer, 2002, p. 261, 1937,

⁹ Ese es el tema del ensayo de Marcuse en la misma revista; véase Marcuse (2009a). En ese ensayo, Marcuse asumió “algún conocimiento previo de los fundamentos económicos de este desarrollo de la teoría liberalista a la totalitaria” (p. 12) con una referencia a Pollock (1933).

¹⁰ Las discusiones del seminario sobre los métodos marxistas y su aplicación en los análisis de la crisis actual (1936) y el capitalismo monopolístico (1937) se encuentran en Horkheimer (1985a, pp. 398-416, 417-430).

p. 625). La respuesta “a la pregunta de qué hace esta teoría más que la economía clásica” la dio Marcuse: “la crítica de la economía política critica la totalidad del ser en sociedad” (Marcuse, 2009b, p. 638).

El fracaso del movimiento obrero revolucionario contra el fascismo no significó que la teoría marxista hubiera fracasado y las nuevas tendencias económicas no desacreditaron su validez como teoría económica:

El revés llegó en un momento en que se daban las condiciones económicas para el cambio. La nueva condición social, expresada por los Estados autoritarios, puede integrarse perfectamente, comprenderse y predecirse utilizando los conceptos de la teoría. No fue un fracaso de los conceptos económicos lo que precipitó el nuevo énfasis en las afirmaciones de la teoría (Marcuse, 2009b, p. 638).

Friedrich Pollock obligó al Instituto de Investigación Social a delinear la relación entre las críticas marxistas de la economía política y la teoría económica a la que se dedicaba el Instituto. Este fue el contexto en el que planteó la tesis de que los desarrollos económicos contemporáneos allanaron todas las contradicciones en cuya intensificación teórica se habían colgado todas las esperanzas de transformación radical, desde Marx hasta la teoría crítica¹¹.

El artículo de Pollock “State Capitalism” dibujó, como Horkheimer declaró en su introducción, “una imagen de una sociedad autoritaria que podría abrazar la tierra... Su tesis desafiante es que tal sociedad puede durar un período largo y aterrador” (Horkheimer, 1941, p. 198). Y, de hecho, la respuesta de Pollock a la pregunta: “¿No hay... limitaciones económicas en absoluto a la existencia y expansión del capitalismo de Estado?” (Pollock, 1941, p. 216) fue: No. Advirtiéndose a sí mismo, para no hacer un diagnóstico prematuro, que la economía liberal de mercado también se había entendido a sí misma como un sistema económico que reinaría para siempre¹², no revisó su respuesta, aun teniendo en cuenta la tendencia decreciente de la tasa de

¹¹ Bertolt Brecht, quien participó en las discusiones internas del Instituto en el exilio estadounidense –la inspiración para su novela inacabada *tui*– anotó sarcásticamente en su diario el 13 de agosto de 1942: “Dr. Pollock, el economista del Instituto de Investigación Social –antes Frankfurt, ahora Hollywood–, está convencido de que el capitalismo puede librarse de las crisis simplemente por medio de obras públicas. Marx no pudo predecir que algún día los gobiernos simplemente construirían carreteras” (Brecht, 1996, p. 252).

¹² Horkheimer, en su ensayo “El Estado autoritario”, expresaba sus dudas precisamente al respecto: “El sistema eterno del Estado autoritario, aunque terriblemente amenazador, no es más real que la eterna armonía de la economía de mercado” (Horkheimer, 1973, p. 15).

ganancia: “prevenidos como estamos, somos incapaces de descubrir ninguna fuerza económica inherente, *leyes económicas* del tipo antiguo o nuevo, que puedan impedir el funcionamiento del capitalismo de Estado” (Pollock, 1941, p. 217).

Aquí, Pollock sistematizó las teorías que había propuesto en artículos anteriores que analizaban las intervenciones estatales capitalistas destinadas a poner fin a la depresión (Pollock, 1932, 1933) y las desarrolló en una teoría general del capitalismo de Estado, que luego intentó aplicar a la estructura económica del Estado nacionalsocialista (Pollock, 1942).

El *nuevo orden*, analizó Pollock, difería del capitalismo privado en tres formas. Primero, se había abandonado el mercado como regulador entre la producción y el consumo. De esta manera, el capitalismo se volvió menos propenso a la crisis, que Pollock ya había relacionado en artículos anteriores con la desproporción entre producción y consumo. En segundo lugar, el Estado se había hecho cargo de las funciones de dirigir el mercado y controlar la mano de obra, la producción y la distribución mediante interferencia directa, aumentando la producción para satisfacer las necesidades de los consumidores. En tercer lugar, el Estado se convirtió en una herramienta de un nuevo grupo de gobernantes, compuesto por, en la forma totalitaria del capitalismo de Estado, representantes de la gran industria, burócratas gubernamentales de alto nivel y militares. Este grupo —que en el caso de las democracias estaba al menos bajo control parlamentario— gobernaba directamente sobre la población.

La teoría del capitalismo de Pollock no pretendía ser original. Admitió libremente que se trataba simplemente de un resumen y sistematización de una discusión mantenida entre las comunidades de emigrantes, desde Trotsky hasta Hilferding, sobre la calidad del nuevo Estado autoritario y sobre las intervenciones estatales planificadas¹³. El enfoque no estaba, como en las llamadas teorías posteriores del totalitarismo, en las homologías estructurales políticas, sino en las formas en que los diferentes sistemas políticos, como el nacionalsocialismo de Hitler, el New Deal de Roosevelt y

¹³ Los títulos hablan por sí solos: Ferdinand Fried, *El fin del capitalismo* (1931); Leo Trotsky, *La revolución traicionada* (1936); Peter Drucker, *El fin del hombre económico* (1940); Rudolf Hilferding, “¿Capitalismo de Estado o economía de estado totalitaria?” (1962). Dwight Macdonald, coeditor de *Partisan Review*, se refirió directamente a este último ensayo en su artículo de 1941 “El fin del capitalismo alemán”, lo que desató una acalorada discusión en su diario (Burnham, 1962; Mattick, 1941, 1941^a, 1941b; Dennis, 1941).

el socialismo de Estado de Stalin, se enfrentaron con problemas similares debido a dificultades económicas que parecían exigir soluciones políticas y administrativas análogas.

Rudolf Hilferding, “el archiprofeta de toda la herejía” (Korsch, 1942, p. 47), vio en el nacionalsocialismo la actualización de su idea del cartel general capitalista, una teoría que había desarrollado antes de la Primera Guerra Mundial en el *Capital Financiero*. En su ensayo de 1940 “Capitalismo de Estado o economía de Estado totalitaria”, que desempeñó un papel decisivo en la discusión, Hilferding subrayó que, en los Estados totalitarios contemporáneos, la planificación estatal reemplazó a los mecanismos autorreguladores del mercado, el valor de uso se produjo en lugar del valor de cambio, la primacía de la política derrocó a la primacía de la economía y el motivo del poder prevaleció sobre el motivo de la ganancia:

Una economía estatal, sin embargo, elimina precisamente la autonomía de las leyes económicas. No representa un mercado sino una economía de consumo. Ya no es el precio, sino una comisión estatal de planificación la que ahora determina qué se produce y cómo. Formalmente, precios y salarios aún existen, pero su función ya no es la misma; ya no determinan el proceso de producción que ahora está controlado por un poder central que fija precios y salarios (Hilferding, 1962, p. 334).

Esta clasificación de un nuevo orden a través de una serie de yuxtaposiciones acentuó la importancia histórica de este desarrollo y la insistencia en el carácter totalitario enfatizó la menguante esperanza histórica: “la historia... nos ha enseñado que *administrar las cosas*, a pesar de las expectativas de Engels, puede convertirse en una ilimitada *administración de personas*” (Hilferding, 1962, p. 339). Así, incluso un economista socialdemócrata, desde un punto de partida completamente diferente, llegó por medio de la teoría del capitalismo de Estado a conclusiones similares a las formuladas posteriormente por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* utilizando ideas basadas en la obra de Pollock.

Las opiniones sobre el contenido y la importancia de la teoría del capitalismo de Estado de Pollock no fueron unánimes en el Instituto de Investigación Social, sino todo lo contrario¹⁴. El borrador del ensayo de Pollock sobre el capitalismo de Estado ya había sido objeto de importantes

¹⁴ Los textos más importantes del debate publicado han sido documentados por Dubiel y Söllner (1981).

críticas internas, reflejadas en la siguiente correspondencia. En una carta a Horkheimer, Adorno repudió la “afirmación no dialéctica de Pollock de que una economía no antagónica podría ser posible dentro de una sociedad antagónica” (Horkheimer, 1996, p. 55). Horkheimer también, en una carta a Pollock escrita el 30 de mayo de 1942, expresó su preocupación por la concepción de Pollock de la estabilización política permanente del fascismo: “un obstáculo desafiante será evitar la falsa impresión de simpatía por la *respuesta totalitaria*” (Horkheimer, 1996, p. 46). En una carta posterior, instó a Pollock a hacer todo lo posible para “evitar el malentendido de demasiada afinidad con el capitalismo de Estado” para garantizar “que la complejidad y la ambigüedad del fenómeno sean más obvias... para que todo parezca un poco administrativamente menos rígido” (Horkheimer, 1996, p. 46).

Franz Neumann, el crítico más duro de Pollock en el Instituto, abrió su exhaustivo estudio *Behemoth* con una crítica feroz de la tesis del capitalismo de Estado: “hay una tendencia creciente a negar el carácter capitalista del nacionalsocialismo¹⁵. Se llama un sistema de bolchevismo pardo, de capitalismo de Estado, de colectivismo burocrático, de dominio de una burocracia gerencial” (Neumann, 1972, p. 222). En una larga carta a Horkheimer fechada el 23 de julio de 1941, Neumann objetó la completa contradicción del ensayo de Pollock con las creencias anteriores del Instituto y afirmó que la publicación solo podría dañar su reputación: “en resumen, me gustaría señalar que el ensayo claramente se aparta del marxismo. Además, el ensayo transmite una sensación de completa impotencia. El capitalismo de Estado, tal como lo concibe Pollock, podría durar un milenio” (Horkheimer, 1996, p. 107)¹⁶. Neumann vio las principales debilidades metodológicas en el problemático proceso de abstracción de las tendencias dentro de la realidad capitalista para construir un tipo ideal¹⁷ de un nuevo sistema que ya no sería el capitalismo sin entregar ninguna prueba empírica de esta transición. Neumann, que luego utilizaría una amplia gama de material empírico para cuestionar esta teoría en la segunda parte de *Behemoth* (Neumann, 1972, pp. 221ss), ya había expresado previamente esta crítica a Pollock en persona y a Horkheimer por escrito:

¹⁵ En este punto se hace referencia al ensayo de Peter Duncker, Frank Munk, James Burnham, Dwight Macdonald, Bruno Rizzi y Pollock “State Capitalism” (1941).

¹⁶ Neumann escribió más tarde en *Behemoth*: “desde nuestro punto de vista, estos teóricos deben admitir que su sistema bien puede ser el milenio” (Neumann, 1972, p. 225).

¹⁷ Pollock habla explícitamente de un modelo [esquema] en el sentido weberiano: “el término *modelo* se usa aquí en el sentido del *tipo ideal* de Max Weber” (Pollock, 1941, p. 200).

Los tipos ideales son deducciones abstractas de la realidad. Se construyen ignorando elementos irrelevantes y enfatizando elementos relevantes de una determinada realidad... El tipo ideal de Pollock, en cambio, implica un salto de una realidad —el capitalismo— a otra realidad que ya no es el capitalismo (Horkheimer, 1996, p. 104)¹⁸.

Horkheimer, en su respuesta del 2 de agosto de 1941, defendía el concepto de Pollock:

Los tipos ideales deberían, en mi opinión, cumplir precisamente la función que cumplen en el ensayo. En verdad, se construyen mediante la abstracción y puesta en valor de ciertos elementos de la realidad; pero también son una respuesta a la realidad. Son utopías, bellas y feas, con las que se mide la realidad (Horkheimer, 1996, p. 115ss).

Si bien este intento de salvar la teoría de Pollock no es lo que Weber tenía en mente —y revela el estatus problemático que Horkheimer le otorgó a la investigación económica en su propio Instituto—, también muestra que Horkheimer tenía otra razón para querer aferrarse al modelo negativo de una utopía fea.

Neumann había criticado el concepto de capitalismo de Estado de Pollock y la *desesperanza total* que expresaba. En un comentario sin fecha, Horkheimer a su vez criticó el optimismo del *Behemoth* de Neumann:

Si existe alguna diferencia teórica real entre nosotros, se refiere al optimismo que usted muestra no solo con respecto a la cuestión de una mejor administración, sino también a algunos problemas más profundos de la sociedad misma, como el antagonismo inherente e insoluble del capitalismo de Estado y también a algunas cuestiones antropológicas, tales como... la imposibilidad de una existencia a largo plazo de la *personalidad dividida* promovida por el mecanismo del nacionalsocialismo (Horkheimer, 1985b, p. 146).

Horkheimer se refiere a su propio artículo “El fin de la razón”, que fue su refutación a la esperanza optimista de que el fascismo no sería capaz de estabilizarse a largo plazo. En él, describió el largo proceso histórico de la relación recíproca entre el surgimiento de la razón y la supresión de las pulsiones como el precio por la constitución de la individualidad: “el colapso

¹⁸ Neumann retomó esto nuevamente en *Behemoth*: “Los teóricos a menudo hablan de un tipo o modelo ideal, aún no completamente realizado, pero en proceso de convertirse en tal” (Neumann, 1972, p. 224).

de la razón y el colapso de la individualidad son uno y lo mismo” (Horkheimer, 1942, p. 376). El fascismo pudo así manipular las condiciones preparadas por los mecanismos básicos de la sociedad burguesa¹⁹.

Aunque Horkheimer criticó así el concepto de capitalismo de Estado de Pollock como no dialéctico e inamovible, se mostró inflexible sobre la convicción pesimista de la perpetuación de este nuevo orden. En consecuencia, en su prólogo al artículo de Pollock, enfatizó el hecho de que los problemas económicos no representaban una amenaza para el capitalismo de Estado: “el artículo intenta destruir la idea ilusoria de que el fascismo finalmente debe desintegrarse a través de las desarmonías de la oferta y la demanda, las deficiencias presupuestarias o el desempleo” (Horkheimer, 1941, p. 198). Si bien no se debe sucumbir a las nociones optimistas de que el capitalismo de Estado podría colapsar bajo el peso de los problemas internos, tampoco se debe saltar a la conclusión de que podría estabilizarse fácilmente y que, como advirtió Horkheimer al final de su artículo “El Estado autoritario”, la única “forma apropiada de actividad parece ser la extensión del capitalismo de Estado” y no hay nada que hacer, “sino seguir el *Weltgeist* en el camino que ha elegido” (Horkheimer, 1973, p. 20).

En una carta a Horkheimer fechada el 8 de junio de 1941, Adorno expresó preocupaciones similares. Sintió que era extremadamente importante aferrarse a la visión pesimista del poder perpetuo de Pollock, pero encontró problemática su presentación no dialéctica:

El concepto es correcto en su pesimismo, es decir, la idea de que las posibilidades de perpetuación del sistema gobernante en su forma política actual son mayores que las de salir de él. El optimismo está fuera de lugar, también sobre la alternativa: lo que se está perpetuando no me parece una situación relativamente más estable y en algunos sentidos incluso más racional que una serie constante de catástrofes, caos y horror durante un período indeterminablemente largo y con ello una oportunidad de escapar (Horkheimer, 1996, p. 54).

¹⁹ Véase Horkheimer (1985b, p. 146). Más tarde, esta idea se expresó en *Dialéctica de la Ilustración* de la siguiente manera: “la esperanza de que la persona contradictoria y desintegrada no pueda sobrevivir durante generaciones, que la fractura psicológica dentro de ella deba dividir el sistema mismo y que los seres humanos se nieguen a tolerar la engañosa sustitución del estereotipo por el individuo, esa esperanza es vana” (Horkheimer & Adorno, 2002, p. 126).

Sin embargo, Adorno, en su propia contribución al tema del capitalismo de Estado, tomó la teoría del capitalismo de Estado de Pollock de forma completamente acrítica en su discusión del pesimismo de Spengler, contrastándolo con el pronóstico paradójico de Spengler de *decadencia y falta de historia*:

Este pronóstico paradójico es claramente paralelo a la tendencia de la economía actual a eliminar el mercado y la dinámica de la competencia. Esta tendencia se dirige hacia condiciones estáticas que ya no conocen las crisis en el sentido estrictamente económico del término. El trabajo de los demás es apropiado, sin ningún proceso intermedio, por los que están al mando de los medios de producción, y la vida de los que hacen el trabajo se mantiene planificada desde arriba (Adorno, 1941, p. 310).

Sin embargo, una cuestión apenas abordada en *La decadencia de Occidente*, y formulada aquí por Adorno como precursor de sus reflexiones en *Dialéctica de la Ilustración*, era que “la relación entre el hombre y la naturaleza, que engendra la tendencia del hombre a dominar la naturaleza, se reproduce a sí misma en la dominación del hombre sobre otros hombres” (Adorno, 1941, pp. 320ss). Por lo tanto, cualquier optimismo abierto sobre la posibilidad de frenar el declive de la cultura fue completamente erróneo: “en cambio, deberíamos tomar conciencia del elemento de barbarie inherente a la cultura misma” (Adorno, 1941, p. 325).

Encontrar una salida a esta regimentación profundamente arraigada y casi total de todas las áreas de la vida era entonces solo una vaga visión utópica. Sin embargo, podría encontrarse, como Adorno insinuó por primera vez al final de este ensayo –y esta idea se convertiría en el centro de su obra– en el santuario del arte, un último refugio de las contradicciones sociales, donde podrían liberar su poder explosivo:

Donde ya no haya *problemas políticos* en el sentido tradicional, y tal vez ni siquiera una *economía* irracional, la cultura podría dejar de ser la fachada inofensiva que Spengler se propone demoler, a menos que se pueda asegurar su declive a tiempo. La cultura puede entonces hacer estallar las contradicciones que aparentemente han sido superadas por la reglamentación de la vida económica (Adorno, 1941, p. 316)²⁰.

²⁰ En la nota al pie que sigue a este párrafo, Adorno se refirió al artículo de Pollock sobre “Capitalismo de Estado”, que apareció en el mismo número. Si bien trabajos recientes sobre Adorno y su crítica de la economía política plantean la tesis de que “Adorno no adoptó su posición [la de Pollock]” (Braunstein, 2011, p. 150), esa afirmación no puede sostenerse. A

La influencia de la teoría del capitalismo de Estado en Horkheimer se puede ver más claramente en su ensayo “El estado autoritario”. Es uno de los ensayos más radicales de Horkheimer, junto con “Los judíos y Europa” de 1939²¹ y “El fin de la razón” de 1942. “El Estado autoritario” fue escrito en 1940 y publicado en 1942 como parte de la colección de ensayos del Instituto en memoria de Walter Benjamín. Originalmente, incluso se titularía “Capitalismo de Estado”²². Pero Adorno, descontento con el primer borrador del ensayo sobre el capitalismo de Estado de Pollock, escribió a Horkheimer el 8 de junio de 1941 y le propuso reescribirlo para que coincidiera mejor con “El Estado autoritario” y publicar el artículo en el número del Instituto sobre el capitalismo de Estado con los nombres de Pollock y Horkheimer (Horkheimer, 1996, p. 55), una indicación de que Adorno creía que ambos ensayos eran fundamentalmente compatibles.

Horkheimer comenzó su ensayo en completo acuerdo con el análisis económico de Pollock y, como Pollock, enfatizó el carácter novedoso del capitalismo de Estado:

En la transición del monopolio al capitalismo de Estado, la última etapa que ofrece la sociedad burguesa es “la apropiación de los grandes organismos productivos y comerciales, primero por sociedades anónimas, luego por trusts y luego por el Estado”. *El capitalismo de estado es el estado autoritario del presente* (Horkheimer, 1973, p. 4)²³.

Pero mientras Engels —a quien Horkheimer citó antes— pensaba en la necesidad económica y la evidencia política de la transición al socialismo, Horkheimer solo veía la estabilización a largo plazo del capitalismo de Estado: “el capitalismo de Estado acaba con el mercado e hipostasia la crisis por la duración de la Alemania eterna” (Horkheimer, 1973, p. 4). Además, la tendencia hacia la *economía planificada* del capitalismo de Estado como un “período con su propia estructura social” fue un fenómeno global (Horkheimer, 1973, p. 5). Si bien Horkheimer, sin embargo, pretendía trascender el capitalismo de Estado, Pollock no vio alternativa, o solo la de

pesar de todas las críticas internas, la posición pública de Adorno siempre estuvo completamente en línea con la de Pollock.

²¹ Este ensayo también contenía el muy citado consejo de Horkheimer, al que él mismo no hizo caso: “quien no esté dispuesto a hablar sobre el capitalismo también debería callarse sobre el fascismo” (Horkheimer, 1989, p. 78).

²² Ver nota del editor en Horkheimer (1995, p. 746).

²³ Énfasis original. Horkheimer cita a Friedrich Engels, „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ (Marx & Engels, 1974, 176-228, 1970, pp. 95-151).

la forma democrática sobre la autoritaria. El enfoque en la transición de la esfera económica a la política simplemente hipostasiaba la superficie y ocultaba lo esencial. La política había asumido el papel del mercado en la ofuscación de las verdaderas relaciones de poder. Los teóricos del capitalismo de Estado, que prefieren “ver el velo económico del gobierno en lugar de las flagrantes circunstancias de la explotación” (Horkheimer, 1985a, p. 316) sucumbieron no solo a la ilusión del Estado como agente causal en lugar de un órgano ejecutivo²⁴, sino también a la tentación de creer que reemplazar una forma de gobierno autoritario por una forma democrática era la única alternativa histórica. El amargo comentario de Horkheimer: “en lugar de la actual forma antisemita, implacable y agresiva de capitalismo de Estado, todavía hay sueños de un capitalismo de Estado que, con la gracia de las viejas potencias mundiales, gobernaría a la gente” (Horkheimer, 1973, p. 17), debería interpretarse con toda seguridad como una crítica al concepto de capitalismo de Estado de Pollock.

La teoría del capitalismo de Estado, que sostiene que la primacía de la economía ha pasado a la primacía del Estado, de modo que el control social tiene lugar directamente y no indirectamente a través del mercado, implicaba una nueva teoría de la regla que Horkheimer y Adorno no siempre consideraron hacer explícita. Su enfoque en la transición del capitalismo competitivo al capitalismo monopolista y de este último al capitalismo de Estado y al fascismo pasó por alto la inversión de las relaciones de dominación y las relaciones de producción. En el ensayo de Adorno –en ese momento inédito– de 1942 “Reflejos de la teoría de clases”, este escribió:

Las leyes del intercambio no han conducido a una forma de gobierno que pueda considerarse históricamente adecuada para la reproducción de la sociedad en su conjunto en su etapa actual. En cambio, era la antigua forma de gobierno que se había unido al aparato económico para que, una vez en posesión, pudiera aplastarlo y así hacer su propia vida más fácil. Al abolir las clases de esta manera, la regla de clase se hace realidad (Adorno, 2003, p. 100).

La historia no era, pues, ni la historia de la lucha de clases ni la historia de los monopolios, sino “a imagen del manifiesto acto de usurpación que practican hoy en día los dirigentes del capital y del trabajo actuando en

²⁴ En un borrador incompleto, fechado en 1942 y relacionado con *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer criticó duramente la visión ilusoria del Estado que tenían los teóricos del capitalismo de Estado. Esto también puede leerse como una crítica a Pollock. Véase Horkheimer (1985a, pp. 316-318).

consorcio, es la historia de las guerras de pandillas y los chantajes” (Adorno, 2003, p. 100).

La *teoría del chantaje* —aunque más tarde abandonada— iba a ser una teoría del dominio que encajaba con la teoría del capitalismo de Estado²⁵. Horkheimer y Adorno definieron los *fraudes* como poderosas camarillas organizadas que rivalizaban entre sí por el poder y la clientela, no solo durante la etapa actual del capitalismo de Estado, sino también en épocas históricas anteriores. Horkheimer formuló esta idea en una de las —en ese momento— inéditas “Notas y borradores” sobre y para la *Dialéctica de la Ilustración*, „Die Rackets und der Geist”²⁶:

Hasta la fecha la estafa ha dejado su impronta en todos los fenómenos sociales, ha reinado como estafa del clero, de la realeza, de la clase adinerada, de la raza, de los hombres, de los adultos, de la familia, de la policía, de la delincuencia y dentro de estos medios incluso en chantajes individuales contra las restantes esferas (Horkheimer, 1985a, p. 291).

La promesa de protección a cambio de obediencia primero transformó a los muchos en la clientela de unos pocos y luego convirtió a la mayoría de las personas en la clientela de las élites burocráticas organizadas que, al monopolizar los medios de gobierno, compartieron entre sí el valor agregado que habían extorsionado a la sociedad. Este concepto de *rackets* como una “forma fundamental de gobierno” (Horkheimer, 1985a, p. 287) pretendía tanto permitir una sociología de las formas históricas de gobierno²⁷ como proporcionar evidencia empírica directa para el análisis de las formas contemporáneas de dominio²⁸. Podría usarse para describir las amargas luchas de poder dentro del propio régimen nazi: entre los militares, las SA, las SS, varios grupos del partido y los organismos estatales que habían sido

²⁵ “La base política y económica para una teoría de las estafas y del capitalismo de Estado fue desarrollada dentro del Instituto principalmente por Horkheimer y Pollock” (Schmid Noerr, 2002, p. 236). Sin embargo, también hay que tener en cuenta la decisiva contribución de Adorno en 1942.

²⁶ La palabra *racket* se suele traducir del inglés al castellano como “ruido”. No obstante, en el argot norteamericano también significa “trabajo” o “negocio”, y puede utilizarse para describir una actividad ilegal, por ejemplo, una estafa o un chantaje. Este significado de ilegalidad es el que usa Horkheimer en su ensayo (*N. de los T.*)

²⁷ En una carta fechada el 20 de enero de 1943, Horkheimer esbozó para Grossman su “intento de concretar verdaderamente la teoría de clases” con el objetivo de mostrar “hasta qué punto la clase siempre ha sido la quintaesencia de los *rackets*” (Horkheimer, 1996, pp. 398-399).

²⁸ En su carta a Horkheimer del 7 de septiembre de 1937, Pollock habla de los “mafiosos que gobiernan en los países de los dictadores” (Horkheimer, 1995, p. 231).

usurpados por ellos, o entre grupos de capital monopolizados. También podría usarse para describir la forma en que los mecanismos de dominio actuaron sobre los subyugados y también explicó la lucha entre los monopolios capitalistas, los aparatos estatales burocráticos y los sindicatos en su país anfitrión de América. En su ensayo de 1943, nuevamente inédito, “Sobre la sociología de las relaciones de clase”, Horkheimer (1985a) escribió:

La similitud de las estafas modernas con las construcciones más estimadas de la historia, por ejemplo, las jerarquías de la Edad Media, es evidente. El concepto de *rackets* puede aplicarse tanto a empresas grandes como pequeñas: todas luchan por la mayor parte posible del valor añadido. De esta manera, los máximos organismos capitalistas son similares a pequeños grupos de interés que operan entre los elementos más bajos de la población (p. 102).

Pero la explicación de Horkheimer y Adorno de la teoría de los *rackets* permaneció inédita. Solo rastros rudimentarios de la teoría del fraude y su contraparte política, la teoría del capitalismo de Estado, se pueden encontrar en *Dialéctica de la Ilustración*, e incluso estos fueron eliminados en su mayoría del manuscrito original antes de que se publicara como libro, pero proporcionan los antecedentes para su análisis²⁹. “Sin embargo, [la teoría del capitalismo de Estado y la teoría de las estafas] proporcionan el trasfondo de la teoría social contra la cual se interpretaron los fenómenos científicos, morales, culturales y psicológicos de la autodestrucción de la Ilustración” (Schmid Noerr, 2002, p. 237). La teoría de la dominación total presentada por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* ya no comenzaba con un análisis de la sociedad contemporánea, sino que seguía siendo su punto de partida y de llegada. La teoría del capitalismo de Estado de Pollock se dio por sentada, pero rara vez se mencionó directamente:

Ya no son las leyes objetivas del mercado las que gobiernan las acciones de los industriales y conducen a la humanidad hacia la catástrofe. Más bien, las decisiones conscientes de los presidentes de las empresas ejecutan la vieja ley del valor del capitalismo, y por lo tanto su destino, como resultantes no menos

²⁹ Por esta razón, no parece justificado basar en este hecho un argumento sobre la influencia de Pollock en Adorno y Horkheimer, como hizo Deborah Cook (1998) al afirmar: “de hecho, hay pocos pasajes en *Dialéctica de la Ilustración* que confirmen la opinión de que Adorno y Horkheimer simplemente adoptan al por mayor la tesis del capitalismo de Estado de Pollock, incluso como un tipo ideal” (p. 18). Parece igualmente erróneo oponer las “Reflexiones sobre la teoría de clases” de Adorno contra el “Capitalismo de Estado” de Pollock (Cook, 1998, p. 19).

compulsivos que los mecanismos de precios más ciegos (Horkheimer & Adorno, 2002, p. 30).

La teoría se consideró el punto de partida para desarrollos históricos específicos. El dominio directo del capitalismo de Estado, que ya no necesitaba la vía indirecta del mercado, no se veía como un precedente histórico en los chantajes, sino como una forma histórica fundamental que tenía su prototipo en los inicios de la historia de la humanidad: “la entronización de los medios como fin, que en el capitalismo tardío está adquiriendo el carácter de una locura manifiesta, ya es detectable en la historia más temprana de la subjetividad” (Horkheimer & Adorno, 2002, p. 43). Si la historia temprana de la dialéctica de la Ilustración yacía en la primera objetivación, este acto primario instrumental contenía entonces la clave de toda la historia mundial y su resultado final, la cosificación total del mundo, estaba preprogramado:

Se podría decir que la locura colectiva que va hoy, desde los campos de concentración hasta las reacciones aparentemente más inofensivas de la cultura de masas, ya estaba presente en germen en la objetivación primitiva, en la contemplación calculadora del mundo como presa por parte del primer hombre (Horkheimer, 1947, p. 176).

Terminar con el actual sistema de gobierno, y con él la cosificación del ser humano, se volvió así imposible e inensurable. Mientras que Lukács todavía ofrecía la conciencia de clase proletaria como un punto de Arquímedes desde el cual el mundo cosificado podía ser derribado, para Horkheimer y Adorno ni el conocimiento en sí mismo ni el destino sociológico de su poseedor encendían las chispas de la liberación. Si “la situación del proletariado en esta sociedad no es garantía de un conocimiento correcto” (Horkheimer, 2002, p. 213), entonces la “metafísica histórica de la lucha de clases autónoma” de Lukács (Adorno, 1931 en Horkheimer, 1985a, p. 364) también tuvo que ser tirada por la borda. Mientras que Lukács todavía veía al proletariado, y por lo tanto a la emancipación, como “el sujeto-objeto idéntico de la historia” (Lukács, 1967, p. 197)³⁰, para Horkheimer y Adorno ahora estaba claro que “el ser humano entero se ha convertido a la vez en

³⁰ A pesar de las severas críticas, Adorno se aferró a su pregunta central: “así, la cuestión de cómo es posible que quienes son sus propias víctimas, psicológicamente mutiladas por su impacto, cambien lo existente, ha sido planteada muy raramente, excepto por los dialécticos de la tradición hegeliana como la de Lukács” (Adorno, 1941, p. 218).

sujeto-objeto de la represión” (Horkheimer & Adorno, 2002, p. 169), haciendo fútiles todas las esperanzas de liberación.

La cosificación, en virtud de la cual la estructura de poder, hecha posible únicamente por la pasividad de las masas, aparece ante esas mismas masas como una realidad férrea, se ha consolidado hasta el punto de que cualquier espontaneidad, o incluso la capacidad de concebir el verdadero estado de los asuntos, se ha convertido necesariamente en una utopía excéntrica, un sectarismo irrelevante. La ilusión se ha vuelto tan concentrada que ver a través de ella objetivamente asume el carácter de alucinación (Horkheimer & Adorno, 2002, p. 170).

La teoría del capitalismo de Estado fue tanto la base teórica como el catalizador para el desarrollo de un análisis histórico y antropológico más profundo en *Dialéctica de la Ilustración*. Su validez y alcance no se limitaron al período histórico del fascismo, al igual que el propio capitalismo de Estado no se limitó a los gobiernos totalitarios. Esto se ejemplifica por el hecho de que los autores la presentaron por primera vez a un público más amplio en 1947, después de la caída del fascismo. Es más, la crítica radical de la teoría de la razón y el diagnóstico de un mundo bajo administración total simplemente se hizo más específica y sistemática en trabajos posteriores: Horkheimer en *Eclipse de la razón*, Adorno en *Dialéctica negativa* y Marcuse en *El hombre unidimensional*³¹.

Si uno compara el libro *Dialéctica de la Ilustración* publicado en 1947 con los “Fragmentos filosóficos” mimeografiados de 1944, está claro que se hicieron modificaciones significativas al texto a pesar de la afirmación de los autores de que “el libro no contiene cambios esenciales al texto completado durante la guerra” (Horkheimer & Adorno, 2002, p. xix).

A lo largo de la obra, la terminología marxista fue reemplazada por términos económicos o sociológicos más generales y, por lo tanto, se desactivó o aparentemente se radicalizó para adaptarse a la situación más concreta y actual del fascismo: “monopolio” y “capitalismo monopolista” fueron reemplazados constantemente por “trust”, “capitalismo económico”, “aparatos”, “agencias de producción en masa” o “sistema de la industria moderna”, que representan más de la mitad de todos los cambios. Las “relaciones de producción” se convirtieron en “formas económicas”, la

³¹ Los motivos centrales de la filosofía posterior de Marcuse se desarrollaron temprano en los debates del Instituto de Investigación Social sobre la teoría del capitalismo de Estado de Pollock (Gangl, 1989).

“dominación de clase” simplemente por “dominación”, mientras que el “capitalista” se convirtió en “empresario”, el “proletario” en “trabajador” y la “explotación” en “esclavitud” o “sufrimiento”³².

Esto no es solo una muestra de la estrategia bien documentada de Horkheimer y Adorno de diluir la postura marxista en público, razón por la cual a menudo no publicaron o reeditaron ciertos textos. Si la teoría del capitalismo de Estado afirmaba que el *nuevo orden* había suplantado irrevocablemente al capitalismo monopolista³³, borrar este último del lenguaje era al mismo tiempo un reconocimiento teórico del primero. Sin embargo, también fue mayoritariamente borrado lingüísticamente. El capitalismo de Estado ya era el mundo totalmente administrado, que no estaba amenazado por el fin del fascismo³⁴.

La teoría del capitalismo de Estado fue una teoría, aunque controvertida, para tener en cuenta, así como un intento de analizar las formas contemporáneas de Estado, particularmente el nacionalsocialismo, y comprender el aumento de las intervenciones estatales en la economía – un fenómeno particularmente relevante en la actualidad –. Pero ese no fue el límite de su influencia. También cambió, aunque sin querer, el discurso de una base económica al estudio de las superestructuras y puso en primer plano los fenómenos psicológicos políticos, ideológicos y sociales.

Los principales defensores de la teoría crítica utilizaron la idea del capitalismo de Estado en su paso de una crítica inicial de la economía a una crítica radical de la razón y la sociedad fundada en un nivel antropológico e histórico mucho más profundo, lo que les permitió interpretar y analizar fenómenos de la sociedad previamente ignorados. Significativamente, son

³² Véanse las notas a pie de página en Horkheimer y Adorno (2002, pp. 253-276), el artículo de Willem van Reijen y Jan Bransen (Van Reijen & Bransen, 1987) y el epílogo del editor (Schmid Noerr, 2002, pp. 237-139).

³³ Para Pollock, era un tipo de sociedad completamente nuevo. Así como el capitalismo reemplazó al feudalismo, el capitalismo de Estado reemplazó al capitalismo monopolista: “mi objetivo es aclarar el nuevo orden como un nuevo sistema social y económico en contraste con el capitalismo monopolista. Para citar el ejemplo más obvio, el capitalismo del siglo XIX ciertamente debe ser llamado un nuevo sistema social y económico en comparación con el orden feudal que lo precedió” (Pollock, 1942, p. 440).

³⁴ Ver, por ejemplo, la entrada del diario de Bertolt Brecht del 28 de julio de 1943: “en Eisler aproveché la oportunidad para preguntarle a Adorno y a otro tui del Instituto de Investigación Social qué será ahora de su economista Pollock, que esperaba un siglo de fascismo, creía en la economía planificada de la burguesía alemana, etc.; decían que la caída de Mussolini no prueba nada” (Brecht, 1996, p. 290).

precisamente estos análisis los que han demostrado ser más duraderos y han mostrado la mayor conectividad.

Referencias

- Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge University Press.
- Adorno, Th. W. (1941). Spengler Today. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX(3), 305-325.
- Adorno, Th. W. (2003). Reflections on Class Theory. *Can One Live After Auschwitz?* Stanford University Press, pp. 93-110.
- Benjamin, W. (1972). Ein deutsches Institut freier Forschung. *Gesammelte Schriften*, vol. III. Suhrkamp, pp. 518-526.
- Braunstein, D. (2011). *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Transcript.
- Brecht, B. (1996). *Journals 1933-1955*. Routledge.
- Burnham, J. (1962). *The Managerial Revolution*. Penguin Books.
- Cook, D. (1998). Adorno on Late Capitalism: Totalitarianism and the Welfare State. *Radical Philosophy*, 89, 16-26.
- Dahms, H. F. (2010). The Early Frankfurt School Critique of Capitalism: Critical Theory between Pollock's "State Capitalism" and the Critique of Instrumental Reason. Koslowski, P. (Ed.). *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition*. Springer, 309-361.
- Dennis, L. (1941). The Dynamics of War and Revolution. *Living Marxism: International Council Correspondence*, 5(3), 30-33.
- Dubiel, H. & Söllner, A. (Eds.). (1981) *M. Horkheimer, F. Pollock, F. Neumann, O. Kirchheimer, A. R. L. Gurland and H. Marcuse, Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*. Europäische Verlagsanstalt.
- Fromm, E. (1980). *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches: Eine sozial- psychologische Untersuchung*. Deutsche Verlagsanstalt.
- Gangl, M. (1987). *Politische Ökonomie und Kritische Theorie. Ein Beitrag zur theoretischen Entwicklung der Frankfurter Schule*. Campus.
- Gangl, M. (1989). Dialektische Vernunft und eindimensionale Gesellschaft. Flego, G. & Schmied-Korwarzik, W. (Eds.). *Herbert Marcuse - Eros und Emanzipation. Marcuse-Kolloquium 1988 in Dubrovnik*. Germinal-Verlag, 171-189.

- Gangl, M. (1998). Staatskapitalismus und Dialektik der Aufklärung. Gangl, M. & Raulet, G. (Eds.). *Jenseits Instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur 'Dialektik der Aufklärung'*. Lang-Verlag, 158-186.
- Grossmann, H. (1929). *Das Akkumulations und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems (zugleich eine Krisentheorie)*. Hirschfeld.
- Hilferding, R. (1954). Das historische Problem. *Zeitschrift für Politik*, 1(4), 293-324.
- Hilferding, R. (1962). State Capitalism or Totalitarian State Economy. Mills, C. W. (Ed.). *The Marxists*. Dell, 334-339.
- Hilferding, R. (1981). *Finance Capital. A Study of the Latest Phase of Capitalist Development*. Routledge & Kegan Paul.
- Honneth, A. (Ed.). (2006). *Schlüsseltexzte der Kritischen Theorie*. Verlag für Sozialwissenschaften.
- Horkheimer, M. (1932). Vorwort. *Zeitschrift für Sozialforschung* I(1/2), i-iv.
- Horkheimer, M. (1937). Philosophie und kritische Theorie. *Zeitschrift für Sozialforschung* VI(3), 625-631.
- Horkheimer, M. (1941). Preface. *Studies in Philosophy and Social Science* IX(2), 195-199.
- Horkheimer, M. (1942). End of Reason. *Studies in Philosophy and Social Science* IX(3), 366-688.
- Horkheimer, M. (1947). *Eclipse of Reason*. Oxford University Press.
- Horkheimer, M. (1973). The Authoritarian State. *Telos*, 15, 3-20.
- Horkheimer, M. (1985a). Nachgelassene Schriften 1931-1949. *Gesammelte Schriften, vol. 12*. Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1985b). Undated Commentary on Neumann's *Behemoth*. Erd, R. (Ed.). *Reform und Resignation. Gespräche über Franz L. Neumann*. Suhrkamp, 145-147.
- Horkheimer, M. (1989). The Jews and Europe. Bronner, S. & Kellner, D. (Eds.). *Critical Theory and Society*. Routledge, 77-94.
- Horkheimer, M. (1993). The Actual Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute of Social Research. *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*. MIT Press, 1-14.
- Horkheimer, M. (1995). Briefwechsel 1937-1940. *Gesammelte Schriften, vol. 16*. Fischer.
- Horkheimer, M. (1996). Briefwechsel 1941-1948. *Gesammelte Schriften, vol. 17*. Fischer.
- Horkheimer, M. (2002). Traditional and Critical Theory. *Selected Essays*. Continuum, 188-243.

- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford University Press.
- Korsch, K. (1942). The Structure and Practice of Totalitarianism. *New Essays: A Quarterly Devoted to the Study of Modern Society*, VI(2), 43-49.
- Lukács, G. (1967). *History & Class Consciousness*. Merlin Press.
- Macdonald, D. (1941) The End of German Capitalism. *Partisan Review*, VIII(3), 198-220.
- Mandelbaum, K. & Meyer, G. (1934). Zur Theorie der Planwirtschaft. *Zeitschrift für Sozialforschung*, III(2), 228-262.
- Marcuse, H. (2009a). The Struggle against Liberalism in the Totalitarian View of the State. *Negations: Essays in Critical Theory*. MayFly Books, 1-30.
- Marcuse, H. (2009b). Philosophy and Critical Theory. *Negations: Essays in Critical Theory*. MayFly Books, 99-117.
- Marcuse, H. (2009c). The Affirmative Character of Culture. *Negations: Essays in Critical Theory*. MayFly Books, 65-98.
- Mattick, P. (1941). How New is the 'New Order' of Fascism? *Partisan Review*, 8(4), 289-310.
- Mattick, P. (1941a). Fascism in the U.S.A. *Living Marxism: International Council Correspondence*, 5(3), 1-30.
- Mattick, P. (1941b). Rejoinder. *Living Marxism: International Council Correspondence*, 5(3), 33-35.
- Neumann, F. L. (1941). Germany's New Order. *Memorandum submitted to the Research Institute on Peace and Post-War Problems of the American Jewish Committee*, New York.
- Neumann, F. L. (1972). *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*. Octagon.
- Pollock, F. (1932). Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer plan- wirtschaftlichen Neuordnung. *Zeitschrift für Sozialforschung*, I(1), 8-27.
- Pollock, F. (1933). Bemerkungen zur Wirtschaftskrise. *Zeitschrift für Sozialforschung*, II(3), 321-354.
- Pollock, F. (1941). State Capitalism. Its Possibilities and Limitations. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX(2), 200-225.
- Pollock, F. (1942) Is National Socialism a New Order? *Studies in Philosophy and Social Science*, IX(3), 440-455.
- Schmid Noerr, G. (2002). Editor's Afterword. Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford University Press, 217-247.

- Ten Brink, T. (2013). Staatskapitalismus und die Theorie der verwalteten Welt. Friedrich Pollock und die Folgen. *West End. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 10(2), 128-136.
- Van Reijen, W. & Bransen, J. (1987). The Disappearance of Class History in "Dialectic of Enlightenment": A Commentary on the Textual Variants. M. & Adorno, Th. W. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford University Press, 248-252.
- Wiggershaus, R. (1994). Friedrich Pollock der letzte Unbekannte der Frankfurter Schule. *Neue Gesellschaft Frankfurter Hefte*, 8, 750-756.

Max Horkheimer y la retirada del marxismo hegeliano

Martin Jay¹

En mayo de 1922, Karl y Hedda Korsch y su joven amigo Félix J. Weil convocaron una pequeña reunión de intelectuales de izquierda en la ciudad de Ilmenau, en Turingia. Concebida como la primera de una serie de *semanas de trabajo* marxistas dedicadas a la evaluación teórica de los acontecimientos revolucionarios recientes, este espacio reunió a destacados pensadores de los partidos comunistas alemán y húngaro, así como a otros estrechamente afiliados a ellos. Aunque no hubo una segunda reunión de este tipo, la *academia de verano*, como se la conoció, fue un hito importante en la historia temprana del marxismo occidental. Porque no solo puso cara a cara por primera vez a Korsch y Lukács, cuyas fortunas iban a estar tan estrechamente entrelazadas durante los próximos años, sino que supuso un importante estímulo para la creación del Instituto de Investigación Social, la matriz institucional de lo que más tarde se conoció como la Escuela de Frankfurt². Además de Weil, cuyo padre rico patrocinó al Instituto, Friedrich Pollock y Karl August Wittfogel estuvieron entre los participantes de la reunión. Con Max Horkheimer, ellos constituyeron el núcleo inicial del Instituto, que fue

¹ Este texto se publicó con el título "Max Horkheimer and the Retreat from Hegelian Marxism" en: Jay, M. *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*. Polity Press, 1984, 196-219 (N. de los T.)

² Para relatos del surgimiento de la Escuela de Frankfurt del Instituto de Investigación Social, véase Jay (1973), Slater (1977), Buck-Morss (1977), Tar (1977), Arato y Gebhardt (1978), Connerton (1980); Held (1980), y Friedman (1981).

inaugurado oficialmente en junio de 1924, como filial autónoma de la Universidad de Frankfurt.

Los vínculos entre la reunión de Ilmenau y la fundación del Instituto, que se han detallado en otro lugar (Arato & Breines, 1979, pp. 175-176; Ulmen, 1978, p. 47)³, vale la pena repetirlos ahora porque centran nuestra atención en las primeras conexiones entre la Escuela de Frankfurt y Lukács y Korsch. El Instituto surgió del mismo entorno que produjo *Marxismo y filosofía e Historia y conciencia de clase*; sus miembros compartían con los autores de esas obras un entusiasmo inicial por la Revolución Rusa, así como las esperanzas de su inminente expansión hacia Occidente. Aunque el primer director del Instituto, el austromarxista Carl Grünberg, no era un defensor del marxismo hegeliano, sus filas pronto incluyeron a varios pensadores más jóvenes que buscaban en Lukács y Korsch soluciones teóricas a los errores del materialismo dialéctico de la Segunda –y Tercera– Internacional. El más destacado entre los miembros más jóvenes fue el filósofo Max Horkheimer⁴, quien sucedió a Grünberg como director del Instituto en 1930 y se convirtió en el principal arquitecto de la idiosincrásica *teoría crítica* de la Escuela de Frankfurt. Fue apoyado por el sociólogo de la literatura Leo Löwenthal, quien se incorporó en 1926; el filósofo, sociólogo y musicólogo Theodor W. Adorno, quien estuvo involucrado en los asuntos del Instituto durante una década antes de convertirse en miembro oficial en 1938; y el filósofo Herbert Marcuse, que entró en las filas del Instituto en vísperas de su salida forzosa de Alemania en 1933. Junto a Pollock, que era economista y principal administrador del Instituto, y el psicólogo Erich Fromm, asociado desde 1930 hasta 1939, formaron el núcleo interno del Instituto, la primera generación de lo que más tarde se conocería como la Escuela de Frankfurt.

Aunque el círculo interno del Instituto no se mantuvo fiel a los argumentos de Lukács y Korsch por mucho tiempo, sus simpatías iniciales se vincularon al tipo de alternativa al marxismo ortodoxo presentado en su trabajo. Nunca tan directamente involucrados en la práctica política como los padres fundadores del marxismo occidental, Horkheimer y sus colegas, sin embargo, compartían muchas de sus actitudes. No puede aducirse mejor evidencia de esta fidelidad inicial, así como de su posterior apostasía, que la

³ Basándose en la memoria de Wittfogel, Ulmen registra la fecha de la reunión como Pentecostés de 1923. La fecha anterior fue confirmada tanto por Hedda Korsch como por Félix Weil.

⁴ Para discusiones sobre el trabajo y la carrera de Horkheimer, véase Gumnior y Ringguth (1974), Skuhra (1974) y Lienert (1977).

historia de su uso del concepto de totalidad. Porque, como los otros progenitores del marxismo occidental, insistieron en que la totalidad era una herramienta absolutamente esencial del análisis marxista en oposición al análisis burgués. Pero a diferencia de esos pensadores más antiguos, llegaron a dudar cada vez más de la eficacia del concepto en su forma marxista hegeliana. Por lo tanto, al rastrear la historia de la crítica de la Escuela de Frankfurt al holismo marxista occidental, podemos comprender mejor las tensiones y ambigüedades en el nuevo paradigma marxista presentado por Lukács, Korsch, Gramsci y Bloch. Aunque la alternativa de la Escuela de Frankfurt no estuvo exenta de problemas propios, su demolición del legado de la primera generación del marxismo occidental fue lo suficientemente potente como para obligar a los herederos más recientes de la tradición, sobre todo Jürgen Habermas, a tratar de reconstituir el holismo marxista sobre bases completamente nuevas. Combinado con las muy diferentes críticas hechas por marxistas occidentales más antihegelianos en Francia e Italia después de la Segunda Guerra Mundial, el desmantelamiento de las premisas teóricas del marxismo occidental por parte de la Escuela de Frankfurt hizo imposible que el pensamiento marxista contemporáneo volviera a sus formulaciones originales.

La mejor manera de entender el endeudamiento inicial de la Escuela de Frankfurt con Lukács y Korsch, así como su progresivo desencanto, es centrarse en el trabajo de tres figuras en particular: Horkheimer, Marcuse y Adorno. Aunque hubo una cantidad considerable de superposición en su pensamiento, cada uno aportó un énfasis especial a la teoría crítica. Todos consideraron central la cuestión de la totalidad, pero cada uno la abordó de manera diferente.

Durante la década inicial del Instituto en Frankfurt, hubo pocas señales de la crisis teórica que se avecinaba. Bajo el liderazgo de Grünberg, el Instituto se centró en la historia del movimiento obrero y proporcionó un lugar de encuentro para marxistas occidentales y marxistas orientales como David Riazánov, director del Instituto Marx-Engels en Moscú. En su memorándum de septiembre de 1922 al curador de la Universidad de Frankfurt proponiendo la creación del Instituto, Félix Weil caracterizó su objetivo como “conocimiento y comprensión de la vida social en su totalidad” (Kluke, 1972, p. 489). Pero todavía había pocos intentos de ir más allá del énfasis marxista convencional sobre la infraestructura socioeconómica y las luchas políticas del proletariado. Aun así, la insistencia lukácsiana-korschiana en conocer el todo social, que Weil había defendido

en su memorándum, ya estaba implícita en la estructura misma del Instituto tal como estaba constituido. En sus estatutos, se otorgaba expresamente al director poderes *dictatoriales* (Grünberg, 1924, p. 7) para coordinar el trabajo de sus diversos miembros. Aunque bajo Grünberg el control centralizado se ejerció con moderación, su sucesor asumió un papel mucho más activo en la organización, se podría decir totalizando, los esfuerzos del Instituto.

En su toma de posesión como director el 24 de enero de 1931, Horkheimer habló sobre “La situación contemporánea de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social”. La filosofía social, sostenía, debe entenderse hoy como “una parte de los intentos filosóficos y religiosos de reinsertar la existencia individual sin esperanza una vez más en la matriz o, para hablar con Sombart, en el *terreno dorado* de totalidades significativas” (Horkheimer, 1931, p. 8). La filosofía social era así más que una sola disciplina especializada, como la sociología. Heredó el impulso filosófico tradicional de conocer el todo. Sin embargo, no debe confundirse con la filosofía pura y simple, que normalmente permanece hostil a la *mera* investigación empírica. En cambio, Horkheimer (1931) afirmó:

los problemas de la investigación empírica y de la síntesis teórica solo pueden ser resueltos por una filosofía que, preocupada por lo general, por lo *esencial*, proporcione a las respectivas áreas de investigación impulsos estimulantes, mientras permanece lo suficientemente abierta para ser impresa y modificada por el progreso de los estudios concretos de la ciencia (p. 11).

En otras palabras, había que trascender la antítesis abstracta entre la filosofía totalizadora y la investigación empírica analítica.

Como ha demostrado Helmut Dubiel (1978)⁵, la forma en que el Instituto llevó a cabo esta trascendencia siguió en líneas generales la dialéctica de *Forschung* y *Darstellung* iniciada por Marx. Lo primero significaba una investigación concreta realizada mediante técnicas sociológicas relativamente tradicionales, como las encuestas empleadas por el Instituto en el proyecto sobre la conciencia de los empleados y trabajadores de cuello blanco iniciado en los años anteriores a la salida del Instituto de Frankfurt⁶.

⁵ Para una discusión de otro modelo de investigación interdisciplinaria que más tarde influyó en el trabajo del Instituto, véase Jay (1982).

⁶ Para una descripción de este proyecto, que nunca se completó por completo, véase Jay (1973, p. 116ss). Su título era “La estructura de carácter autoritario de los trabajadores y empleados alemanes antes de Hitler”. Ha sido editado recientemente por Wolfgang Bonss y publicado

Esto último significó la *representación* totalizadora de esa obra en una nueva síntesis teórica, la mayoría de las veces en los ambiciosos ensayos del propio Horkheimer. En el proceso de representación, el marco conceptual dentro del cual se definiría el trabajo empírico futuro se modificó y fortaleció. De otro lado, si bien los hallazgos empíricos nunca debían tomarse como verificación o falsificación de la teoría en un sentido tradicionalmente positivista, ayudaron a modificar y enriquecer la teoría crítica del Instituto.

El número inicial de la nueva revista del Instituto, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, que comenzó a publicarse en 1932, demostró concretamente el impulso totalizador detrás del trabajo del Instituto. Su artículo de apertura fue un estudio general de Horkheimer sobre las relaciones entre la ciencia — en el amplio sentido alemán de *Wissenschaft*— y la crisis social contemporánea (Horkheimer, 1972). Reprendiendo a la ciencia por no abordar las cuestiones fundamentales a las que se enfrenta la sociedad contemporánea, Horkheimer insistió en que las contradicciones dentro de la ciencia eran una función de las más amplias de la sociedad en su conjunto. “En la actualidad — afirmó desde una perspectiva todavía fiel al marxismo — el esfuerzo científico refleja una economía llena de contradicciones” (Horkheimer, 1972, p. 8). Su artículo fue seguido por una serie de otros diseñados para respaldar programáticamente esta afirmación en varias áreas del conjunto social: Löwenthal escribió sobre literatura, Adorno sobre música, Fromm sobre psicología y Pollock sobre la situación contemporánea de la propia economía capitalista. En años posteriores, sus análisis se complementarían con otros sobre cuestiones culturales por parte de Walter Benjamin y sobre cuestiones jurídicas y políticas a través de Franz Neumann y Otto Kirchheimer. Además, el Instituto montaría colectivamente ambiciosos proyectos de investigación sobre una variedad de temas, que culminaron en la serie de cinco partes de *Estudios sobre el prejuicio* realizada con varios colaboradores estadounidenses en la década de 1940⁷.

La integración de estas investigaciones de varias dimensiones de la totalidad no estuvo, por supuesto, exenta de dificultades, ya que la dialéctica de *Forschung* y *Darstellung* demostró ser menos recíproca en la práctica que

bajo el nombre de Fromm como *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reichs: Ein Sozialpsychologische Untersuchung* (Fromm, 1980).

⁷ Para discusiones sobre el trabajo empírico del Instituto, véase la literatura citada en la nota 2, así como Alfons Söllner (1979).

en la teoría⁸. Pero el obstinado mantenimiento de la integridad institucional del Instituto, a pesar de las vicisitudes de la emigración y el aislamiento, testimonia su fuerte compromiso con una metodología totalizadora. El concepto de posguerra de una Escuela de Frankfurt con Horkheimer como su *maestro*, a pesar de toda su homogeneización injustificada de figuras que en muchos aspectos tomaron caminos separados, captura correctamente este impulso integrador. Aunque de ninguna manera sin sus disputas internas, tanto serias como insignificantes, el Instituto luchó por crear una especie de totalidad normativa propia, una comunidad de académicos que prefigurara el mundo cooperativo del futuro socialista.

En términos más específicamente teóricos, las primeras formulaciones de la posición de Horkheimer, que se conoció como *teoría crítica* después de un artículo seminal en 1937 (Horkheimer, 1972), también expresaron una deuda considerable con el holismo de Lukács y Korsch. Aunque reacio a repudiar declaraciones sobre la primacía de la economía, como la citada anteriormente, Horkheimer invocó la categoría de totalidad como antídoto contra el reduccionismo económico:

El economicismo, al que suele reducirse la teoría crítica, no consiste en dar demasiada importancia a la economía, sino en darle un alcance demasiado estrecho. La teoría se ocupa de la sociedad en su conjunto, pero este amplio alcance se olvida en el economicismo, donde los fenómenos limitados se convierten en la corte final de apelación (Horkheimer, 1972, p. 249).

De manera similar, se burló del fetichismo de hechos aislados e inmediatos en el positivismo por carecer de una perspectiva totalizadora:

La dialéctica también toma nota del material empírico con el mayor cuidado. La acumulación de hechos aislados puede ser más incisiva si el pensamiento dialéctico los manipula. Dentro de la teoría dialéctica tales hechos individuales siempre aparecen en una conexión definida que entra en cada concepto y que busca reflejar la realidad en su totalidad (Horkheimer, 1972, p. 161).

En consecuencia, citó el célebre aforismo de Hegel de que lo verdadero es el todo, contra el agnosticismo analítico de los críticos positivistas de la metafísica, como los empiristas lógicos (Horkheimer, 1972, p. 177). Y aunque impaciente con las justificaciones metafísicas del mundo como una totalidad

⁸ Para una discusión de algunos de los problemas en este contexto, véase Jay (1972). Söllner afirma que el programa interdisciplinario original del Instituto ya estaba en problemas en la época del ensayo "Teoría tradicional y crítica" de Horkheimer de 1937 (Söllner, 1979, p. 188ss).

normativa ya lograda, insistió, no obstante, en que “la armonía y la existencia significativa, que la metafísica designa erróneamente como verdadera realidad frente a las contradicciones del mundo fenoménico, no carecen de sentido” (Horkheimer, 1972, p. 178). Pero eran, sin duda, solo una posibilidad futura porque, según sostenía Horkheimer (1972) al más puro estilo lukácsiano, los hombres:

experimentan el hecho de que la sociedad es comparable a procesos naturales no humanos, a puros mecanismos, porque las formas culturales que están sustentadas por la guerra y la opresión no son creaciones de una voluntad unificada y consciente de sí misma. Ese mundo no es el de ellos, sino del capital (pp. 207-208).

En resumen, en estos y otros casos demasiado numerosos para mencionarlos, Horkheimer invocó los mismos argumentos presentados por la primera generación de marxistas occidentales para defender la necesidad de una perspectiva totalizadora.

De hecho, en varios sentidos se puede decir que su trabajo amplió el alcance del holismo marxista más allá de lo previsto por los fundadores de esa tradición. Para los más mesiánicos de los primeros marxistas occidentales, y aquí Bloch es la figura ejemplar, la totalidad era básicamente una categoría antiempírica. Intentar captar el todo como un agregado empírico era buscar lo que Hegel habría condenado como un *infinito erróneo*. Si los hechos contradecían el conocimiento más profundo de una realidad esencial —y aquí el caso clásico era la observación de los revisionistas sobre la conciencia de clase empírica—, entonces, en palabras de Fichte, “tanto peor para los hechos”. En los momentos más apocalípticos de la era posrevolucionaria inmediata, tal desafío a los meros hechos parecía justificado para los intelectuales marxistas que se creían en contacto con el proceso más profundo de transformación social —o, en el caso de Bloch, incluso ontológico—. Pero una década más tarde, cuando Horkheimer comenzó a articular la teoría crítica, esa confianza ya no era fácil de mantener. Así, para él, el holismo marxista debería tener en cuenta los hechos obstinados que iban en contra de las expectativas revolucionarias del período anterior.

Como el último Korsch, pero sin sus inclinaciones científicas, Horkheimer insistía en tener en cuenta los hechos desagradables. Respaldó plenamente la importancia de mediar tales hechos a través de una teoría dialéctica que captara la realidad tanto en el nivel de la esencia como en el de la apariencia.

Todavía no sentía, como lo haría Adorno en sus estados de ánimo más amargos, que un análisis micrológico de los fragmentos del todo social podría ser todo lo que un teórico crítico podría lograr en la época actual. Aunque, como veremos, las semillas de tal perspectiva estaban presentes en la década de 1930, todavía se reservaba el juicio sobre la validez última de las premisas marxistas hegelianas que había heredado de Lukács y Korsch. Una investigación social totalizadora, continuaba creyendo, podría tomar en cuenta datos empíricos sin perder su perspectiva holística.

Debido a esta creencia persistente, una modificación de la posición marxista hegeliana original debe considerarse un enriquecimiento del holismo marxista más que, como se consideró más tarde, un obstáculo para él. La modificación en cuestión fue la introducción de Horkheimer de un componente psicológico en el análisis del Instituto de la totalidad social. Se recordará que Lukács era ferozmente hostil a la psicología, Korsch solo un poco menos antagónico y Gramsci relativamente indiferente. Bloch, aunque de todos los primeros marxistas occidentales es el que mejor conoce a Freud y Jung, sustituyó el hambre por la libido sexual como motivación humana básica y las ensoñaciones prefiguradas por sus equivalentes nocturnos como objeto de su hermenéutica de la esperanza. En general, la primera generación de marxistas occidentales aceptó esa equiparación de la psicología con una reducción científica natural del sujeto hecha por la mayoría de los defensores del historicismo y las *Geisteswissenschaften*. El intento fallido de Dilthey de fundamentar su crítica de la razón histórica en la psicología fue considerado un fracaso ejemplar. Al igual que Husserl, los marxistas occidentales argumentaron que el psicologismo en cualquier forma era una intrusión en la filosofía propiamente dicha y, por extensión, también en un marxismo filosóficamente explorado. De hecho, con la notable excepción de Wilhelm Reich, que era relativamente indiferente a las cuestiones filosóficas, los marxistas occidentales de la década de 1920 eran generalmente hostiles a la dimensión psicológica de la conciencia de clase, lo que explica en gran medida su tratamiento a menudo esquemático como una categoría teórica impuesta a la realidad.

Horkheimer y sus colegas del Instituto abrieron nuevos caminos al defender la posibilidad de integrar la psicología y el marxismo. El principal estímulo de su interés, reforzando los efectos más puramente intelectuales

del trabajo de Horkheimer con el gestalista Adh mar Gelb⁹ y los años de Adorno en Viena a mediados de los años veinte, fue el declive de las esperanzas revolucionarias durante el curso de la República de Weimar. Los modelos de conciencia de clase engendrados filosóficamente que informan el trabajo de la primera generación de marxistas occidentales eran inadecuados para explicar la persistencia de la pasividad de la clase trabajadora. La dimensión psicológica de la cosificación tenía que explorarse en formas que Lukács y Korsch habían descuidado. En un ensayo titulado "Historia y psicología", en el primer volumen de la *Zeitschrift*, Horkheimer (1932) sostuvo que la tradicional equiparación marxista de la falsa conciencia con las ideologías debe complementarse con un análisis psicológico de las motivaciones detrás de su aceptación. Viejas formas sociales, que conviene dejar atrás, persisten por las necesidades psíquicas que satisfacen. La psicología utilitaria liberal, con su ingenua suposición de un individuo racionalmente egoísta impulsado únicamente por el interés propio, estaba en bancarrota, pero el marxismo ortodoxo no proporcionó una guía real para reemplazarlo. Aunque la economía seguía siendo el principal motor de la conducta humana, también deben investigarse las mediaciones psicológicas entre la infraestructura y las acciones y creencias de los hombres reales.

El método psicológico adecuado para hacerlo, sostenía Horkheimer, no postulaba un alma de masa o una conciencia colectiva. En cambio, debe respetar la integridad de la psique individual, por mucho que haya sido moldeada y penetrada por las fuerzas sociales. Aunque Horkheimer había sido instruido en la psicología de la Gestalt y, de hecho, invocó las teorías de Koffka y Wertheimer al discutir cuestiones epistemológicas (Horkheimer, 1972, p. 43), el enfoque que favorecía era el del psicoanálisis freudiano, al que Adorno también se había sentido atraído en la década de 1920¹⁰. Su integración sistemática en la teoría crítica se asignó originalmente a Erich Fromm, quien explicó los fundamentos de esa integración en una serie de contribuciones a la *Zeitschrift*¹¹. En años posteriores, cuando la teoría crítica

⁹ Horkheimer también se sintió atraído por la psicología de la Gestalt a través de su trabajo con Hans Cornelius, quien se había interesado en ella ya en la década de 1890, mucho antes de que comenzara oficialmente el movimiento (Lindenfeld, 1980, pp. 118-119).

¹⁰ Adorno escribió un estudio sobre Kant y Freud titulado "Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre" en 1927 para Cornelius, quien no lo aceptó para la *Habilitación* de Adorno. Fue publicado póstumamente en el primer volumen de *Gesammelte Schriften* de Adorno (1973). Ver la discusión en Buck-Morss (1977, pp. 17ss).

¹¹ Para una discusión del período de Fromm en Instituto, véase Jay (1973). Para una discusión general del trabajo de su vida, véase Funk (1982).

llegó a cuestionar las premisas holísticas de sus formulaciones anteriores, la interpretación de Fromm de la relación Freud-Marx sería objeto de fuertes críticas¹², pero durante la década de 1930 siguió siendo una expresión del pensamiento colectivo del Instituto sobre este tema.

En su contribución al primer número de la *Zeitschrift*, “El método y la función de una psicología social analítica”, Fromm abogó por una transición suave del marxismo al psicoanálisis. Afirmando que el psicoanálisis proporcionó el concepto de naturaleza humana que estaba ausente en el materialismo histórico, Fromm (1978) concluyó con optimismo:

(1) El reino de los impulsos humanos es una fuerza natural que, como otras fuerzas naturales –fertilidad del suelo, riego natural, etc.–, es una parte inmediata de la infraestructura del proceso social. El conocimiento de esta fuerza, entonces, es necesario para una comprensión completa del proceso social. (2) La forma en que se producen y funcionan las ideologías solo puede entenderse correctamente si sabemos cómo opera el sistema de pulsiones. (3) Cuando los factores económicamente condicionados tocan el reino de los impulsos, ocurren algunas modificaciones; en virtud de la influencia de los impulsos, el proceso social opera a un ritmo más rápido o más lento de lo que cabría esperar si no se tuvieran en cuenta teóricamente los factores psíquicos (p. 492).

La institución clave que mediaba entre el ámbito socioeconómico y el individuo era la familia, que según Fromm era históricamente mutable. Aunque el psicoanálisis tradicional la había absolutizado en su forma patriarcal, Fromm, como Reich¹³, sostuvo que la familia se transformaría bajo el socialismo. En el presente, sirvió como una vía de socialización en el orden imperante, aunque también funcionó, al menos hasta cierto punto, como un refugio de comodidad y calidez humana en un mundo cada vez más reglamentado. Este último argumento, que más tarde Horkheimer encontraría particularmente convincente¹⁴, contribuyó a la dimensión nostálgica de la teoría crítica. Pero en el trabajo de Fromm en la década de

¹² El ataque más público se produjo en el epílogo de *Eros y civilización* de Marcuse (1955), pero fue anticipado en un artículo inédito escrito por Adorno en 1946 titulado “Ciencias sociales y tendencias sociológicas en psicoanálisis”. Para una defensa no muy convincente de Fromm, véase O’Brien (1976).

¹³ Para una selección de los primeros trabajos de Reich que sintetizan a Marx y Freud, véase Baxandall (1972). Para una defensa de Reich contra las críticas de Fromm, véase Slater (1977, pp. 104ss).

¹⁴ Véase, por ejemplo, su ensayo general para el proyecto colectivo del Instituto *Studien über Autorität und Familie*, París, 1936 (Horkheimer, 1972, p. 114).

1930, nunca fue muy poderoso. En cambio, enfatizó el potencial liberador de vincular el psicoanálisis —despojado, para estar seguro, de algunas de sus características más pesimistas, como el pulsión de muerte (Fromm, 1978, pp. 522-523)¹⁵— a un marxismo humanista. La integración temprana de Freud y Marx en el Instituto estaba, por lo tanto, en consonancia con su optimismo todavía lukácsiano sobre un método dialéctico holístico.

Ese optimismo fundamental quedó demostrado en otro aspecto crucial de la teoría crítica, su actitud hacia el vínculo entre el concepto de totalidad y la praxis. Aunque la posición de la Escuela de Frankfurt sobre la unidad marxista tradicional de teoría y práctica siempre fue muy complicada, y lo fue aún más en años posteriores, durante la década de 1930, Horkheimer abogó sistemáticamente por un marxismo que fuera más práctico que contemplativo. Mientras invitaba a la acusación de hipocresía por su negativa a alinearse con ningún partido o secta específica, Horkheimer (1978) insistió en que “la actividad no debe considerarse como un apéndice, simplemente como lo que viene después del pensamiento, sino que entra en la teoría en todos los puntos y es inseparable de ella” (p. 420). Distinguiendo cuidadosamente su teoría de la verdad de la de los pragmáticos, cuyo criterio de validez estaba demasiado ligado al éxito en la sociedad actual, vinculó, sin embargo, la verificación de una teoría a su eficacia última.

En consecuencia, Horkheimer contrastó su concepto de totalidad con el de los intelectuales convencionales que se preocupaban más por el conocimiento que por la práctica. El objetivo más destacado de este reproche fue Karl Mannheim, cuya sociología del conocimiento se convirtió en objeto de una serie de críticas de la Escuela de Frankfurt¹⁶. Mannheim, que había sido un amigo cercano y, en ocasiones, incluso discípulo de Lukács en Budapest durante la década de 1910¹⁷, no siguió a su compatriota húngaro al Partido Comunista en 1918. Pero sí adoptó la creencia de Lukács en la importancia suprema del concepto de totalidad, respecto del cual él creía que era esencial para cualquier conocimiento de la humanidad. También estuvo

¹⁵ Horkheimer era igualmente hostil a la pulsión de muerte. Ver sus comentarios despectivos en su ensayo, “Egoismus und Freiheitsbewegung; Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters” (Horkheimer, 1936, pp. 225-226).

¹⁶ Para discusiones sobre las críticas de la Escuela de Frankfurt a Mannheim, véase Jay (1974), Schmidt (1974), Jay (1975), Schmidt (1978) y Dubiel (1975).

¹⁷ Para las relaciones de Mannheim con Lukács, véase Kettler (1971), Simonds (1978, pp. 2-5) y Jay (1974). Varias de las cartas de adoración de Mannheim a Lukács del período 1910-1916 han sido traducidas en *The New Hungarian Quarterly* 16, 57, 1975.

de acuerdo con la evaluación de Lukács de los vínculos entre la totalización cognitiva y social, escribiendo en 1924:

La tendencia actual hacia la síntesis, hacia la investigación de totalidades, puede considerarse como el surgimiento, en el nivel de la reflexión, de una fuerza que está empujando la realidad social hacia canales más colectivistas (Mannheim, 1952, p. 96).

Incluso en *Ideología y utopía*, compuesto cuando se había acercado más a Weber que a Lukács en muchas cuestiones, Mannheim (1936) siguió abogando por un método de análisis holístico:

El estudio de la historia intelectual puede y debe llevarse a cabo de una manera que vea en la secuencia y la coexistencia de fenómenos más que meras relaciones accidentales, y busque descubrir en la totalidad del complejo histórico el papel, la importancia y el significado de cada elemento constituyente. Es con este tipo de enfoque sociológico de la historia con el que nos identificamos (p. 93).

Pero donde Mannheim se separó claramente de Lukács fue en el terreno social del conocimiento totalizador. En lugar de ver al proletariado como la clase universal, tanto sujeto como objeto de la historia, y por lo tanto al marxismo como una teoría integral del todo social, degradó a la clase obrera a una sola clase entre otras y al marxismo, concomitantemente, a un punto de vista parcial. De hecho, afirmó que ninguna teoría podía arrogarse una perspectiva total, porque todas eran expresiones de posiciones de clase específicas. La ideología era, por tanto, un concepto total aplicable a toda teoría, no solo un atributo de la falsa conciencia de una clase minoritaria.

Sin embargo, Mannheim no llegó a la conclusión de que todo conocimiento fuera, por lo tanto, irreparablemente relativista. En cambio, creía que el conocimiento parcial, aunque no era absolutamente cierto, contenía aspectos de la verdad que podían combinarse en una síntesis dinámica con otros puntos de vista parciales. Esta síntesis, a la que llamó *relacionismo*, podría lograrse mediante la integración armónica de todas las perspectivas representadas por los voceros más reflexivos de cada grupo social: los intelectuales. En lo que un observador ha visto como una resurrección de los últimos tiempos de la pretensión de los mandarines alemanes del siglo XIX de representar a la sociedad en su conjunto (Ringer, 1969, pp. 425ss), Mannheim argumentó que la "intelectualidad libremente flotante" podría trascender los orígenes sociales de sus miembros e integrar sus perspectivas en un conocimiento holístico de la totalidad actual. Como

muchos otros críticos tanto del liberalismo como del marxismo en la era de Weimar, uno piensa aquí en el llamado de Kurt Hiller a una aristocracia del *Geist*, una *Logokratia*, o la defensa elitista de Leonard Nelson de una *Bund* de líderes espirituales. Mannheim convirtió a los intelectuales en el equivalente funcional de una clase universal cuya preocupación desinteresada por el todo terminaría con el conflicto social (Struve, 1973)¹⁸. En una reseña de *Ideología y utopía*, Horkheimer (1930) rechazó prácticamente todas las afirmaciones de Mannheim. Al igual que Lukács, defendió la noción marxista tradicional de verdadera y falsa conciencia, denunciando el concepto de ideología total de Mannheim como una supresión de la validez de la lucha de clases. La sociología del conocimiento de Mannheim, acusó Horkheimer, carecía de cualquier sentido del vínculo entre la teoría y la práctica. A diferencia de Marx, que quería cambiar el mundo, Mannheim se contentaba con conocerlo únicamente en su estado actual. En los términos de la posterior distinción de Horkheimer, la sociología del conocimiento de Mannheim era, por lo tanto, una teoría *tradicional* más que una teoría *crítica*. Además, se basaba en el significado ya logrado, o la veracidad, del mundo tal como era, un mundo de hecho y desgarrado por contradicciones e irracionalidad. Al igual que Hegel con su noción de *Volkgeist* o los psicólogos de la Gestalt con su holismo armonizador, Mannheim supuso que estas contradicciones podían reconciliarse en el nivel del conocimiento. Pero mientras los hombres no planificaran colectivamente la historia de manera racional, la realidad social seguiría siendo contradictoria y la cognición necesariamente intotalizable. Como dijo más tarde Adorno (1967), “el uso que hace Mannheim del concepto de totalidad social no sirve tanto para enfatizar la intrincada dependencia de los hombres dentro de la totalidad como para glorificar el proceso social mismo como una compensación de las contradicciones del todo” (p. 38)¹⁹. Un concepto más crítico de la verdad reconocería que la totalidad presente no puede ser su fundamento último, porque en un sentido muy importante ella misma es *falsa*. La verdad, por lo tanto, era un concepto crítico y negativo, más que afirmativo. Su verificación era una tarea práctica, no meramente cognitiva. O, como sostuvo Marcuse muchos años después, “ningún método puede reclamar el monopolio de la cognición, pero ningún método parece auténtico si no reconoce que estas dos

¹⁸ Struve analiza la deuda específica del pensador conservador Hans Zehrer, del círculo *Tat*, con Mannheim, (Struve, 1973, p. 35).

¹⁹ Esta fue la versión final de un ensayo que Adorno redactó por primera vez en 1937.

proposiciones son descripciones significativas de nuestra situación: ‘La verdad es el todo’, y el todo es falso” (Marcuse, 1960, p. xiv).

Ya sea que las críticas de Horkheimer a la posición de Mannheim fueron o no siempre justas para las intenciones de este último²⁰, ellas expresaban claramente la precaución de la Escuela de Frankfurt acerca de fundamentar la verdad en el conjunto social actual. Aunque enfatizando el vínculo entre la teoría y la práctica, Horkheimer y sus colegas no se hacían ilusiones acerca de la inminente totalización normativa del mundo por parte del proletariado celebrada en *Historia y conciencia de clase*. De hecho, en la reseña de *Ideología y utopía* de Horkheimer y en sus ensayos posteriores en la *Zeitschrift*, el fundamento epistemológico del conocimiento totalizador en la clase trabajadora, o incluso en cualquier agente social existente, estaba ausente. Al argumentar así, Horkheimer estaba más cerca de Lukács con su desdén leninista por la conciencia empírica del proletariado que, digamos, de Korsch con su confianza *histórico-revolucionaria* en la conciencia de clase real. Y así, como era de esperar, un comentarista posterior ha afirmado encontrar un leninismo residual en la posición de Horkheimer, a pesar de su clara aversión por la política bolchevique (Arato & Gebhardt, 1978, pp. 7-8)²¹. Pero a diferencia de Lukács, Horkheimer rechazó inequívocamente la ficción de una conciencia de clase esencial que refleja la *posibilidad objetiva* de la clase trabajadora. Y no tenía ningún uso para un partido de vanguardia que se arrogaba el derecho de expresar ese nivel más profundo de conciencia de clase.

Sin embargo, este rechazo planteó a Horkheimer un dilema. Si el fundamento social de la verdad estaba ausente en el presente, ¿quién iba a ser el guardián de una verdad futura? La respuesta de Horkheimer, al menos en 1937, fue que “bajo las condiciones del capitalismo posterior y la impotencia de los trabajadores ante el aparato de opresión del Estado autoritario, la verdad ha buscado refugio entre pequeños grupos de hombres admirables” (Horkheimer, 1972, pp. 237-238). ¿Fueron estas figuras aisladas, seleccionadas como Adorno (1973a) admitiría más tarde por un “golpe de

²⁰ Para una defensa de Mannheim que lo convierte en un precursor de la hermenéutica gadameriana, véase Simonds (1978, pp. 180ss).

²¹ La Escuela de Frankfurt, de hecho, a menudo despreciaba lo que veía como la conciencia economicista manipulada de la clase trabajadora contemporánea. Véase, por ejemplo, el comentario de Marcuse (1968): “parece que los individuos criados para integrarse al proceso de trabajo antagónico no pueden ser jueces de su propia felicidad. Por lo tanto, se les ha impedido conocer su verdadero interés” (p. 191).

suerte inmerecido" (p. 41), como la *intelectualidad flotante* de Mannheim, más allá de sus orígenes de clase? Hasta ahí no llegaría Horkheimer (1972): "la teoría crítica no está ni *profundamente arraigada* como la propaganda totalitaria ni *desapegada* como la intelectualidad liberal" (pp. 223-224)²². Pero Horkheimer no dijo precisamente cómo se relacionaba con las fuerzas o agentes sociales contemporáneos. Sin la esperanza de Gramsci en el eventual surgimiento de intelectuales *orgánicos* dentro de las filas de la clase trabajadora, todo lo que Horkheimer podía hacer era afirmar que había una relación vagamente definida entre los juicios de ciertos intelectuales y el movimiento de la historia y la práctica histórica:

El desarrollo conceptual es, si no paralelo, al menos en relación verificable con el desarrollo histórico. Pero la relación esencial de la teoría con el tiempo no reside en la correspondencia entre partes individuales de la construcción conceptual y períodos sucesivos de la historia; esa es una opinión en la que están de acuerdo la *Fenomenología del espíritu* y la *Lógica* de Hegel y *El Capital* de Marx, ejemplos del mismo método. Consiste más bien en la continua alteración del juicio existencial del teórico sobre la sociedad, pues este juicio está condicionado por la relación consciente con la práctica histórica de la sociedad (Horkheimer, 1972, pp. 233-234).

La noción de un *juicio existencial* no es del todo evidente, como lo demuestra el hecho de que un crítico equivocado de la Escuela de Frankfurt entendiera que la teoría crítica era, a pesar de todas sus protestas en sentido contrario, una variante del existencialismo (Tar, 1977, p. 205). En una nota al pie del ensayo en el que apareció por primera vez, "Teoría tradicional y teoría crítica", Horkheimer (1972) explicó:

El juicio clasificatorio es típico de la sociedad preburguesa: así es, y el hombre no puede hacer nada al respecto. Las formas hipotéticas y disyuntivas pertenecen especialmente al mundo burgués: bajo ciertas circunstancias puede tener lugar este efecto; es así o así. La teoría crítica sostiene: no tiene por qué ser así; el hombre puede cambiar la realidad y ya existen las condiciones necesarias para tal cambio (p. 227).

²² Compárese esta afirmación con la observación de Adorno (1967) en "La sociología del conocimiento y su conciencia" de que "la respuesta a la reverencia de Mannheim por la intelectualidad como *libremente flotante* no se encuentra en el postulado reaccionario de su *arraigamiento en el ser*, sino más bien en el recordatorio de que la misma intelectualidad que pretende flotar libremente está fundamentalmente enraizada en el mismo ser que debe ser cambiado y que se limita a pretender criticar" (p. 48).

No está del todo claro por qué esta fe en la posibilidad de cambio se denomina *juicio existencial* – sus implicaciones son realmente hegelianas –, pero lo cierto es que implicaba una creencia todavía marxista en la inevitabilidad del colapso del capitalismo:

La forma básica de la economía mercantil históricamente dada sobre la que descansa la historia moderna contiene en sí misma las tensiones internas y externas de la era moderna; genera estas tensiones una y otra vez en una forma cada vez más intensa... Después de una enorme extensión del control humano sobre la naturaleza, finalmente impide un mayor desarrollo y lleva a la humanidad a una nueva barbarie (Horkheimer, 1972, p. 227).

Crear en este curso de la historia fue lo que Horkheimer llamó el “desdoblamiento de un único juicio existencial” que fue la base de la teoría crítica. En otras palabras, todavía mantenía una confianza luxemburguista en la ruptura del capitalismo y la alternativa subsiguiente de barbarie o socialismo, un resultado que se decidiría sobre la base de la voluntad humana colectiva.

En la década de 1930, Horkheimer seguía creyendo que este *juicio existencial* todavía estaba “condicionado por la relación consciente con la práctica histórica de la sociedad”, aunque no podía explicar con precisión cuál era de hecho esta relación. Sin embargo, a finales de la década, el *juicio existencial* de la teoría crítica se había desplazado radicalmente en una dirección más pesimista, que se expresó de manera más dramática en las páginas oscuras de *Dialéctica de la Ilustración*, escrita junto con Adorno entre 1942 y 1944. La transformación del concepto de totalidad de la Escuela de Frankfurt no fue menos llamativa. Pero incluso en los ensayos de Horkheimer en la *Zeitschrift* de la década de 1930, se pueden discernir ciertas anticipaciones de su desilusión posterior. Aunque, como hemos visto, se basó en gran medida en una noción lukácsiana de totalidad y, de hecho, comenzó su mandato como director del Instituto con la intención de traducirla en un programa de investigación, hubo formas significativas en las que incluso el primer Horkheimer se distanció del holismo marxista hegeliano.

Un indicio de esta distancia, paradójicamente, fue el intento de Horkheimer de introducir la psicología en la teoría crítica. Aunque su inclusión puede, como hemos visto, considerarse en un sentido como un intento de desarrollar el concepto lukácsiano de totalidad y llenar uno de sus vacíos, pero en otro sentido sirvió para socavarlo. Al enfatizar la

superioridad de una psicología individual sobre una de masas, Horkheimer expresó su lealtad a una de las premisas más fundamentales de su pensamiento: la irreductibilidad de lo individual a lo colectivo. Si bien reconoció el final inevitable de la era liberal, no obstante, mantuvo su concepto individualista del hombre. Si bien en el futuro podría lograrse un equilibrio armonioso entre lo individual y lo colectivo, en la época actual de creciente autoritarismo, la balanza se inclinaba hacia colectividades opresivas.

La preocupación de Horkheimer por la emancipación individual, que se desarrolló durante su temprana rebelión contra la autoridad de sus padres, inicialmente tuvo una coloración expresionista²³. A diferencia de Bloch, pasó rápidamente más allá de esta etapa de su maduración intelectual, pero permaneció comprometido con el valor del individuo incluso cuando se apegó al marxismo hegeliano. Una influencia importante en este sentido fue su principal profesor en Frankfurt, el heterodoxo neokantiano Hans Cornelius²⁴, quien también enseñó a Pollock y Adorno. Para Cornelius, el sujeto epistemológico era más individual que trascendental, la filosofía era un sistema abierto sin un punto de origen absoluto, y la experiencia concreta era el fundamento último del conocimiento. Incluso cuando Horkheimer (1972) comenzó a estudiar a Hegel, “el filósofo con quien estamos más en deuda en muchos aspectos” (p. 270), mantuvo la desconfianza de Cornelius hacia el idealismo absoluto en cualquier forma. Una de sus primeras publicaciones fue una contribución al *Festschrift* de Grünberg titulada “Hegel y la metafísica” (Horkheimer, 1932a), que atacaba la premisa idealista de la unidad perfecta de sujeto y objeto y defendía a los individuos contra la hipostatización de un sujeto absoluto. En ensayos posteriores, como “Materialismo y moral” (Horkheimer, 1933, p. 176), criticó a Kant por numerosos defectos, pero siguió invocando su noción del individuo frente a las sociologías orgánicas de la comunidad que eran indiferentes a su importancia.

Reforzando la sospecha de Horkheimer sobre el antiindividualismo epistemológico, hubo un rechazo igualmente vehemente del momento ascético en las filosofías idealistas. Al igual que Nietzsche, desconfiaba de la oposición kantiana entre deber e interés como cruel supresión del valor de

²³ Ver su juvenalia recopilada en *Aus der Pubertät: Novellen und Tagebüchblätter* (Schmidt, 1974); y la discusión en (Gumnior & Ringguth, 1974).

²⁴ La mejor discusión sobre Cornelius está en Buck-Morss (1977, p. 7ss).

la felicidad humana. Quizás debido a una temprana fascinación por Schopenhauer, fue particularmente sensible a la negación del sufrimiento individual implícito en las teodiceas idealistas²⁵. A pesar de su disgusto por las estrechas filosofías utilitaristas del interés propio, otorgó cierta legitimidad al concepto burgués del egoísmo con su demanda de gratificación personal (Horkheimer, 1936, pp. 229-231). Como resultado, condenó la identificación del trabajo con la actividad ontológica por excelencia del hombre como una ideología ascética heredada por el marxismo de la apoteosis burguesa de la ética del trabajo (Horkheimer, 1934, p. 181)²⁶. La tradición hedonista en filosofía, que Marcuse (1968) discutió con cierto detalle en la *Zeitschrift*²⁷, debe entenderse como un correctivo a la indiferencia idealista hacia la felicidad corporal. De hecho, la esencia misma del materialismo, bien entendido, era una protesta contra la negación de la gratificación personal. Nada condenó más el holismo orgánico contemporáneo que su engañosa justificación del heroico autosacrificio en nombre del todo (Horkheimer, 1934, p. 67).

Muchas de estas críticas estaban dirigidas a las ideologías *völkisch* de derecha, pero en la medida en que la celebración anti-individualista de Lukács del proletariado como meta-sujeto de la historia participaba de los mismos impulsos ascéticos, Horkheimer también lo cuestionó. El Lukács que podía decirle a Paul Honigsheim (1968) que “todo este individualismo es pura patraña” (p. 25) y reclamar una estricta disciplina de partido en *Historia y conciencia de clase* (Lukács, 1971, pp. 315ss). — el Lukács, en resumen, que podría ser el modelo para el Naphta de Thomas Mann — era anatema para Horkheimer (1936, p. 220) y sus colegas²⁸. De hecho, su negativa a comprometer su propia individualidad, que se traducía en una abstinencia de toda implicación política directa, invitaba a menudo al reproche de que querían preservar lo que Hegel habría llamado sus *almas hermosas*, o Sartre

²⁵ Véase, por ejemplo, su crítica de tales teodiceas en *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Horkheimer, 1930a, p. 92).

²⁶ Connerton (1980), en su estudio, por lo demás a menudo muy perspicaz, pasa por alto la importancia de este pasaje cuando afirma que “el concepto de trabajo se convierte para Horkheimer en una categoría ontológica; designa el proceso primario” (p. 65).

²⁷ „Zur Kritik des Hedonismus“ fue originalmente publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, 7. *Studies in Philosophy and Social Science* (Marcuse, 1938).

²⁸ En este ensayo Robespierre y el Terror de la Revolución Francesa se discuten en términos de ascetismo pequeño-burgués. Cabe señalar, sin embargo, que en *Dämmerung*, Horkheimer (1934) admitió la necesidad de algún sufrimiento en una revolución: “cuando el miembro cínico de la clase dominante reprocha al revolucionario ascético causar un sufrimiento sin nombre, ni siquiera está equivocado. Así es el mundo” (p. 258).

sus *manos limpias* como de hecho fue argumentado por una multitud de críticos desde Brecht hasta Hans-Jürgen Krahl²⁹. Pero cualquiera que sea su costo, su preocupación por la autonomía individual les ahorró los terribles compromisos con el autoritarismo que marcaron la torturada historia política de Lukács.

También les permitió escapar de varias de las insuficiencias del concepto de totalidad de Lukács. En lugar de transferir las categorías del idealismo directamente al marxismo, como solía hacer Lukács en su “intento de superar a Hegel con Hegel” en *Historia y conciencia de clase*, Horkheimer reconoció que el materialismo significaba algo diferente. En lugar de privilegiar el concepto sobre la realidad, afirmando que el primero engloba a la segunda, el materialismo debería reconocer la no identidad de los dos. Contra el idealismo, “mantiene la tensión irreductible entre concepto y objeto y por lo tanto tiene un arma crítica de defensa contra la creencia en la infinitud de la mente” (Horkheimer, 1972, p. 28). Por mucho que Horkheimer haya admirado a Vico³⁰, nunca aceptó completamente el principio *verum-factum* como base de una epistemología marxista, como lo había hecho Lukács en *Historia y conciencia de clase*. Argumentó, en cambio, que tal principio subyacía a la metafísica, cuyo secreto:

en general se puede ver en el motivo inmanente que domina el idealismo alemán y se expresa ya en el prefacio a la *Crítica de la razón pura*, a saber, que “nada en el conocimiento *a priori* puede atribuirse a los objetos excepto lo que el sujeto pensante deriva de sí mismo”, en otras palabras, que la razón solo puede alcanzar el conocimiento absoluto de sí misma (Horkheimer, 1972, p. 27).

Por lo tanto, incluso en la obra más lukácsiana de Horkheimer de la década de 1930 había un impulso disonante que cuestionaba el humanismo

²⁹ Los comentarios de Brecht llegaron en las notas que escribió para su llamado “Tuinovel”, en el que se presentaba al Instituto como un modelo de impotencia pseudorrevolucionaria (Brecht, 1973, p. 103ss). Krahl fue un destacado miembro de la Nueva Izquierda alemana en la década de 1960; para su crítica de la política de la Escuela de Frankfurt, véase Krahl (1974). El libro de Phil Slater sobre la Escuela de Frankfurt continúa este tipo de ataque basado en una insistencia cruda y ritualista en la unidad de la teoría y la práctica. Slater revisa todas las opciones políticas abiertas a los alemanes de su generación, concluye a regañadientes que no tuvieron mucho éxito y luego todavía se queja de que la Escuela de Frankfurt, no obstante, debería haberse comprometido políticamente. Para una defensa de su abstinencia política, véase Jacoby (1977).

³⁰ La discusión más extensa de Horkheimer sobre Vico se produjo en Horkheimer (1930a). Para discusiones sobre su actitud hacia Vico, véase Maier (1976), Dallmayr (1976) y Jay (1981).

mesiánico de la primera generación de marxistas occidentales. Cavilando sobre las implicaciones de la religión y llegando a conclusiones muy diferentes a las del utópico Bloch, advirtió:

En una mente realmente libre, el concepto de infinito se conserva en la conciencia de la finalidad de la vida humana y de la soledad inalterable de los hombres, y evita que la sociedad se entregue a un optimismo irreflexivo, una inflación de su propio conocimiento en una nueva religión (Horkheimer, 1972, p. 131)³¹.

Dado que Horkheimer desconfiaba de los metasujetos absolutos, fueran idealistas o marxistas, también criticaba implícitamente el expresivo concepto de totalidad empleado por Lukács para superar las antinomias del pensamiento burgués. La noción de un creador genético unificado de la historia era, afirmó, una ficción idealista:

En el materialismo, los individuos y los grupos sociales, que trabajan y luchan, por supuesto, con las capacidades que les brinda el desarrollo histórico anterior, tienen un efecto, a su vez, en las relaciones económicas reales. En el idealismo, por el contrario, una fuerza intelectual cuyos rasgos esenciales están previamente fijados es el originador de los acontecimientos. La historia, en consecuencia, no es un proceso de interacción entre naturaleza y sociedad, culturas ya existentes y emergentes, libertad y necesidad, sino el despliegue o manifestación de un principio unitario (Horkheimer, 1972, p. 51).

En cambio, el materialismo, para Horkheimer, reconoció siempre la existencia de un objeto natural irreductible a la objetivación de un sujeto creador y resistente a todo intento de dominarlo conceptualmente.

Como resultado, aunque sus primeros escritos a menudo respaldaron la dominación de la naturaleza como una tarea del socialismo³², Horkheimer nunca adoptó por completo la justificación del imperialismo de las especies latente en Lukács y Gramsci. En la década de 1940, Horkheimer llegó a reconocer más explícitamente los peligros de la dominación de la naturaleza misma, que solo el Bloch de la primera generación de marxistas occidentales había entendido. Ahora, en lugar de aceptar la continuidad de la naturaleza y la historia que subyace en el intento de Fromm de integrar a Freud y Marx, hizo hincapié en las tensiones entre ellos, tensiones que habían sido

³¹ Para una discusión sobre la actitud de Horkheimer hacia la religión, véase Siebert (1976).

³² Véase, por ejemplo, su defensa en "Teoría tradicional y teoría crítica", de "esa función del conocimiento que seguirá siendo necesaria incluso en una sociedad futura, a saber, el dominio de la naturaleza" (Horkheimer, 1972, p. 240).

suprimidas por el antropocentrismo humanista marxista. Aunque no descartó del todo una reconciliación definitiva entre el hombre y la naturaleza —de hecho, pidió al menos un acercamiento dialéctico en el que cada uno respetara la integridad del otro—, Horkheimer advirtió, sin embargo, contra una unificación forzada enraizada en el poder dominante de racionalidad humana subjetiva. En obras como *Dialéctica de la Ilustración*, escrita junto con Adorno (Horkheimer & Adorno, 1972), y *Eclipse de la razón* (Horkheimer, 1947), expresó sus dudas sobre los supuestos optimistas del holismo marxista que, al menos en parte, él mismo había aceptado durante la década de 1930. En el momento de su regreso a Frankfurt después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el Instituto fue reconstituido en un edificio cerca de su antigua casa, Horkheimer prácticamente había abandonado todas las actitudes que había heredado de Lukács y Korsch. No es sorprendente que respondieran con un creciente desdén por su desarrollo político y teórico, que vieron conducir, en la memorable frase de Lukács (1971a), al “Gran Hotel Abismo” (p. 22).

En parte, el cambio en la posición de Horkheimer reflejó la creciente influencia de Adorno en su pensamiento, que se intensificó cuando ambos dejaron la oficina del Instituto en Nueva York para irse al sur de California en 1941. “Sería difícil decir cuál de las ideas se originó en su mente y cuál que en la mía”, escribió Horkheimer en 1946. “Nuestra filosofía es una” (Horkheimer, 1947, p. vii). Incluso teniendo en cuenta algunas hipérboles en esta declaración, es cierto que muchas de las nuevas ideas propugnadas por Horkheimer en la década de 1940 habían sido defendidas por Adorno más de una década antes. Pero más allá del impacto puramente personal del pensamiento de su amigo, la transformación de la teoría crítica de Horkheimer debe entenderse como una respuesta a las cambiantes circunstancias históricas de esta era altamente turbulenta.

Si se puede decir que Bloch permaneció permanentemente obsesionado con los acontecimientos revolucionarios del período posterior a 1917, Horkheimer y sus colegas se vieron igualmente afectados por las catástrofes de los años treinta y cuarenta. Las experiencias históricas a las que regresaron una y otra vez como justificación de su visión melancólica de la realidad fueron el fracaso del movimiento obrero para prevenir el fascismo, los horrores de los campos de concentración y la devastación de Hiroshima. Traumatizados por estos eventos que interpretaron como emblemáticos del obstinado poder del capitalismo para sobrevivir, la Escuela de Frankfurt perdió virtualmente toda esperanza de la realización de la totalidad

normativa ya sea en el futuro inmediato o lejano. Por mucho que hayan utilizado argumentos holísticos en sus polémicas metodológicas contra el positivismo, ya no se basaron en argumentos similares en sus referencias oblicuas a lo que Horkheimer llamó *lo completamente otro*. En cambio, la totalidad se convirtió en un concepto usado casi exclusivamente para denotar la integración opresiva de la sociedad contemporánea, un *mundo administrado* de homogeneidad unidimensional, más que una verdadera comunidad de sujetos realizados en una sociedad socialista.

Sin embargo, la esperanza de este último resultado no se perdió por completo para la teoría crítica. El realismo sobrio, sostenían, no significaba resignación o desesperación total (Adorno, 1978). De hecho, a veces Horkheimer y sus colegas yuxtaponían expresiones de pesimismo aparentemente total con arrebatos de esperanza utópica en formas que solo podían parecer paradójicas. El *locus classicus* de esta paradoja fue el ensayo que Horkheimer escribió en 1940 para una colección privada de homenajes en memoria de Walter Benjamin, cuyo reciente suicidio había profundizado la tristeza de sus amigos. “El Estado autoritario” (Horkheimer, 1978a) también es de particular interés porque en él, Horkheimer rechazó de manera concluyente el supuesto implícito de la historia como una totalidad longitudinal que, como hemos visto, fue la base del *juicio existencial* de la teoría crítica en la década de 1930.

El fundamento del argumento de Horkheimer era el modelo de capitalismo de Estado que Pollock había desarrollado en varios ensayos en la *Zeitschrift* (Pollock, 1941, 1941a). La dialéctica del colapso económico inevitable postulada por el marxismo ortodoxo, había argumentado Pollock, ya no era operativa. A través de la intervención política y la innovación tecnológica, el capitalismo avanzado había sido capaz de prevenir el empeoramiento de las contradicciones, incluida la caída de la tasa de ganancia, que Marx había supuesto que necesariamente destruiría la sociedad burguesa. La Unión Soviética, sugirió Pollock, no proporcionó alternativas reales; en lugar de ser un experimento verdaderamente socialista, había degenerado en una forma represiva de autoritarismo poco diferente del fascismo. Aunque Pollock tuvo cuidado de llamar al capitalismo de Estado solo un *tipo ideal* weberiano y enumeró con cautela una serie de limitaciones a su expansión indefinida, el peso de su argumento era que los socialistas ya no podían mirar a las leyes objetivas de la desintegración capitalista para lograr la crisis de la que se beneficiarían.

En “El Estado autoritario”, Horkheimer amplió este argumento para desafiar el supuesto básico de la coherencia histórica que subyace al marxismo tanto en su forma científica como en la hegeliana:

Según Hegel, las etapas del *Weltgeist* se suceden con necesidad lógica y ninguna puede omitirse. En este sentido, Marx se mantuvo fiel a él. La historia se representa como un desarrollo indivisible. Lo nuevo no puede comenzar antes de tiempo. Sin embargo, el fatalismo de ambos filósofos se refiere únicamente al pasado. Su error metafísico, a saber, que la historia obedece a una ley definida, queda anulado por su error histórico, a saber, que tal ley se cumplió en su tiempo señalado. El presente y el pasado no están sujetos a la misma ley (Horkheimer, 1978a, p. 105).

De hecho, argumentó Horkheimer, la creencia misma en el progreso inevitable era un engaño peligroso que perpetuaba tendencias malsanas en el presente e ignoraba la ruptura radical con el pasado que requería la revolución:

Dialéctica no es lo mismo que desarrollo. Dos momentos contradictorios, la transición al control estatal y la liberación de él, se captan como uno solo en el concepto de revolución social. La revolución trae consigo lo que sucedería sin espontaneidad en cualquier caso: la socialización de los medios de producción, la gestión planificada de la producción y el control ilimitado de la naturaleza. Y también trae consigo lo que no sucederá sin resistencia y esfuerzos constantemente renovados para fortalecer la libertad: *el fin de la explotación*. Tal resultado no es una mayor aceleración del progreso, sino un salto cualitativo fuera de la dimensión del progreso (Horkheimer, 1978a, p. 107).

Apropiadamente introducida en un volumen dedicado a la memoria de Benjamin, quien también denunció enérgicamente las nociones lineales de progreso (Benjamin, 1968, 1978), la distinción de Horkheimer entre dialéctica y desarrollo indicaba su completo abandono del concepto longitudinal optimista de totalidad tan esencial para la primera generación de marxistas occidentales.

Sin embargo, todavía no significó la adopción de una nueva visión longitudinal pesimista en la que el progreso global se entendía como una regresión global, una posición que podría atribuirse con cierta justificación al trabajo posterior de la Escuela de Frankfurt como *Dialéctica de la Ilustración* (Connerton, 1980, p. 114). Porque Horkheimer apoyó con truculenta bravuconería la advertencia de Pollock sobre la permanencia limitada del

capitalismo de Estado; por difícil que sea superarlo, fue solo “un fenómeno antagónico y transitorio”. Incluso argumentó que “la ley de su derrumbe es fácilmente visible: se basa en la limitación de la productividad por la existencia de las burocracias” (Horkheimer, 1978a, p. 109).

Pero Horkheimer no buscó la salvación en ninguna ley del colapso. Señalando la tradición de los consejos obreros en revoluciones anteriores como modelo para una transformación futura, Horkheimer insistió, con una vehemencia que le habría dado crédito a Lenin en su batalla contra los mencheviques, en que “hablar en la actualidad de condiciones inadecuadas es una tapadera para la tolerancia de la opresión. Para el revolucionario, las condiciones siempre han estado maduras” (Horkheimer, 1978a, p. 106). Se han logrado las condiciones materiales para una ruptura en el curso del progreso; todo lo que se necesita es el ejercicio de la voluntad humana.

Esta apelación bastante melodramática al poder de la voluntad humana, enterrada, significativamente, en un ensayo que Horkheimer decidió no publicar, fue en efecto la última expresión de su fervor revolucionario. De hecho, en el propio ensayo hay claros indicios de que sabía que se dirigía a un público inexistente. En lugar de especificar un agente social para dar el “salto cualitativo fuera de la dimensión del progreso”, recurrió nuevamente a la defensa del “individuo aislado” que “es un poder porque todos están aislados” y cuya “única arma es la palabra” (Horkheimer, 1978a, pp. 112-113). Y en lugar de postular un vínculo entre el pensamiento crítico y las contradicciones sociales específicas o la praxis concreta de una clase social, basó la teoría crítica en el método de la crítica inmanente: “La diferencia entre el concepto y la realidad —no el concepto mismo— es la base para la posibilidad de la praxis revolucionaria” (Horkheimer, 1978a, p. 109).

Poco después de escribir “El Estado autoritario”, Horkheimer llegó a reconocer que la crítica inmanente no era realmente un terreno suficiente para la posibilidad de una praxis significativa. En *Eclipse de la razón* en 1947, estaba advirtiendo contra cualquier instrumentalización de la teoría crítica en el presente. Se cuestionó lo siguiente:

¿Es el activismo, entonces, especialmente el activismo político, el único medio de realización, como se acaba de definir? Dudo en decirlo. Esta era no necesita un estímulo adicional para la acción. La filosofía no debe convertirse en propaganda, ni siquiera para el mejor propósito posible (Horkheimer, 1947, p. 184).

Reprimiendo el tema menor del análisis de Pollock sobre el capitalismo de Estado, las limitaciones a su expansión indefinida³³, Horkheimer congeló las condiciones del presente en un patrón repetitivo interminable sin salida aparente. Desde este punto de vista, la totalidad se convirtió en poco más que un sinónimo de totalitarismo y la religión, más que la acción social, fue vista como el depósito principal de esperanzas en lo que Horkheimer llamó *lo completamente otro* (Horkheimer, 1970).

Aun así, las tensiones presentes en “El Estado autoritario” y en los ensayos de Horkheimer de la década de 1930, la mezcla explosiva de desesperación sombría y optimismo utópico, no estuvieron ausentes de la obra de la Escuela de Frankfurt en su conjunto. Tanto en Marcuse como en Adorno, aunque de diferentes maneras y en diversos grados, la combinación de anhelo de una totalidad normativa en el futuro y pesimismo acerca de su negación en la *falsa totalidad* del presente se mantuvo potente. También lo hizo la vacilación que hemos visto en Horkheimer entre un énfasis lukácsiano en la virtud del conocimiento totalizador y una admisión más modesta de que en el presente era imposible ver las cosas en su totalidad. Las tensiones generadas por estos impulsos contradictorios finalmente llevaron al colapso de la teoría crítica en su forma clásica y al subsiguiente intento de Jürgen Habermas de fundamentarla de nuevo. Pero en el proceso, también demolieron de manera concluyente el paradigma introducido por la primera generación de marxistas occidentales y, con él, su concepto de totalidad.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1967). *Prisms*. N. Spearman.
Adorno, Th. W. (1973). *Gesammelte Schriften 1*. Suhrkamp.
Adorno, Th. W. (1973a). *Negative Dialectics*. Continuum.
Adorno, Th. W. (1978). Resignation. *Telos*, 35, 165-168.
Arato, A. & Breines, P. (1979). *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. The Seabury Press.

³³ En su introducción a la Parte 1 de *The Essential Frankfurt School Reader*, Arato (1978) señala de manera interesante que las dudas de Pollock sobre la estabilidad ilimitada del capitalismo de Estado, que fueron compartidas por Kirchheimer y Neumann, se recuperaron más tarde por Habermas en su análisis de la *crisis de racionalidad* del capitalismo contemporáneo (p. 23).

- Arato, A. & Gebhardt, E. (Eds.). (1978). *The Essential Frankfurt School Reader*. Urizen Books.
- Baxandall, L. (Ed.). (1972). *Sex-Pol: Essays, 1929-1934*. Vintage Books.
- Benjamin, W. (1968). Theses on the Philosophy of History. *Illuminations: Essays and Reflections*. Schocken Books.
- Benjamin, W. (1978). Eduard Fuchs: Collector and Historian. Arato, A. & Gebhardt, E. (Eds.). *The Essential Frankfurt School Reader*.
- Brecht, B. (1973). *Arbeitsjournal 1938 - 1955*. Suhrkamp.
- Brick, B. & Postone, M. (1976). Friedrich Pollock and the Primacy of the Political: A Critical Reexamination. *International Journal of Politics*, 6(3), 3-28.
- Buck-Morss, S. (1977). *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. The Free Press.
- Connerton, P. (1980). *The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School*. Cambridge University Press.
- Dallmayr, F. (1976). 'Natural History' and Social Evolution: Reflections on Vico's *Corsi e Ricorsi*. *Social Research*, 43(4), 857-885.
- Dubiel, H. (1975). Ideologiekritik versus Wissenssoziologie: Die Kritik der Mannheimschen Wissenssoziologie in der Kritischen Theorie. *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, 61(2), 223-238.
- Dubiel, H. (1975a). Einleitung. Pollock, F. *Stadien des Kapitalismus*. Verlag C. H. Beck.
- Dubiel, H. (1978). *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung: Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Suhrkamp.
- Friedman, G. (1981). *The Political Philosophy of the Frankfurt School*. Cornell University Press.
- Fromm, E. (1978). The Method and Function of an Analytic Social Psychology. Arato, A. & Gebhardt, E. (Eds.). *The Essential Frankfurt School Reader*.
- Fromm, E. (1980). *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reichs: Ein Sozialpsychologische Untersuchung*. Deutsche Verlags-Anstalt DVA.
- Funk, R. (1982). *Erich Fromm: The Courage to Be Human*. Continuum.
- Gumnior, H. & Ringguth, R. (1974). *Max Horkheimer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Rowohlt.
- Grünberg, C. (1924). Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M. am 22 Juni 1924. *Frankfurter Universitätsreden*, 20.
- Held, D. (1980). *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. University of California Press.

- Honigsheim, P. (1968). *On Max Weber*. The Free Press.
- Horkheimer, M. (1930). Ein neuer Ideologiebegriff? *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und die Arbeiterbewegung*, 15.
- Horkheimer, M. (1930a). *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. W. Kohlhammer.
- Horkheimer, M. (1931). Die Gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. *Frankfurter Universitätsreden*, 37.
- Horkheimer, M. (1932). Geschichte und Psychologie. *Zeitschrift für Sozialforschung*.
- Horkheimer, M. (1932a). Hegel und die Metaphysik. *Festschrift für Carl Grünberg zum 70. Geburtstag*. D. Auvermann.
- Horkheimer, M. (1933). Materialismus und Moral. *Zeitschrift für Sozialforschung*.
- Horkheimer, M. (1934). *Dämmerung*. Oprecht & Helbling. Escrito bajo el pseudónimo de Heinrich Regius.
- Horkheimer, M. (1936). Egoismus und Freiheitsbewegung; Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters. *Zeitschrift für Sozialforschung*.
- Horkheimer, M. (1947). *Eclipse of Reason*. Oxford University Press.
- Horkheimer, M. (1970). *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Furche Verlag.
- Horkheimer, M. (1972). *Critical Theory: Selected Essays*. Continuum.
- Horkheimer, M. (1978). On the Problem of Truth. Arato, A. & Gebhardt, E. (Eds.). *The Essential Frankfurt School Reader*.
- Horkheimer, M. (1978a). The Authoritarian State. Arato, A. & Gebhardt, E. (Eds.). *The Essential Frankfurt School Reader*.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (1972). *Dialectic of Enlightenment*. Herder and Herder.
- Jacoby, R. (1971). Reply to Slater and Plaut. *Telos*, 31, 157-158.
- Jay, M. (1972). The Frankfurt School in Exile. *Perspectives in American History*, 6.
- Jay, M. (1973). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. University of California Press.
- Jay, M. (1974). The Frankfurt School's Critique of Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge. *Telos*, 20, 72-89.
- Jay, M. (1975). Crutches vs. Stilts: A Reply to James Schmidt on the Frankfurt School. *Telos*, 22, 106-117.
- Jay, M. (1981). Vico and Western Marxism. Tagliacozzo, G. (Ed.). *Vico: Past and Present*. Humanities Press.

- Jay, M. (1982). Positive and Negative Totalities: Implicit Tensions in Critical Theory's Vision of Interdisciplinary Research. *Thesis Eleven*, 3(1), 72-87.
- Kettler, D. (1971). Culture and Revolution: Lukács in the Hungarian Revolution of 1918. *Telos*, 10, 35-92.
- Kluke, P. (1972). *Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main 1914-1932*. Waldemar Kramer.
- Krahl, H-J. (1974). The Political Contradictions in Adorno's Critical Theory. *Telos*, 21, 164-167.
- Lienert, F. (1977). *Theorie und Tradition: Zurn Menschenbild im Werke Horkheimers*. Peter Lang.
- Lindenfeld, D. (1980). *The Transformation of Positivism: Alexius Meinong and European Thought, 1880-1920*. University of California Press.
- Lukács, G. (1971). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. The MIT Press.
- Lukács, G. (1971a). *The Theory of the Novel*. The MIT Press.
- Maier, J. (1976). Vico and Critical Theory. *Social Research*, 43(4), 845-856.
- Mannheim, K. (1936). *Ideology and Utopia*. Routledge & Kegan Paul.
- Mannheim, K. (1952). *Essays on the Sociology of Knowledge*. Routledge & Kegan Paul.
- Marramao, G. (1974). Political Economy and Critical Theory. *Telos*, 24, 56-80.
- Marcuse, H. (1938). Zur Kritik des Hedonismus. *Zeitschrift für Sozialforschung. Studies in Philosophy and Social Science*.
- Marcuse, H. (1955). *Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud*. Bacon Press.
- Marcuse, H. (1960). *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Bacon Press.
- Marcuse, H. (1968). *Negations: Essays in Critical Theory*. Penguin Press.
- O'Brien, K. (1976). Death and Revolution; A Reappraisal of Identity Theory. O'Neill, J. (Ed.). *On Critical Theory*. Continuum.
- Pollock, F. (1941). State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. *Studies in Philosophy and Social Sciences*.
- Pollock, F. (1941a). Is National Socialism a New Order? *Studies in Philosophy and Social Sciences*.
- Ringer, F. (1969). *The Decline of the German Mandarins*. Harvard University Press.
- Skuhra, A. (1974). *Max Horkheimer: Eine Einführung in sein Denken*. W. Kohlhammer.
- Slater, P. (1977). *Origin and Significance of the Frankfurt School: A Marxist Perspective*. Routledge & Kegan Paul.

- Schmidt, A. (1974). *Aus der Pubertät: Novellen und Tagebüchblätter*. Kösel Verlag.
- Schmidt, J. (1974). Critical Theory and the Sociology of Knowledge: A Response to Martin Jay. *Telos*, 21, 168-180.
- Schmidt, J. (1978). Reification and Recollection: Emancipatory Intentions and the Sociology of Knowledge. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 2(1), 89-111.
- Siebert, R. (1976). Horkheimer's Sociology of Religion. *Telos*, 30, 127-144.
- Simonds, A. P. (1978). *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*. Oxford University Press.
- Söllner, A. (1979). *Geschichte und Herrschaft: Studien zur Materialistischen Sozialwissenschaft, 1929-1942*. Suhrkamp.
- Struve, W. (1973). *Elites Against Democracy: Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933*. Princeton University Press.
- Tar, Z. (1977). *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*. Wiley.
- Ulmen, G. L. (1978). *The Science of Society: Toward an Understanding of the Life and Work of Karl August Wittfogel*. Mouton.

Erich Fromm y la tradición intersubjetiva

Rainer Funk¹

Erich Fromm no solo fue uno de los fundadores del IFPS –International Forum of Psychoanalysis– en la década de 1960, sino también uno de los precursores de la tradición intersubjetiva en psicoanálisis. Formado en el Instituto de Berlín, comenzó en la década de 1930, después de emigrar a los Estados Unidos, a reformular la teoría psicoanalítica centrándose en la necesidad del hombre de relacionarse con la realidad, con los demás y consigo mismo. De manera similar a Sullivan, Fromm vio al hombre principalmente como un ser social. Pero en contraste con Sullivan, Fromm enfatizó mucho más en que el hombre está moldeado por los requisitos sociales y por una intersubjetividad que está determinada por los esfuerzos que se originan en la estructura de su carácter social. Debido a la orientación *social* de Fromm, su enfoque del psicoanálisis sigue siendo relevante para comprender cómo se entrelazan los cuidados intersubjetivos e intrapsíquicos en cada individuo. Más allá de eso, su enfoque permite comprender lo que

¹ Este texto fue presentado en el Simposio sobre “Tradiciones intersubjetivas en la historia de la IFPS” que tuvo lugar con motivo del 16º Foro Internacional de Psicoanálisis de la IFPS titulado “Lo intrapsíquico y lo intersubjetivo en el psicoanálisis contemporáneo”, Atenas, del 20 al 23 de octubre de 2010. La versión original en alemán se tituló „Mehr als Intersubjektivität. Der sozialpsychoanalytische Ansatz von Erich Fromm“ y se publicó en *Forum der Psychoanalyse*, 27(2), 2011, pp. 151-163. La versión en inglés se publicó por primera vez en: *Fromm Forum*, 15, Tubingen (Selbstverlag), 2011, pp. 60-64, y se modificó en: *International Forum of Psychoanalysis*, 22(1), Oslo (Scandinavian University Press), 2013, pp. 5-9, con traducción realizada por Anke Schreiber. Para esta versión en castellano hemos utilizado la última de las versiones (*N. de los T.*)

sucede psíquicamente en la sociedad y cómo estos cambios pueden influir en el bienestar o el sufrimiento del individuo.

Excluido de la comunidad psicoanalítica debido a su enfoque poco ortodoxo del psicoanálisis, Fromm insistió, ya en la década de 1930, en una revisión relacional de la teoría psicoanalítica y en el tratamiento psicoterapéutico que encuentra cierto reconocimiento, aunque algo tardío, en los desarrollos actuales. No fue hasta que se introdujo la *intersubjetividad* en la discusión psicoanalítica como una comprensión alternativa del psicoanálisis, formulada hace décadas, que pudo recibir la atención que merece. El término *intersubjetividad* designa un nuevo paradigma psicoanalítico (Altmeyer & Thomä, 2006) que ve al individuo en el contexto de su relación previa con los demás. Trasciende la visión de que el individuo es un ser autosuficiente relacionado solo secundariamente con los demás.

Tan agradable como es la discusión sobre el paradigma intersubjetivo, es sorprendente que haya un conocimiento tan incompleto de los enfoques intersubjetivos, que ya habían sido formulados y probados clínicamente incluso antes de que la intersubjetividad fuera *descubierta* por Robert Stolorow y George Atwood (Stolorow, Brandchaft & Atwood, 1987) como una herramienta para comprender tanto la teoría psicoanalítica como el trabajo terapéutico. Michael Ermann (2010) se justifica al indicar que tanto la teoría interpersonal de Harry Stack Sullivan como el psicoanálisis relacional formulado por Steven Mitchell (Mitchell & Greenberg, 1983; Mitchell, 1987) ya contenían los supuestos centrales del paradigma intersubjetivo. Pero ni Mitchell ni Stolorow y Atwood reconocen el enfoque relacional de Erich Fromm, desarrollado ya en la década de 1930, por su significado innovador. Por lo tanto, quiero aprovechar aquí para recordar este enfoque de Erich Fromm. Así, me concentraré en los aspectos teóricamente relevantes. El grado en que Fromm practicó una técnica terapéutica intersubjetiva se describe en el libro *The Clinical Erich Fromm* (Funk, 2009a) por autores que fueron capacitados o supervisados por Fromm y en mi artículo "Direct meeting" (Funk, 2009b).

¿Qué impulsa a la persona?

El psicoanálisis como teoría y práctica de la relación

Al igual que Freud, Erich Fromm se vio impulsado por la cuestión de qué impulsa *internamente* a la persona. Solo con esta cuestión se podría encontrar una respuesta satisfactoria a por qué las personas piensan, sienten y actúan de manera irracional, por qué controlan de manera insuficiente, incluso

contraproducente, sus fortalezas cognitivas y afectivas y por qué muestran un comportamiento disfuncional o se enferman psíquicamente.

A diferencia de Freud, quien como médico trató al paciente individual y se basó en patrones científicos naturales para explicar los fenómenos psíquicos, Fromm, el sociólogo, persiguió los fenómenos psíquicos con *un* interés principalmente psicológico social: quería descubrir por qué *muchas* personas se comportan irracionalmente de manera similar. Este interés central modificado implicó que Fromm también tuviera que encontrar una respuesta a la pregunta de qué tenían que ver los impulsos internos de los sujetos con su forma de vida colectiva, es decir, con sus relaciones económicas y sus demandas sociales.

En relación con esto, desde el principio se planteó la cuestión de qué papel juegan los requisitos para el éxito social en el desarrollo de los impulsos internos. Quiero indicar en unas pocas líneas cómo Fromm respondió a esta pregunta en la década de 1930 y cómo llegó así a un enfoque psicoanalítico distinto, con el cual desarrolló mucho conceptualmente y que fue interpretado 50 años después en el psicoanálisis relacional e intersubjetivo como un gran cambio de paradigma.

Inicialmente, era impensable para Fromm explicar los impulsos de muchos individuos independientemente de la teoría freudiana de las pulsiones. Por lo tanto, concluyó “que cada sociedad tiene su propia *estructura libidinal* distintiva, al igual que tiene su propia estructura económica, social, política y cultural” (Fromm, 1932/1970, p. 133). En 1930, Fromm aún entendía esta estructura libidinal como el resultado “de la influencia de la situación vital del individuo en el desarrollo de sus pulsiones” (Fromm, 1930/1963, p. 7)². Cuanto más se ocupaba Fromm de los requisitos sociales contemporáneos, especialmente autoritarios y registraba las ideas antropológicas culturales de Ruth Benedict y Margaret Mead y las del trabajo sobre el matriarcado, más cuestionable encontraba la comprensión freudiana de las pulsiones, sobre las cuales solo podía *actuar* el entorno y la sociedad.

Así, Fromm escribe el 1 de junio de 1936 a un psicólogo social lituano llamado Pernik: “Me parece que la tarea es comprender el carácter y la

² El texto original en alemán habla de la “*Einwirkung des Lebensschicksals auf die Triebentwicklung*” (Fromm, 1930), mientras que el inglés oficial habla “de la influencia de la situación vital del individuo en su desarrollo emocional” (Fromm, 1963).

estructura pulsional como una adaptación a las condiciones sociales existentes y no atribuirlo a las zonas erógenas” (Archivo Fromm, Tubinga). De repente, el problema es *adaptar* la estructura de la unidad al entorno, no la influencia del entorno en las unidades. El entorno no influye en las pulsiones, pero la pulsión tiene que adaptarse al entorno, de modo que el entorno es la fuerza impulsora y exigente.

Que esta nueva teoría pueda surgir ciertamente tiene algo que ver con el hecho de que, a partir de 1935, Fromm mantuvo un intenso intercambio con Harry Stack Sullivan, quien puso la cuestión de la adaptación del hombre al medio en el centro de su psicoanálisis interpersonal. El psiquiatra Sullivan vio el principal problema de la persona no en los impulsos, sino en su relación con la realidad. Esta visión diferente sobre lo que impulsa internamente a una persona, es decir, la necesidad de relacionarse, cayó en terreno fértil con Fromm.

Para Fromm, socializado como judío ortodoxo, la cuestión de la relación era profundamente existencial. Fromm creció en una tradición religiosa que definía su identidad en términos de su demarcación del cristianismo liberal, así como de un judaísmo que estaba dispuesto a asimilarse a la sociedad burguesa. Ser judío significaba, para Fromm niño y adolescente, separarse y aislarse. En su disertación de 1922 (publicada por primera vez como Fromm, 1989), examinó tres grupos dentro del judaísmo de la diáspora y prosiguió con la pregunta de qué permitió a estos judíos de la diáspora sobrevivir sin adaptar su comportamiento a la sociedad en la que vivían. Que la cuestión de las relaciones sociales se convirtió en una cuestión de supervivencia para Fromm quedó claro cuando Hitler tomó el poder. A diferencia de gran parte de su extensa familia, Fromm escapó del exterminio a manos de los nacionalsocialistas al emigrar en 1934.

El enfoque de Sullivan en el psicoanálisis sobre la cuestión de la relación interpersonal alentó a Fromm a comprender la necesidad de relación de una persona como el problema psicológico central y a revisar la teoría psicoanalítica de Freud en consecuencia. Para Fromm, abandonar la teoría freudiana de la libido era inevitable en este proceso. A esta salida ya se alude a finales de 1936 en una carta a Karl August Wittfogel, colega del Instituto de Investigación Social, al que pertenecía Fromm en ese momento:

Trabajé sobre mi revisión fundamental de Freud. El meollo del argumento es cuando trato de demostrar que esos impulsos que motivan las actividades sociales no son, como supone Freud, sublimaciones de las pulsiones sexuales,

sino productos de procesos sociales o, para ser más precisos, reacciones a ciertas circunstancias en las que los seres humanos tienen necesidad de satisfacer sus impulsos. Estos impulsos... difieren en principio de los factores naturales, a saber, los impulsos para satisfacer el hambre, la sed y el deseo sexual. Si bien todos los seres humanos y los animales tienen esto en común, los demás son producciones específicamente humanas (Archivo Fromm, Tubinga).

Fromm elaboró estos pensamientos en un ensayo terminado en el verano de 1937, que fue recibido desfavorablemente por sus colegas del Instituto de Investigación Social y, por lo tanto, permaneció inédito. En 1990, encontré este ensayo, que se creía perdido, en la parte del patrimonio de Fromm depositada en la Biblioteca Pública de Nueva York. Ahora está disponible en inglés con el título "Man's impulse structure and its relation to culture" (Fromm, 1937/2010). Por medio de este ensayo es posible ver punto por punto qué ideas llevaron a Fromm a una reformulación de la teoría psicoanalítica. Para la mayoría de los fenómenos psicológicamente relevantes, ser impulsado por la necesidad de relación es más plausible que ser impulsado por necesidades instintivas, que una persona comparte con los animales.

A los ojos de Fromm, la teoría freudiana de las pulsiones tomaba muy poco en cuenta la situación específica de una persona. Según él, "la estructura psíquica del hombre es considerada como el producto de su actividad y de su forma de vida y no como el reflejo que arroja su organización física" (Fromm, 1937/2010, p. 71). Ser impulsado por una necesidad de relacionarse (Fromm, 1955, pp. 30-36) resultó de la circunstancia de que la persona carecía en gran medida de la capacidad instintiva para adaptarse a su entorno, de modo que percibió esta relación como una necesidad *psíquica*, que tendría que satisfacer toda su vida con su potencial humano y de acuerdo con los requisitos sociales.

Lo que impulsa a la persona, sobre todo internamente, son impulsos psíquicos conscientes e inconscientes, con los cuales la persona satisface su necesidad de relacionarse con la realidad, con otras personas y consigo misma, la puesta en práctica de estos impulsos es en gran medida el resultado de su adaptación a las demandas de la convivencia social.

Los "impulsos fisiológicos dados naturalmente" (Fromm, 1937/2010, p. 44), por ejemplo, el hambre, la sed y el deseo sexual, no tienen, para Fromm, un significado particular para la formación de la estructura psíquica:

Los elementos más importantes de la estructura psíquica son la *actitud* del individuo hacia los demás o hacia sí mismo o, como nos gustaría decir, la *relación humana básica* y los miedos e impulsos que, en parte directamente, en parte indirectamente, surgen de este comportamiento (Fromm, 1937/2010, p. 44).

Fromm llama a la relación aquí “relación humana básica”, para expresar que la persona no existe más que como un ser relacional, en el que la forma concreta de su relación y sus impulsos surgen de un proceso social. Posteriormente, Fromm habla de orientaciones de carácter más que de relaciones humanas básicas y, por lo tanto, distingue entre las que se desarrollan debido a la adaptación social y las que se basan en las circunstancias de la vida individual y las experiencias relacionales. Llama a la orientación del carácter resultante de la relación social el “carácter socialmente típico” (p. 58) en el ensayo de 1937 y lo distingue de las formaciones de carácter individuales.

Esta distinción entre carácter individual y social también resulta para Fromm de otra comprensión de la relación entre el individuo y la sociedad. Así como el individuo freudiano siempre se enfrenta a una sociedad que debe ser aceptada por el individuo para bien o para mal en aras de la convivencia social, y que le exige que abandone sus impulsos, así el enfoque teórico relacional de Fromm ve a la sociedad como siempre operando en el individuo, existiendo el individuo solo como un ser socializado. “La sociedad y el individuo no son ‘opuestos’ entre sí. *La sociedad no es más que individuos vivos, concretos, y el individuo solo puede vivir como un ser humano social*” (Fromm, 1937/2010, p. 58, énfasis original).

De esta manera, Fromm realmente introdujo una comprensión nueva y diferente del individuo y la sociedad en el psicoanálisis. En conclusión, esta comprensión se conectará con el paradigma intersubjetivo.

El enfoque psicológico social de Fromm y el paradigma intersubjetivo

Lo que es especial en el enfoque psicoanalítico de Fromm es que entiende a la persona como si siempre hubiera estado relacionada con otros. Y entiende esta sociabilidad primaria no solo en el sentido de sociabilidad interactiva, como una relación antecedente con otros individuos, sino como una relación social que precede a todas las demás percepciones concretas de relación, que tiene su representación psíquica en el carácter social. El carácter social tiene la misma función que Steven Mitchell (1988, p. 41ss) asigna a la *matriz*

relacional como conexión entre lo intrapsíquico y lo interpersonal, pero con la diferencia de que Fromm conecta lo intrapsíquico con lo social.

Para Fromm, lo interpersonal está subordinado a lo social. Está implicado en dos dimensiones estructurales intrapsíquicas: el carácter social y el carácter individual. Para la construcción intersubjetiva de la realidad, esto significa, expresado en términos de Mitchell (2003, p. 57), que no solo el “microcosmos del campo relacional” personal, sino también el social juegan un papel en la organización del sí mismo y del mundo exterior.

Fromm siempre trata de ver a la persona, incluso en su intersubjetividad y relación, como un ser social. Supera así, teórica y clínicamente, una amnesia social que los científicos sociales en particular acusan de mostrar a la teoría y la práctica psicoanalíticas, y que no es realmente superada por el psicoanálisis relacional o el paradigma intersubjetivo.

Ciertamente, hay muchas similitudes, especialmente en términos clínicos, entre Fromm, el psicoanálisis interpersonal y relacional y el paradigma intersubjetivo (Funk, 2009a). La evitación de la formación de adicciones dentro de la relación terapéutica, el reconocimiento del carácter del otro y de las construcciones comunes y mutuas de la relación psicoanalítica, el establecimiento de una empática “relación *central* con el paciente” (Fromm, 2009a), la comprensión de la transferencia y la contratransferencia y su manejo, el significado de la situación activa profesional, familiar, social y política del paciente, la concentración en el aquí y ahora y la evitación de un psicoanálisis reconstruccionista, una regla de abstinencia que no permite que el psicoanalista se esconda sino que permite sentir la igualdad de los participantes en el proceso terapéutico: Fromm y los enfoques antes mencionados tienen todo esto (y mucho más) en común.

Al observar el enfoque intersubjetivo, tal como lo desarrollaron Stolorow y Atwood, veo dos diferencias principales notables: si bien es cierto que la experiencia del propio yo se desarrolla más fácilmente cuando las personas que experimentan y las personas activas se encuentran entre sí —el asunto por el cual tal construcción intersubjetiva es un espacio propicio para procesos de cambio psíquico—, tal construcción no se da en un espacio vacío, sino que está determinada por múltiples facetas. Cuando la intersubjetividad significa que la atención se vuelve “hacia la interacción mutua y el control interactivo de los mundos subjetivos” y, por lo tanto, predominantemente hacia el campo intersubjetivo, no debe olvidarse que ciertas fuerzas

irracionales angustiosas, que se desbocan en este “campo intersubjetivo” (Stolorow & Atwood, 1992, pp. 3ss; Beebe & Lachmann, 1988), están en cuestión y que la atención de uno debe dirigirse en gran medida a estos impulsos irracionales. Todo lo demás solo conduce a un menosprecio del drama que también debe estar en juego en un psicoanálisis intersubjetivo. Cuando este drama no se realiza de manera intersubjetiva, uno simplemente alienta un *Zeitgeist* constructivista que piensa que puede superar amenazas o inconvenientes a través de una nueva puesta en escena, en lugar de confrontar la realidad inconsciente del paciente y del terapeuta.

Ya he mencionado la otra diferencia: desde la perspectiva de Fromm, el enfoque intersubjetivo es todavía demasiado limitado para hacer justicia a la impronta social de la persona. La sociabilidad de la persona se define en el paradigma intersubjetivo solo desde la posición social interactiva y no desde la que la persona tiene que desarrollar en términos de pulsiones patógenas irracionales para hacer justicia a las demandas de una determinada sociedad.

El paradigma intersubjetivo carece del potencial para la crítica social que permitió a Freud reconocer el significado de los impulsos sexuales reprimidos en el desarrollo de enfermedades psíquicas y llevó a Fromm a desenmascarar el autoritarismo como patógeno, dada su búsqueda inherente tanto de poder como de subordinación. Se trata de un enfoque sociopsicológico a través del cual se reconoce que lo que la sociedad necesita para funcionar se manifiesta en la persona como un esfuerzo poderoso, pero es algo que también puede enfermarla.

La consideración psicoanalítica de Fromm es capaz de adoptar exactamente este enfoque. Nos permite reconocer, por ejemplo, que el esfuerzo socialmente requerido y promovido por la seguridad, la previsibilidad y la cuantificabilidad sofoca la capacidad de una persona para confiar y amar. Especialmente permite una distancia crítica del consumismo que es omnipresente hoy en día, donde lo que entra en una persona y lo que puede adquirir y convertirse son las únicas cosas que cuentan, en lugar de lo que puede sacar de sí mismo por sus propias habilidades.

Tal consumismo ocurre hoy especialmente con respecto a la experiencia de sentimientos y pasiones. La producción y oferta de eventos, emociones, afectos y pasiones están en plena vigencia y llevan al individuo a renunciar a su percepción más íntima de sentimientos y poderes afectivos para experimentar las emociones ofrecidas. Los efectos patógenos de esto son legibles en las estadísticas de depresión de las compañías de seguros y en el

vacío interior y la falta de vida que vencen cada vez más a las personas si no se dejan animar, entretener, estimular y avivar (Funk, 2011).

En vista de tal desarrollo, las preguntas son en gran medida cómo se entiende el psicoanálisis a sí mismo hoy, qué tipo de relación se realiza dentro de él y cómo maneja las expectativas consumistas de sus pacientes. El comentario de Fromm de hace más de 50 años tiene una enorme vigencia en este sentido: “Si tuviera que poner una oración en la pared de mi práctica, escribiría: ‘Estar aquí no es suficiente’” (Fromm, 2009b, p. 51).

Referencias

- Altmeyer, M. & Thomä, H. (2006). *Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse [The linked-up psyche. The intersubjective turn in psychoanalysis]*. Klett-Cotta Verlag.
- Beebe, B. & Lachmann, F.M. (1988). The contribution of mother–infant mutual influence to the origins of self and object representations. *Psychoanalytic Psychology*, 5, 305-337.
- Ermann, M. (2010). *Psychoanalyse heute. Entwicklungen seit 1975 und aktuelle Bilanz [Psychoanalysis today. Developments since 1975 and current record]*. Lindauer Beiträge zur Psychotherapie und Psychosomatik. Kohlhammer.
- Fromm, E. (1955). *The sane society*. Holt, Rinehart & Winston.
- Fromm, E. (1963). The dogma of Christ. *The dogma of Christ and other essays on religion, psychology and culture*. Holt, Rinehart & Winston, 3-91. (Originalmente publicado en 1930).
- Fromm, E. (1970). The method and function of an analytic social psychology. *The crisis of psychoanalysis*. Holt, Rinehart & Winston, 120-134. (Originalmente publicado en 1932).
- Fromm, E. (1989). *Das Jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums [The Jewish law. Sociology of Jewish diaspora communities]*. Erich Fromm Gesamtausgabe in 12 Volumes, Vol. 11, 17-126. (Originalmente publicado en 1922).
- Fromm, E. (2009a). Being centrally related to the patient. Funk, R. (Ed.) (Conferencia dictada en 1959).
- Fromm, E. (2009b). Factors leading to patient's change in analytic treatment. Funk, R. (Ed.). *The clinical Erich Fromm. Personal Accounts and papers on therapeutic technique*. Rodopi, 39-56. (Conferencia dictada en 1964).

- Fromm, E. (2010). Man's impulse structure and its relation to culture. *Beyond Freud: From individual to social psychology*. Funk, R. (Ed.). American Mental Health Foundation, 17-73. (Originalmente escrito en 1937, primera publicación en inglés en 2010).
- Funk, R. (Ed.) (2009a). *The clinical Erich Fromm. Personal accounts and papers on therapeutic technique*. Rodopi.
- Funk, R. (2009b). Direct meeting. *The clinical Erich Fromm. Personal accounts and papers on therapeutic technique*. Rodopi, 59-69.
- Funk, R. (2011). *Der entgrenzte Mensch. Warum ein Leben ohne Grenzen nicht frei, sondern abhängig macht [Man dissolving boundaries. Why a life without limitations leads to dependency]*. Gütersloher Verlagshaus.
- Mitchell, S.A. (1987). The interpersonal and the intrapsychic: Conflict or harmony. *Contemporary Psychoanalysis*, 23, 400-410.
- Mitchell, S.A. (1988). *Relational concepts in psychoanalysis: An integration*. Harvard University Press.
- Mitchell, S.A. (2003). *Relationality. From attachment to intersubjectivity*. Analytic Press.
- Mitchell, S.A. & Greenberg, J.R. (1983). *Object relations in psychoanalytic theory*. Harvard University Press.
- Stolorow, R.D., Brandchaft, B. & Atwood, G.E. (1987). *Psychoanalytic treatment. An intersubjective approach*. Routledge.
- Stolorow, R.D. & Atwood, G.E. (1992). *Contexts of being: The intersubjective foundations of psychological life*. Analytic Press.

El lugar de Franz Leopold Neumann en la historia del pensamiento político: un esbozo

Alfons Söllner¹

La historiografía de las ideas políticas está firmemente establecida hoy en día dentro de la familia de la ciencia política; pero en términos alegóricos, se parece más a la madrastra de la disciplina que a su hija legítima². ¿Cuál es el estado de ánimo actual de esta subdisciplina de la ciencia política? ¿Cuál es el estado del arte en este campo difícil entre la ciencia política y la historia intelectual, esperando en el rincón ventoso que conecta dos siglos? El siglo XX ha terminado, pero como fue un período en el que las cosas giraron en casi todos los aspectos, difícilmente podemos disfrutar de la confianza intelectual en sí mismos. De cara al siglo XXI, no podemos estar seguros de hacia dónde vamos ya que todavía estamos ocupados con la cuestión sobre de dónde venimos. La situación actual está llena de paradojas y quizás la más grave, no solo para los historiadores del pensamiento político, consiste en la contradicción de que muchos estudiosos tienden a recurrir a tradiciones bien establecidas o incluso a un canon fijo de figuras clásicas, mientras que otros intentan, para captar el siglo pasado y construir a partir de él, un gran diseño del pensamiento político que difícilmente da ideas instructivas.

¹ Este texto se publicó con el título "Franz L. Neumann's Place in the History of Political Thought: A Sketch" en: Fair-Schulz, A. & Kessler, M. (Eds.). *German Scholars in Exile. New Studies in Intellectual History*. Lexington Books, 2011, pp. 121-135 (N. de los T.)

² Este documento se presentó en la Conferencia "El legado de Franz L. Neumann: la defensa de los defensores demócratas en tiempos de cambio del capitalismo", que se organizó en la Freie Universität de Berlín y la Academia Americana en diciembre de 2000 con motivo del centenario de Franz Neumann, Karen Margolis ha editado el texto para su publicación.

Por supuesto, la década de 1990 produjo varios libros importantes y bien escritos, que en realidad cumplieron la promesa de sus títulos al tratar de delinear audazmente el siglo XX en términos de historia política. Pienso, por ejemplo, en el largo y sugestivo esbozo de Eric Hobsbawm (1994) del “siglo breve” o en la delicada historia del comunismo de François Furet (1996), que se concentra menos en el tema en sí que en su fascinación. También podríamos mencionar tratados más antiguos como *Der europäische Bürgerkrieg* de Ernst Nolte (1997), que fue el escollo oculto detrás de la *Historikerstreit* alemana —la disputa de los historiadores (Augstein *et al*, 1993) — o la historia del pensamiento político de Karl Dietrich Bracher (1985). Curiosamente, lo que es típico de todas estas consideraciones es que, a pesar de su compromiso, sufren de cierta ambigüedad, lo que tiene implicaciones metodológicas: si bien la política es, por supuesto, el núcleo de la narrativa y reivindica todos los poderes del discurso y la explicación de los autores, las lecciones extraídas del contexto histórico a menudo se deducen de un tipo de razonamiento diferente, que es ajeno —si no contradictorio— al esquema narrativo. ¿Significa esto que en el siglo XX el antiguo conflicto entre teoría y praxis, entre *vita contemplativa* y *vita activa* se ha convertido en un antagonismo completo e irreconciliable? ¿Se ha convertido el poder político en una totalidad simple y compacta, la literal “política de poder”, que también domina el curso del pensamiento político? ¿Significa esto que en el siglo XX simplemente no hay lugar para el lujo intelectual, es decir, para una historia de pensamiento político por derecho propio?

Las siguientes observaciones apuntan a demostrar que incluso si finalmente tenemos que responder estas preguntas en forma afirmativa, el realismo metodológico sobre el poder no es un instrumento suficiente ni adecuado para comprender la nueva y compleja relación entre política y pensamiento, entre teoría y práctica, que es tan típica del siglo XX. Por supuesto, cualquier empresa intelectual está más estrechamente vinculada con la política que antes; pero, por otro lado, hay muchos ejemplos que demuestran el impacto creciente de la inversión educativa, científica e intelectual en política, lo que siempre implica nuevas áreas de autonomía y auto-organización. Si queremos comprender el curso del pensamiento político en el siglo XX en términos más generales, entonces, en lugar de partir de entidades simples o líneas aisladas, parece mejor esbozar una interacción compleja, imaginar un tipo de campo magnético entre los siguientes cuatro factores, que marcan claramente cada encarnación del pensamiento político:

1. El sistema de poder político y su formación en regímenes nacionales.

2. La transformación de estos regímenes políticos en constelaciones internacionales.
3. El impacto bastante vago pero sensible de la cultura en la política, que se traduce en una cultura política distinta y a menudo hegemónica.
4. La composición interna de la disciplina académica que se especializa en el tema de la política y se convierte en un elemento formativo de la cultura política³.

La simple enumeración de estas dimensiones no nos permite prever una idea suficientemente constructiva para una historia intelectual del siglo, y en este breve ensayo no pretendo expandirme en una escala metodológica y esbozar la textura interna y el contexto externo de una narrativa, que resultaría ser apenas menos compleja que el desarrollo de la propia política. Solo trataré de identificar algunas de las características del trabajo científico de Franz Neumann y situarlas de una manera que dé contorno a algunas líneas importantes en la historia ficticia del pensamiento político. Esto por sí solo tiene implicaciones de peso. Por ejemplo, ¿es Neumann realmente un buen ejemplo? ¿Es él una figura suficientemente representativa en esta historia? ¿Son los diferentes contextos que él abarca de importancia general para la vanguardia política del siglo? Y finalmente, ¿es su estilo de pensamiento lo suficientemente sofisticado como para permitir conclusiones para la historia intelectual?

Presuponiendo respuestas afirmativas a todas estas preguntas⁴, describiré las tres etapas principales de la biografía política de Neumann y las reconstruiré para resaltar algunas características generales. Esto implica límites cronológicos, ya que la génesis de este “estudioso de la política” — como se describió Neumann en términos generales en 1953 —⁵ coincidió con

³ Este entorno tipológico no está tan informado por los recientes enfoques metodológicos de la historia de la ciencia política (Easton *et al*, 1991; Easton *et al*, 1995). Más bien trata de identificar, de una manera más abstracta, las principales tendencias en la evolución de la sociedad moderna, que en el siglo XX constituyen nuevos campos de acción conflictivos para el “académico político”.

⁴ Durante dos décadas, el trabajo de Neumann atrajo cierto interés académico en ambos lados del océano, pero nunca se convirtió en una figura importante en el discurso de la teoría política (Söllner, 1982; Perels, 1984; Intelman, 1996; Scheuerman, 1997; Bast, 1999).

⁵ La reflexión más significativa y, al mismo tiempo, más personal de Neumann sobre la emigración después de 1933 puede verse en su ensayo “The Social Sciences” (Neumann, 1953, pp. 4-26).

el primer y fallido experimento de democracia alemana; él alcanzó su punto máximo de productividad intelectual y, quizás, de influencia política en las condiciones singulares del exilio político; y murió prematuramente a mediados de la década de 1950, dejando atrás una obra intelectual tan fragmentaria como el período de posguerra en ese momento. Sin embargo, me gustaría enfatizar que fue precisamente el inusual curso tripartito de Neumann, su camino desde la práctica jurídica a través de la confrontación con el nazismo hasta la ciencia política, lo que es de importancia general.

El pensamiento y la escritura de Neumann durante el período de Weimar estaban estrictamente relacionados con la política reformista, lo que significa que estaba restringido por objetivos prácticos y dominado por la creencia en el poder efectivo de la política jurídica. Aquí solo puedo mencionar brevemente su temprana y estrecha colaboración con Hugo Sinzheimer y la *Akademie für Arbeit* de Frankfurt, una escuela sindical, y su compromiso profesional como joven abogado en Berlín, donde con Ernst Fraenkel se centró claramente en la elaboración teórica derecho laboral y su aplicación práctica. A finales de la década de 1920 y principios de la de 1930, la perspectiva de Neumann sin duda se expandió y se concentró en campos más generales como la democracia industrial (*Wirtschaftsdemokratie*), el derecho constitucional, especialmente los derechos fundamentales (*Grundrechte*) y otras áreas de conflicto entre política y derecho, que pronto se convirtieron en campos de batalla políticos verbales⁶.

¿Significa este predominio de la práctica que el pensamiento de Neumann durante el período de Weimar, tal como se documenta en unos cincuenta artículos y libros académicos, no puede reclamar ninguna relevancia teórica? De hecho, lo contrario parece ser cierto, por al menos dos razones: primero, debemos reconocer que durante la República de Weimar — y esto es muy típico de una tradición larga y vigorosa no solo en Alemania — era el derecho constitucional, o más bien, el derecho público (*Staatsrecht*), el que marcó el terreno donde se libraron las principales y decisivas disputas políticas; en segundo lugar, incluso en los textos jurídicos de Neumann más inclinados a la práctica, hay una especie de subtexto, que parece teóricamente informado y, lo que es más importante, indica una clara alternativa o una tercera vía

⁶ Los títulos típicos de las numerosas publicaciones de Neumann durante el período de crisis de Weimar Alemania son: *Die politische und soziale Bedeutung der arbeitsgerichtlichen Rechtsprechung* (Neumann, 1929), „Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung“ (Neumann, 1930) y *Koalitionsfreiheit und Reichsverfassung: Die Stellung der Gewerkschaften im Verfassungssystem* (Neumann, 1932).

entre las dos escuelas de pensamiento dominantes sobre derecho público en Alemania. Por un lado, había un positivismo jurídico, que todavía funcionaba como la “*herrschende Lehre*”, la teoría dominante, dentro de la disciplina del derecho constitucional durante el período de Weimar, y, por otro lado, estaban las nuevas tendencias existencialistas o sustanciales, cuyas estrellas en ascenso incluían a Carl Schmitt y Rudolf Smend⁷.

Tenemos que admitir que las derivaciones jurídicas de Neumann de las libertades organizativas especiales y los derechos de grupo para los sindicatos no tenían la intención primordial de enriquecer los detalles metodológicos del debate sobre el derecho público, aunque era muy sofisticado durante todo el período de Weimar. Pero echemos un breve vistazo a la tesis doctoral de Neumann escrita en la Universidad de Frankfurt en 1922 (Neumann, 1922). Este primer texto académico que podemos atribuirle propone un proyecto explícitamente teórico y metodológico, contiene una rica y general argumentación que abarca toda la gama del debate contemporáneo en la filosofía y las ciencias sociales. Neumann parte de la filosofía del derecho, tal como le enseñó su *Doktorvater* Max Ernst Mayer, pero está ansioso por enfrentarse a una disciplina más moderna, la sociología del derecho, con el objetivo evidente de arrojar algo de luz sobre su fundamento filosófico. Al criticar a los pensadores neo-naturalistas como Stammler y los neopositivistas como Hans Kelsen, termina con una reformulación pretenciosa de los argumentos neokantianos, apuntando a una nueva posición, que llama *relativismo crítico*.

Sin duda, es una extrapolación, pero parece que vale la pena trazar la línea de aquí para futuros desarrollos. Aunque Neumann se adhirió estrictamente a la metodología restrictiva del neokantismo, aparentemente no estaba nada contento con sus resultados puramente negativos. Definitivamente esperaba una empresa intelectual más positiva y distinguió dos ramas: el análisis inmanente de las ideas políticas debía combinarse con una teoría sociológica que, a su vez, estaba basada en una tipología de los partidos políticos. Para el observador actual, esta idea es tan simple como excesivamente complicado es su nacimiento filosófico, pero para el historiador, cuya tarea es evaluar y comparar, las cosas se ven de manera diferente: ya en 1922, Neumann pudo extraer conclusiones positivas de una dudosa y ambigua *geistige Situation der*

⁷ La mejor descripción de la evolución pretenciosa y dinámica dentro del derecho público de Weimar se puede encontrar en *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Vol. III: 1914-1945* (Stolleis, 1999, pp. 153-202).

*Zeit*⁸. Sentía que estaba en un punto intermedio, podríamos decir a medio camino entre, por un lado, el concepto de *Sozialwissenschaft* de Max Weber, es decir, el escepticismo metodológico de influencia nietzscheana, tan típico del fin de siglo, y, por otro lado, las reacciones normativas o incluso sustanciales contra el *Wertirrationalismus* y el nihilismo putativo. Estas reacciones serían vitales para muchos pensadores políticos después de la Segunda Guerra Mundial.

Situar los escritos de Neumann en Weimar dentro del contexto más amplio del pensamiento político del siglo XX sería sobreestimar las intenciones de un abogado práctico. Tampoco ayudaría realmente a comprender la cultura política única del reformismo político de Weimar, que básicamente consistía en la ilusión de que las estrategias legalistas podrían ser eficaces para transformar simultáneamente la economía capitalista y estabilizar la democracia política. Sin embargo, debemos darnos cuenta de que, para sus pioneros, la política socialista, como la llevó a cabo el Partido Socialdemócrata (SPD) y los sindicatos afiliados, fue nada menos que una aventura intelectual entre dos extremos mortales: el comunismo y el nacionalismo. La política de la legalidad era un proyecto muy arriesgado, sobre todo porque estaba basado en una filosofía relativista. En este sentido, era parte integral de una mentalidad moderna, pluralista y democrática. Sería un malentendido identificar esto inmediatamente – como lo hicieron muchos críticos posteriores – con neutralidad o incluso con el deseo de interrumpir la República de Weimar⁹.

También se debe mencionar un segundo aspecto de esta política de legalidad: su fundamento intelectual se basa en una especie de sociología del conocimiento aplicada o cercana a las enseñanzas de Karl Mannheim y, en relación con la sociología del derecho, a las ideas de Karl Renner y Eugen Ehrlich. Combinando dos intereses, el histórico y el político, en una sola perspectiva, y buscando situarlo dentro de la historia de la intelectualidad

⁸ Esta alusión al famoso folleto de Karl Jaspers de 1930 indica una imagen ambivalente: mientras que, en su disertación, Neumann aparentemente estaría en contacto con la filosofía de crisis tan típica de los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, más tarde estaría ansioso por mantener la reflexión filosófica independiente fuera del discurso jurídico, una paradoja en vista de la crisis real después de 1929.

⁹ Este malentendido se hace evidente cuando nos damos cuenta de que un pensador ultrarrelativista e incluso agnóstico como Hans Kelsen, mucho antes de que terminara su *Reine Rechtslehre* (Kelsen, 1934), había sido bastante claro en su confesión a la democracia moderna y sus valores (Kelsen, 1920).

entre las guerras mundiales, podríamos concluir: los escritos de Neumann en Weimar se pueden leer como una versión práctica de una etapa embrionaria pero impresionante en el desarrollo de la ciencia política moderna. Los representantes más abiertos de esta ciencia política, que habían encontrado un primer hogar en la *Deutsche Hochschule für Politik*, incluían a Hermann Heller y Sigmund Neumann¹⁰. La mayoría de ellos ciertamente mantuvo un sesgo algo “germánico”, especialmente en comparación con las diferentes tradiciones anglosajonas, pero fue un *shock* para todos ellos, para los relativistas incluso más que los demás, cuando en 1930-1931 el sistema social y jurídico de Weimar fue transformado por primera vez por un gobierno autoritario y, poco después, cuando Hitler tomó el poder, fue desarraigado paso a paso. Inevitablemente, el relativismo metodológico ya no era adecuado para el estado de ánimo imperativo del momento: la lucha política contra Hitler.

Esta conclusión no es solo una reflexión sobre el período de Weimar; también resulta de una vista retrospectiva más general. En la llamada década materialista de Neumann, su primer período en el exilio, nunca se apoyó en el marxismo ortodoxo, aunque sin duda reaccionó fuertemente contra la experiencia de Weimar y su retórica y argumento se radicalizaron claramente. Esto se aplica especialmente a los folletos políticos que redactó en Inglaterra entre 1933 y 1936, que fueron distribuidos en la Alemania nazi por agentes clandestinos¹¹. Para las perspectivas temblorosas y a veces desesperadas de toda una generación de académicos expatriados, los desilusionados esfuerzos del abogado alemán para luchar contra Hitler fueron quizás menos importantes que las condiciones a las que tuvo que someterse para tener alguna esperanza de éxito. Sabemos que, a principios de la década de 1940, Franz Neumann se convirtió en miembro oficial del primer servicio secreto estadounidense y, de hecho, realizó trabajos encubiertos. La información recientemente descubierta en los archivos soviéticos revela que entre 1943-1944 estuvo incluso preparado para

¹⁰ Aquí no solo se necesita mencionar la publicación de Hermann Heller, publicada póstumamente en 1934, sino también el notable capítulo „Ist Politik als Wissenschaft möglich?“ del libro *Ideologie und Utopie* (Mannheim, 1969, pp. 95-176) y el trabajo *Die deutschen Parteien: Wesen und Wandel nach dem Krieg* de Sigmund Neumann (1932). Este último trabajo hoy toma el rango de un clásico en el campo de los partidos políticos.

¹¹ En este punto sugiero revisar *Die Gewerkschaften in der Demokratie und in der Diktatur*, que se imprimió en Graphia Druck und Verlagsanstalt en Karlsbad en 1935 con el nombre de Leopold Franz. Bajo el mismo seudónimo, Neumann publicó varios artículos en el *Zeitschrift für Sozialismus*.

emprender acciones radicales como hacer contacto ilegal con la KGB, el servicio secreto soviético, una empresa muy arriesgada en tiempos de guerra para alguien etiquetado como un “enemigo externo”¹².

La reconstrucción de los años de exilio de Neumann entre 1933 y 1945 requiere, por lo tanto, un estudio de contextos sociales y políticos extremadamente divergentes e incluso conflictivos. Nuestro punto de partida es la London School of Economics, donde Neumann escribió su segunda tesis a mediados de los años treinta¹³. Luego pasó al Instituto de Investigación Social de Max Horkheimer en la Universidad de Columbia, donde redactó su famoso *Behemoth* a fines de los años treinta (Neumann, 1942)¹⁴. Su siguiente punto de contacto fue la sección de investigación de Washington de la Oficina de Servicios Estratégicos, donde Neumann llegó de inmediato después de publicar su análisis del Nacionalsocialismo. Entre 1933 y 1942, Neumann logró redactar y completar dos libros importantes en las condiciones de conflicto personal, político e internacional extremo, que caracterizaron el período de incubación y, aún más, la realidad asesina de la Segunda Guerra Mundial. ¿Cuál es el hilo conductor de pensamiento? ¿Cuál es el vínculo teórico que conecta estas dos obras principales?

Las respuestas varían según los diferentes temas y aspectos discutidos en los escritos de Neumann en ese momento. Dos temas son de gran interés para nosotros aquí: la relevancia de la perspectiva jurídica y del derecho público, que en 1936 todavía abría el camino a la investigación del estado de derecho, pero que aparentemente estaba disminuyendo en importancia; y, por otro lado, el enorme impacto que Neumann tuvo con *Behemoth* y con su interpretación total de la política y la sociedad nacionalsocialista. Tuvo éxito tanto en términos de influencia política –en la medida en que las elaboraciones teóricas pueden hacer una impresión en la política de poder en tiempos de guerra– como en inventar y establecer un proyecto de investigación histórica que colocó a la Alemania nazi en el centro de la

¹² Para los años de la Office of Strategic Services (OSS) –Oficina de Servicios Estratégicos– sugiero ver (Katz, 1989; Söllner, 1986). Para la conexión soviética de Neumann (Weinstein & Vassiliev, 1999, pp. 249-260).

¹³ Escrito bajo la tutoría Harold Laski y titulado “The Governance of the Rule of Law”. El manuscrito se publicó por primera vez en la traducción alemana como *Die Herrschaft des Gesetzes: Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft*. (Neumann, 1980). El texto original se publicó más tarde como *The Rule of Law: Political Theory and the Legal System in Modern Society* (Neumann, 1986).

¹⁴ Existen otras ediciones del *Behemoth* (Neumann, 1944, 1963, 1977, 1984, 2009).

historia contemporánea. Así que Neumann sentó las bases de la tradición de la *Zeitgeschichte*, que en Alemania está representada por Martin Broszat, Hans Mommsen y otros, y vive en historias tan completas como el reciente retrato de Hitler de Kershaw (1999, 2000). Aunque la recepción del *Behemoth* en Alemania Occidental fue bastante vacilante (Schäfer, 1984, pp. 663-776; Gossweiler, 1979, pp. 1203-1204), en línea con el conocido retraso que sufrió la cultura democrática en la era de Adenauer; hoy en día el libro casi ha alcanzado el estatus de clásico. Podríamos preguntarnos qué fue lo que finalmente le dio este estatus, lo que implica que, desde el principio, la interpretación de Neumann de la Alemania nazi no solo representaba un potencial analítico altamente efectivo, sino también un poder simbólico y de persuasión emocional.

Creo firmemente que esta pregunta no puede ser respondida simplemente mirando la superficie del rico material empírico que Neumann reunió para describir el sistema político y económico de la Alemania nazi; tampoco es suficiente para explicar sus supuestos teóricos evidentes. Tenemos que profundizar, mirar la estructura del trabajo, el centro metodológico, que no es simple, sino artificial y complejo en su conceptualización y composición. Si vemos este centro como el marco teórico subyacente en el *Behemoth* de Neumann, observar la génesis de este marco podría ayudar a desentrañar el misterio del libro y explicar su impacto duradero. Se puede encontrar una clave en la disertación doctoral de Neumann de 1936, que dudó en publicar precisamente porque pudo haber sentido que aún era una llave inútil para una puerta hasta ahora desconocida. No cabe duda de que este tratado sobre *The Governance of the Rule of Law* de alguna manera carecía de un tema realmente coherente y esto se hace bastante obvio en el extenso subtítulo del trabajo original: *An investigation into the relationship between the political theories, the legal system and the social background in competitive society*.

No obstante, Neumann está aquí articulando una combinación distinta de métodos de investigación y enfoques teóricos, lo que le permite esbozar un horizonte histórico extremadamente amplio tocando la génesis intelectual de la sociedad moderna y sugerir un potencial impresionante para diferenciar – o más bien, sopesar – el aspecto de la glorificación ideológica y también el de la legitimidad racional. Remontándonos a los orígenes de estos enfoques metodológicos, encontramos en el fondo no solo a las figuras clásicas de las ciencias sociales modernas como Marx y Max Weber, sino también a sus

herederos contemporáneos, como Karl Mannheim y Harold Laski¹⁵. Neumann utiliza a todos estos académicos para limitar el conjunto multidisciplinario y para analizar la estructura interna y el cambio histórico del *Rechtsstaat* – estado de derecho – moderno a un nivel de abstracción que es arriesgado pero sugerente. Sorprendentemente, los escritos más interesantes en términos del lugar de Franz Neumann en la historia del pensamiento político parecen ser los capítulos extensos y, a veces, extenuantes, que forman la sección central de su libro sobre el estado de derecho. Estos capítulos intentan nada menos que una historia completa del pensamiento político desde la Edad Media hasta Hegel.

La tesis general y, de hecho, abstracta de Neumann sostenía que en la sociedad burguesa existe una contradicción insoluble entre el poder individual y el estatal, entre el derecho y el poder. No puedo abordar aquí la cuestión de si esta tesis es realmente adecuada para cada uno de los pensadores que cubre su interpretación. Simplemente quiero señalar el horizonte histórico extremadamente amplio como tal, que él abre. Ya en 1936, al igual que sus futuros colegas en el Instituto de Investigación Social, Neumann se atrevió a ver la crisis actual no solo en términos limitados como la crisis *alemana*, sino como una crisis general, una catarata del pensamiento político tradicional, porque incluso las democracias occidentales establecidas no parecían ni dispuestas ni preparadas para detener a los fascistas, especialmente a la agresión nacionalsocialista. Por otro lado, lo que es importante para nuestra perspectiva histórica y lo que marca la diferencia decisiva en el trabajo de Neumann es que él expresó una crítica estrictamente inmanente del pensamiento político occidental. Esto significa que, de cierta manera, seguía en línea con la base relativista del enfoque, que dirigió esta excursión hacia la historia de las ideas. Tal vez deberíamos hablar de una sociología histórica de las ideas jurídicas con especial respeto a su implementación política altamente ambivalente¹⁶.

Esta base metodológica consciente – análisis interno de las ideas políticas combinadas con la base de este análisis en un contexto sociológico – es altamente significativa para el período formativo de la ciencia política en el

¹⁵ En mi epílogo de la traducción al alemán se da una interpretación más rica, incluidos los antecedentes históricos y teóricos (Söllner, 1977, pp. 357-379).

¹⁶ Una comparación más estrecha de las interpretaciones de Neumann con el entorno metodológico aplicado por Max Horkheimer en sus ensayos históricos paradigmáticos de la década de 1930 demostraría muchas perspectivas paralelas, lo que aparentemente hizo posible el nombramiento de Neumann en el Instituto de Investigación Social.

siglo XX, ya que parece ser el único contrapeso sólido a las reformulaciones alternativas de la tradición del pensamiento político. Aquí, por supuesto, estoy pensando en las obras de Leo Strauss, Eric Voegelin y Hannah Arendt, que se hicieron tan influyentes en los años cincuenta y sesenta precisamente porque expresaron una crítica externa de la modernidad política y, en última instancia, se basaron en premisas sustanciales –cristianas o de la antigüedad–¹⁷. Aquí también encontramos la constelación apropiada para comprender el estatus singular, y quizás clásico, que el *Behemoth* de Neumann comenzó a ocupar en la formación del pensamiento político después de la Segunda Guerra Mundial. Mientras que a principios de los años cuarenta se consideraba un documento político casi beligerante con propuestas claras para el gobierno militar de Alemania, en los años cincuenta y sesenta se convirtió en un monumento académico que exigía la reconstrucción histórica detallada del Nacionalsocialismo y, aunque solo sea después de un notable retraso, una interpretación minuciosa del Holocausto basada en la investigación, como podemos leer en la biografía intelectual de Raul Hilberg (1994).

¿Cuál es, entonces, el centro intelectual de la interpretación total de Neumann del Nacionalsocialismo? ¿Qué hace del *Behemoth* una piedra angular teórica en la historia del pensamiento político, si no fuera por la conciencia contemporánea, ciertamente por el proceso de reconstrucción histórica, que intenta identificar las principales tendencias en el siglo XX? Al describir el establecimiento del régimen político nazi dentro de la República de Weimar y sobre sus ruinas, Neumann ya desarrolla la idea de que este régimen consistía en dos elementos básicos y conflictivos. Habla de la simbiosis del liderazgo carismático y la racionalidad burocrática, que impone la sincronización de la esfera pública y la discriminación contra los judíos y otros “enemigos”, y finalmente da como resultado los preparativos para la guerra. Neumann presupone una disposición similar de poderes que simultáneamente se organizan y desorganizan cuando analiza la economía nazi como una estructura dualista que consiste en elementos monopolistas y capitalistas de Estado con la tendencia disruptiva de usar mutuamente –o más bien, abusar– del poder político y económico.

Sin embargo, el potencial real y, en última instancia, destructivo de este *complexio oppositorum* surge en el tercer y último capítulo sobre la sociología

¹⁷ Los libros programáticos, que se dieron por primera vez como Walgreen Lectures en la Universidad de Chicago, son los de Voegelin (1952), Strauss (1953), Arendt (1958).

política del Tercer Reich. Aquí, Neumann no solo describe los cuatro pilares del régimen, que forman el sistema de “policracia”, como se llamó más tarde: partido, burocracia estatal, ejército y liderazgo industrial en oposición a las masas aisladas y completamente subyugadas. El análisis continúa centrándose en un nuevo tipo de dominación, que se define por elementos positivos y negativos: el nazismo significa eliminar el estado de derecho y cualquier otra mediación cultural de dominación y utilizar instrumentos de poder directos como la propaganda, el terror y el exterminio físico. En sentido estricto, la transformación totalitaria del hombre y la sociedad es el medio y el objetivo final de la política totalitaria. Neumann se limita a ser coherente cuando resume esta interpretación desde un punto de vista retrospectivo negativo en relación con el horizonte histórico: otorga a la Alemania nazi el título altamente simbólico de *no Estado*, que ha abandonado todo elemento racionalizador y mediador y carece de todo tipo teoría política. Precisamente por esta razón *Behemoth* significa tanto el antídoto para el Leviatán como la encarnación moderna del mito bíblico (Neumann, 1963, p. 259)¹⁸.

Mis comentarios sobre el tercer y último período de la *vita intelectual* de Neumann son tan breves como los pocos años que faltaron hasta su prematura muerte en 1954. El trabajo académico que logró publicar en este momento consiste en varios artículos y conferencias sobre una amplia gama de temas, que demuestran perspectivas divergentes y extensiones de sus ideas¹⁹. Pero etiquetarlos simplemente como una serie de fragmentos y piezas sin terminar subestimaría las habilidades del autor y las ideas de gran alcance que perseguía a fines de los años cuarenta y principios de los cincuenta. Sabemos que Neumann planeó escribir un trabajo teórico; Helge Pross (1967) se refirió a “*eine reale Theorie der Politik*” (p. 15), sin importar lo que eso signifique. Por lo tanto, sería mejor describir estos textos como una colección muy significativa de fragmentos que, como sabemos no solo por la filosofía de la historia de Walter Benjamin, es siempre un desafío especial para la imaginación del historiador. He discutido en otra parte si los últimos artículos de Neumann son internamente consistentes y cuál podría ser la

¹⁸ Esta constelación enigmática de argumentos y rememoraciones míticas se ilumina aún más al darse cuenta de que el *Behemoth* de Neumann también es una respuesta al libro de Carl Schmitt *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938). Articulado como una alusión indirecta, ciertamente fue pensado como una declaración intelectual de guerra.

¹⁹ Se recopilaron en dos libros (Neumann, 1957; 1979).

naturaleza de esta consistencia (Söllner, 1996, pp. 168-177, 188-196). Aquí solo tomaré algunos elementos, diversos y contradictorios que, aunque son como pedazos de un espejo roto, pueden arrojar algo de luz sobre las tendencias generales en la era de la posguerra.

En años posteriores a 1945, que culminan en la década de 1950 y principios de la de 1960, tres tendencias principales tuvieron un impacto dentro y fuera del campo de la ciencia política. Diferenciar estas tendencias y reintegrarlas en una imagen esquemática es ciertamente una especulación, pero podría ser instructivo para los futuros historiadores del pensamiento político:

Primero, la disciplina creció enormemente, tanto cuantitativa como cualitativamente, con una expansión del personal y una diferenciación interna de la investigación y la enseñanza. Al mismo tiempo, podemos discernir la creciente adaptabilidad en el lado científico, que correspondía a la creciente necesidad de políticas prácticas para la instrucción académica. Más o menos como reacción directa a experiencias globales como el nazismo, las acciones militares en todo el mundo y la Guerra Fría emergente, la ciencia política no solo estaba de moda, sino que también experimentó un desarrollo dinámico, que puede considerarse como un indicador de una tendencia poderosa de la llamada politización de las ciencias sociales. Quiero proponer otra generalización, incluso si esto evoca la protesta de colegas en la disciplina vecina: al menos en lo que respecta a la actualidad política, la presencia pública y la influencia pedagógica, la ciencia política se convirtió no solo en un factor especial, sino también en el factor más importante en la formación y representación de la cultura política de las democracias de posguerra²⁰.

En segundo lugar, estrechamente relacionado con esta tendencia, pero, a pesar de ello, un factor distinto dentro del contexto histórico posterior a 1945, fue lo que podríamos llamar la internacionalización de la ciencia política. El término –al igual que el debate actual sobre la globalización– toca el *Ein weites Feld* de Theodor Fontane, pero evidentemente, paralelo a la construcción internacional de regímenes, se estaba llevando a cabo una reconstrucción cultural y esto tenía que ocurrir a escala internacional. Por otro lado, también es bastante claro que la internacionalización en el período

²⁰ Para la experiencia en Estados Unidos, véase Somit y Tanenhaus (1967). Los tortuosos caminos de la disciplina en Alemania se reconstruyen en Bleek (2001).

de posguerra fue restringida, ya que el mundo estaba cada vez más dividido en dos hemisferios políticos: Oriente y Occidente. Esto nos lleva a hablar de un antagonismo dual, que fue extremadamente politizado al mismo tiempo. Por supuesto, esto estaba centrado en la política de poder, pero también tenía un magnetismo cultural efectivo para el Oriente y el Occidente. Al considerar la ciencia política como un producto típico de las democracias occidentales, Alemania Occidental, por un lado, y Estados Unidos, por otro, definen el campo de juego más importante para este magnetismo político-cultural. Aquí vemos un intercambio cultural animado y en libertad, pero también una jerarquía política del centro y la periferia. Entonces podríamos hablar de *hegemonía cultural* –siguiendo a Antonio Gramsci– o, en línea con el debate actual entre historiadores, de *americanización* u *occidentalización* (Doering-Manteuffel, 1999)²¹.

La tercera tendencia que me gustaría identificar es mucho menos evidente dentro del contexto histórico de la política de posguerra, fue más un reflejo de la composición interna de la disciplina y solo se hizo visible más tarde, principalmente en los Estados Unidos donde la disciplina estaba en su estado más avanzado. Me refiero al conflicto intrínseco, pero en todo caso dinámico, entre dos enfoques principales dentro de la ciencia política, el más normativo y el más empírico. En los años 50 y principios de los 60, esta línea de conflicto se transformó en un verdadero campo de batalla metodológico. La fracción estrictamente conductista y cuantitativa fue atacada por una pequeña, pero muy elocuente fracción de filósofos políticos *puros* como Leo Strauss y Eric Voegelin, y viceversa. El resultado manifiesto de este debate puede ser menos importante, pero parece de cierta importancia histórica que este debate empírico-normativo indicara un conflicto mucho más amplio, que contrarrestó el pesimismo cultural teutónico –y principalmente antidemocrático– a la tradición anglosajona de empirismo y optimismo democrático (Falter, 1982; Ricci, 1984). Al extraer algunos hilos de los últimos artículos de Neumann y buscar su contexto, parece que encajan menos en esta textura histórica de lo que ilustran –precisamente porque son fragmentarios– los conflictos no resueltos, las tendencias y contratendencias típicas de los años de posguerra:

²¹ También en el Instituto Histórico Alemán, Washington, existen documentos de la conferencia en la web, No. 1: The American Impact on Western Europe: Americanization and Westernization in Transatlantic perspectiva, conferencia, 25-27 de marzo de 1999, convocantes: Volker Berghahn, Anselm Doering-Manteuffel y Christof Mauch.

En primer lugar, con respecto a la tendencia a la politización, la contribución enérgica de Neumann al establecimiento de la ciencia política en Alemania Occidental y Berlín es un buen ejemplo. Evidentemente, sentía que tenía una clara misión política y pedagógica: veía la introducción de la ciencia política como un medio académico para lograr el objetivo político de la reeducación democrática. Por otra parte, fue el portavoz más vehemente para desarrollar la ciencia política como una disciplina académica autónoma y basada en la investigación, en particular contra los deseos hegemónicos de las facultades de derecho, que estaban en proceso de reconstrucción (Söllner, 1997, pp. 253-274). En segundo lugar, en términos de internacionalización, Franz Neumann, en estrecha cooperación con otros refugiados y especialmente con re-emigrantes, incluidos Fraenkel y Bergstraesser, Loewenstein y Sigmund Neumann, fue la encarnación viva del intercambio cultural de posguerra, de su opulencia académica y su sesgo político. Nuevamente, es interesante lo sensible que fue al contrarrestar las tradiciones alemanas y estadounidenses, extrayendo lecciones críticas del desastre de Weimar, pero también destacando el trasfondo alemán de la ciencia política estadounidense en las *Staatswissenschaften* del siglo XIX. Si relacionamos las elaboraciones materiales de Neumann con el discurso hegemónico del *totalitarismo*, podemos ver que estaba de mala gana en el camino hacia una verdadera teoría comparativa de la dictadura moderna, que dependía sobre todo de la práctica de la investigación material²².

Finalmente, llegamos al delicado problema del enfoque normativo frente al empírico, que en el caso de la ciencia política no solo implica el problema metodológico de la teoría, sino que también aborda la compleja cuestión de qué estatus debería tener la historia del pensamiento político para la práctica política. Aquí, la posición de Neumann es más ambivalente que en cualquier otro lugar: argumenta bastante resueltamente contra cualquier tipo de pereza normativa, lo que también implica el postulado de la *Wertfreiheit* de Max Weber; por otro lado, aparentemente no está inclinado a la filosofía política como una empresa sustancial o neoidealista que promueve la verdad política. Sin embargo, frases exclamativas como el conocido eslogan "*Die Wahrheit der politischen Theorie ist die Freiheit... Eine konformistische politische*

²² Lo más significativo es la conferencia de 1950 „Die Wissenschaft der Politik in der Demokratie“ (Neumann, 1979, pp. 373-392), y sus notas incompletas sobre la Teoría de la dictadura, traducción al alemán (Neumann, 1967). La figura mejor documentada dentro de la galería de re-emigrantes es *Gesammelte Schriften*, vol. 4: *Amerikastudien* de Ernst Fraenkel (2000).

*Theorie ist keine Theorie*²³ (Neumann, 1967, p. 102), difícilmente puede reafirmar la ciencia política como una rama de la teoría crítica, es decir, ubicarla dentro de la genealogía de la Escuela de Frankfurt, ya que tales frases parecen carecer de refinamiento metodológico.

Podríamos concluir, con una mirada de reojo a la magistral historia del relativismo de Arnold Brecht (1959), que Neumann terminó siendo un escéptico con prejuicios no declarados o un neoliberal en contra de su mejor juicio.

Referencias

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Augstein, R. et al. (1993). *Forever in the shadow of Hitler? Original documents of the Historikerstreit, the controversy concerning the singularity of the Holocaust*. Humanities Press.
- Bast, J. (1999). *Totalitärer Pluralismus: Zu Franz L. Neumanns Analysen der politischen und rechtlichen Struktur der NS-Herrschaft*. Mohr/Siebeck.
- Bleek, W. (2001). *Geschichte der Politikwissenschaft in Deutschland*. C.H. Beck.
- Bracher, K. (1985). *Zeit der Ideologien: Eine Geschichte des politischen Denkens im 20. Jahrhundert*. Dtv.
- Brecht, A. (1959). *Political Theory*. Princeton University Press.
- Doering-Manteuffel, A. (1999). *Wie westlich sind die Deutschen? Amerikanisierung und Westernisierung im 20. Jahrhundert*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Easton, D. et al. (Eds.) (1991). *The Development of Political Science: A Comparative Study*. Routledge.
- Easton, D. et al. (Eds.) (1995). *Regime and Discipline: Democracy and the Development of Political Science*. University of Michigan Press.
- Falter, J. (1982). *Der "Positivismusstreit" in der amerikanischen Politikwissenschaft*. Westdeutscher Verlag.
- Fraenkel, E. (2000). *Gesammelte Schriften, vol. 4: Amerikastudien*. Nomos.
- Franz, L. (1935). *Die Gewerkschaften in der Demokratie und in der Diktatur*. Graphia Druck und Verlagsanstalt.
- Furet, F. (1996). *The Passing of an Illusion: The Idea of Communism in the Twentieth Century*. University of Chicago Press.

²³ "La realidad de la de la teoría política es la libertad... Una teoría política conformista no es teoría" (N. de los T.)

- Gossweiler, K. (1979). Rezension von *Behemoth: Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944*. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 27, 1203-1204.
- Hilberg, R. (1994). *Unerbetene Erinnerung: Der Weg eines Holocaust-Forschers*. S. Fischer.
- Hobsbawm, E. (1994). *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*. Viking Penguin.
- Intelmann, P. (1996). *Franz L. Neumann: Chancen und Dilemma des politischen Reformismus*. Nomos.
- Katz, B. (1989). *Foreign Intelligence: Research and Analysis in the Office of Strategic Services 1942-1945*. Harvard University Press.
- Kelsen, H. (1920). *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. Mohr.
- Kelsen, H. (1934). *Reine Rechtslehre*. Deuticke.
- Kershaw, I. (1999). *Hitler, Vol. I: 1889–1936*. Hybris. Longman.
- Kershaw, I. (2000). *Hitler, Vol. II: 1936–1945: Nemesis*. Longman.
- Mannheim, K. (1969). *Ideologie und Utopie*. Schulte-Bulmke.
- Neumann, F. (1922). *Rechtsphilosophische Einleitung zu einer Abhandlung über das Verhältnis von Staat und Strafe* (Tesis inaugural en la Universidad de Frankfurt-Main).
- Neumann, F. (1929). *Die politische und soziale Bedeutung der arbeitsgerichtlichen Rechtsprechung*. Laub.
- Neumann, F. (1930). Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung. *Die Arbeit*, 7, 569-582.
- Neumann, F. (1932). *Koalitionsfreiheit und Reichsverfassung: Die Stellung der Gewerkschaften im Verfassungssystem*. Heymann.
- Neumann, F. (1942). *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*. Oxford University Press.
- Neumann, F. (1944). *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*. Oxford University Press.
- Neumann, F. (1953). *The Social Sciences. The Cultural Migration: The European Scholar in America*. University of Pennsylvania Press.
- Neumann, F. (1957). *The Democratic and Authoritarian State*. The Free Press & The Falcon's Wing Press.
- Neumann, F. (1963). *Behemoth*. New York: Octagon Books.
- Neumann, F. (1977). *Behemoth: Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944*. E.V.A.
- Neumann, F. (1979). *Wirtschaft, Staat und Demokratie: Aufsätze 1930-1954*. Suhrkamp.

- Neumann, F. (1980). *Die Herrschaft des Gesetzes: Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft*. Suhrkamp.
- Neumann, F. (1984). *Behemoth: Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944*. Fischer Taschenbuch-Verlag.
- Neumann, F. (1986). *The Rule of Law: Political Theory and the Legal System in Modern Society*. Berg Publishers.
- Neumann, F. (2009). *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*. Ivan R. Dee.
- Nolte, E. (1997). *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945: Nationalsozialismus und Bolschewismus*. Herbig.
- Perels, J. (Ed.). (1984). *Recht, Demokratie und Kapitalismus: Aktualität und Probleme der Theorie Franz L. Neumanns*. Nomos.
- Pross, H. (1967). Einleitung. Neumann, F. *Demokratischer und autoritärer Staat*. E.V.A.
- Ricci, D. (1984). *The Tragedy of Political Science: Politics, Scholarship, and Democracy*. Yale University Press.
- Schäfer, G. (1984). Franz Neumanns 'Behemoth' und die heutige Faschismuskritik. Neumann, F. *Behemoth: Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944*. Fischer Taschenbuch-Verlag, 663–776.
- Scheuerman, W. E. (1997). *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*. Harvard University Press.
- Schmitt, C. (1938). *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hanseatische Verlagsanstalt.
- Söllner, A. (1977). Die Herrschaft des Gesetzes. Neumann, F. *Behemoth: Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944*. E.V.A., 357–379.
- Söllner, A. (1982). *Neumann zur Einführung*. SOAK.
- Söllner, A. (Ed.). (1986). *Zur Archäologie der Demokratie in Deutschland, Vol. I: Analysen von politischen Emigranten im amerikanischen Gemeindienst 1943–1945*. Fischer Taschenbuch Verlag.
- Söllner, A. (1996). Politische Dialektik der Aufklärung: Zum Nachkriegswerk von Franz Neumann und Otto Kirchheimer. *Deutsche Politikwissenschaftler in der Emigration: Studien zu ihrer Akkulturation und Wirkungsgeschichte*. Westdeutscher Verlag.
- Söllner, A. (1997). Die Gründung der westdeutschen Politikwissenschaft – ein Reimport aus der Emigration?. Krohn, C-D. & Mühlens P. (Eds.) *Rückkehr und Aufbau nach 1945: Deutsche Remigranten im öffentlichen Leben Nachkriegsdeutschlands*. Metropolis-Verlag, 253–274.

- Somit, A. & Tanenhaus, J. (1967). *The Development of Political Science: From Burgess to Behavioralism*. Allyn & Bacon.
- Stolleis, M. (1999). *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Vol. III: 1914-1945*. C.H. Beck.
- Strauss, L. (1953). *Natural Right and History*. University of Chicago Press.
- Voegelin, E. (1952). *The New Science of Politics: An Introduction*. University of Chicago Press.
- Weinstein, A. & Vassiliev, A. (1999). *The Haunted Wood. Soviet Espionage in America: The Stalin Era*. Random House.

Walter Benjamin y la ética de la violencia

Catherine Kellogg¹

Escribir sobre el texto de 1921 de Walter Benjamin “Para una crítica de la violencia” en un número especial de *Law Culture and the Humanities* dedicado a la cuestión de “El derecho y la fe” plantea algunas dificultades inmediatas. ¿Es su invocación de categorías teológicas, más específicamente la de la violencia divina, lo que autoriza otra lectura aquí? En efecto, ¿cuál es la relación entre la fe, el derecho, el discurso religioso y Dios –o lo divino– que está esbozando, y qué tipo de texto es éste? ¿Estamos de acuerdo con Hannah Arendt, quien sugirió que Benjamin es ante todo un crítico literario, o estamos de acuerdo con Gershom Scholem, quien dijo que incluso cuando escribía sobre literatura o política, Benjamin era un filósofo teológico? (Arendt, 1968; Scholem, 1989, p. xi) ¿Cómo evaluamos la naturaleza específica del texto de Benjamin, en particular a la luz de su concepción de la violencia divina, que ha sido comparada con todo, desde un llamado a la *retribución divina* hasta la *dictadura del proletariado*, un término que Jacques Derrida sugirió que hacía que el texto fuera tanto *extraño* como *fehaciente*? (Derrida, 2002).

Para empezar a despejar estas cuestiones es útil señalar algo curioso sobre su recepción: mientras que en el momento de su redacción prácticamente no tenía lectores –fue rechazado por el editor que lo encargó y solo se transmitió entre los amigos inmediatos de Benjamin–, en los últimos 10 años, se ha convertido en una piedra de toque importante para una generación de críticos políticos y jurídicos que se enfrentan a las conexiones

¹ Este texto se publicó con el título “Walter Benjamin and the Ethics of Violence” en: *Law, Culture and the Humanities*, 9(1), 2011, pp. 71-90 (N. de los T.)

entre el derecho, la violencia y la religión. Desde Jacques Derrida, Giorgio Agamben y Slavoj Žižek hasta Judith Butler, este se está convirtiendo en el texto de referencia para los debates sobre la violencia policial, la soberanía, la vida en el estado de excepción, la revolución, la teología política y, lo que es más importante para mis propósitos, la cuestión de la violencia ética (Agamben, 1993, 1998, 2000, 2002, 2005; Derrida, 1978, 1991, 1992, 2005; Butler, 2004, 2006, 2009; Butler & Spivak, 2007). Es en el espíritu de esta genealogía que quiero comenzar mis comentarios, tomando nota del contexto en el que fue escrito el texto antes de volver, al final de este trabajo, hacia el contexto de sus lecturas actuales.

El texto de Benjamin está constituido por un cierto *mesianismo judío* orientado a imaginar un estado futuro en el que la redención se habrá logrado mediante la intervención divina —la llegada del mesías—. El espíritu mesiánico se convirtió en un hilo que unía a una generación de intelectuales judíos en la Alemania de antes de la guerra, de la que Benjamin formaba parte. En 1912, Ernst Bloch lo expresó cuando declaró que para su generación “han desaparecido las manifestaciones sociales de sumisión y autodesprecio” y que “se ve una *anticipación*” (Scholem, 1989, xv). Para 1921, Benjamin había rechazado la pasividad de algunas de sus formulaciones más teológicas y abrazado una versión secular del mesianismo, un movimiento que distanció su pensamiento del énfasis en la anticipación. De hecho, en el “Fragmento teológico-político”, Benjamin declaró que “el Reino de Dios no es el *telos* de la dinámica histórica” y que la historia como esfera de acción es “incapaz de realizarse” (Benjamin, 2002).

El mesianismo de Benjamin combinado con la convicción de que la historia no puede ser la esfera del cumplimiento político es parte de lo que le da a este texto su carácter peculiar. Por un lado, Benjamin proporciona un prolegómeno a una crítica trascendental de la violencia: una empresa metafísica basada en el modelo kantiano. Por otro lado, también está respondiendo a la situación en Alemania tras la derrota de la revolución alemana y la derrota de la Primera Guerra Mundial. Es por esta doble agenda que el texto moviliza un vertiginoso despliegue de términos filosóficos, jurídicos y teológicos que son interrumpidos por una serie de referencias inspiradas en la guerra reciente, el tumulto constitucional, la huelga general, la revolución fallida, las consideraciones parlamentarias y la violencia policial. Estas referencias políticas dan a la tarea de una crítica de la violencia “fuera de la filosofía jurídica positiva pero también fuera del derecho natural” un sentido de verdadera urgencia (Benjamin, 2004. p. 279). Lo que

estaba en juego no era solo nuestro deber de *obedecer la ley* del Estado, sino lo que cada vez más parecía ser una conexión indisoluble entre el Estado, el derecho y la violencia. En lo que sigue, argumento que si el contexto de los escritos del propio Benjamin fue la negativa a matar que marcó el final de la Primera Guerra Mundial y la estela sangrienta que quedó tras el fracaso de la revolución alemana, un debate actual entre Judith Butler y Slavoj Žižek sobre una *ética de la no violencia*, considera —entre otras cosas— la situación actual en Israel/Palestina, y su debate gira en torno a lecturas contrapuestas del texto de Benjamin. Como mostraré, hay diferentes enfoques de la política, de la cuestión de *qué hacer*, que se pueden desentrañar a través de diferentes lecturas de este pequeño e influyente texto escrito hace casi 90 años y es precisamente la naturaleza contradictoria del mismo, su mesianismo, su relación con la cuestión del cumplimiento histórico, su invocación del mandato bíblico contra el asesinato —que sitúa este texto en la tradición filosófica judía—, su comprensión de la noción de *mera* vida culpable, así como su uso de la celebración de la huelga proletaria de masas de Georges Sorel, que lo convierte en un pararrayos para diferentes lecturas de la política, la fe y el derecho, y le da su importancia continua.

I. La revolución alemana, huelga general

Inmediatamente después de la guerra para poner fin a todas las guerras, Alemania estaba socialmente hecha jirones, políticamente confundida y llena de anomia. La guerra terminó con un motín generalizado, comenzando en la armada alemana. En el otoño de 1918, un gran número de soldados alemanes, desmoralizados por la guerra, brutalizados y exhaustos, simplemente se negaron a matar y finalmente se volvieron contra sus oficiales superiores. El motín que comenzó en la marina se convirtió en una revolución política, con marineros y trabajadores amotinados reunidos bajo el lema "*Friedon und Brot*" —libertad y pan—, lo que demuestra que tanto los soldados como los trabajadores exigían el fin de la guerra y mejores condiciones sociales. Temiendo por su vida e incapaz de llegar a un acuerdo, el Emperador abdicó del trono el 7 de noviembre de 1918 y se declararon dos repúblicas, convirtiendo la división en apoyo a la guerra que había dividido a los socialistas alemanes en 1914 en una contienda abierta y violenta por el Estado². El líder del SPD —*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*— Philipp Scheidemann declaró la primera república alemana desde el balcón del Reichstag. Esta república a medias fue un intento de alejar a los

² Para profundizar sobre este tema, véase Pierre Broué (2006).

revolucionarios radicales que rechazaban cualquier tipo de monarquía constitucional. Karl Liebknecht, por su parte, proclamó una *república socialista libre* desde el balcón del Palacio Real y prometió la revolución contra la monarquía. La inestabilidad en Alemania al final de la guerra era evidente en la portada de *The New York Times* del 11 de noviembre de 1918, que proclamaba “¡Armisticio firmado, fin de la guerra! Berlín tomada por revolucionarios; nuevo canciller pide orden; Kaiser derrocado huye a Holanda”³.

De hecho, como toda gran revolución, la de noviembre de 1918 —que se inspiró en gran medida en la revolución rusa del año anterior— provocó un gran resurgimiento del interés por la política. Hablar de revolución, de socialismo o de una república socialista ya no se limitaba a la intelectualidad, sino que se había extendido a los trabajadores y a la clase media baja que previamente habían apoyado al Partido Católico, a los progresistas liberales o incluso al partido agrario dirigido por terratenientes prusianos (Harman, 1999, pp. 430-435). Un enfrentamiento final se produjo en enero de 1919 con el llamado Levantamiento Espartaquista, que involucró la ocupación de edificios en al menos 20 ciudades en toda Alemania y condujo a manifestaciones masivas y, finalmente, a una huelga general. Los espartaquistas eran un grupo socialista radical fundado por Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht en 1915 y rechazaban la participación del SPD en los procedimientos parlamentarios, además apoyaban la participación de Alemania en la guerra. La liga finalmente cambió su nombre a Partido Comunista de Alemania, *Kommunistische Partei Deutschlands* —KPD—. El gobierno se apoyó en las milicias de derecha para reprimir la agitación de izquierda.

El SPD respondió al levantamiento y la agitación general desplegando tropas de los *Freikorps* —cuerpos libres—, una milicia voluntaria formada por antiguos miembros del ejército, muchos de los cuales se sentían alienados de la vida civil y/o completamente brutalizados por la guerra. Los *Freikorps* trabajaron para reprimir los levantamientos comunistas en toda Alemania con disciplina militar y, según los informes, sospechaban tanto de la política de izquierda que llevaron a cabo su trabajo policial con entusiasmo. Dado que los radicales eran en su mayoría civiles, el resultado

³ Véase la portada del *New York Times* del 11 de noviembre de 1918: <http://timesmachine.nytimes.com/browser/1918/11/11/>, consultado el 28 de febrero de 2010.

de las escaramuzas estaba fuera de toda duda. Después de la fallida Revolución de enero de 1919, en la que millones de personas en Berlín se declararon en huelga, los *Freikorps* participaron en cientos de asesinatos políticos y extrajudiciales, incluida la tortura y el asesinato de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg.

En 1920, después de la muerte de Luxemburg y Liebknecht, el partido comunista se desmoronó y los *Freikorps* dieron su propio *coup d'état*, el llamado *Kapp-Putsch*, que, cuando el ejército regular se negó a intervenir, fue respondido por otra huelga general. Los líderes del golpe se retiraron de Berlín, dejando una estela sangrienta, y el régimen se disolvió nominalmente (Harman, 1982). A este esbozo de grandes tendencias de inestabilidad en la violencia política entre 1918 y 1921 cuando Benjamin escribe su *crítica* se podría agregar la inseguridad económica producto de las reparaciones, el bloqueo, el desempleo y los inicios de la hiperinflación que amenazaba tanto a los trabajadores como a las clases medias. En el contexto de tal crisis, la ausencia de una autoridad legítima creó oportunidades para unos pocos y pobreza y hambre para muchos; y florecieron la violencia extrajudicial y la criminalidad. En este contexto, Benjamin no fue el único que percibió que se avecinaba un cambio histórico, pero sí tomó nota en particular de cómo la violencia política parecía estar íntimamente relacionada con la legitimidad jurídica posterior.

Su *Crítica* comienza evaluando la aparente parálisis de las, entonces, tendencias dominantes en el pensamiento jurídico sobre la cuestión de la justificación de la violencia jurídica, que consistía en pensar en el uso de la violencia como un medio para fines jurídicos. Benjamin señala que la posición del derecho natural considera la violencia como equivalente a cualquier otro medio que el derecho pueda usar en el curso de la búsqueda de su fin. Mientras el derecho sea justo, entonces el uso de la coerción —o cualquier cosa— está justificado. El derecho positivo, por su parte, reconoce que la autoridad jurídica es performativa y en teoría contingente, y no recurre a principios morales objetivos como la justicia para explicar la autoridad jurídica, sino que la considera como algo generado internamente a un orden jurídico, que solo puede evaluarse desde el punto de vista interno. Los principios de legalidad propios de un determinado orden jurídico son los criterios para determinar si un caso de coacción jurídica es válido. Benjamin sintió que aunque esto iba más allá del derecho natural, debía considerarse la cuestión de si la violencia *en sí misma* puede ser un medio justificado independientemente de la justicia de los fines. Y esta

consideración implica tanto el uso de la violencia fuera del estado de derecho como la coerción legal por parte del Estado, más evidente en su poder de derecho penal.

Este es el contexto en el que se pueden apreciar los temas principales del breve texto de Benjamin. Para Benjamin, hasta la fecha, la filosofía del derecho solo se había preguntado por la relación entre derecho y violencia en cuanto al uso que hace el derecho de la violencia como medio para fines jurídicos. Benjamin señala las formas en que los lados opuestos del debate — derecho natural y derecho positivo— solo se refieren a criterios para casos de uso de violencia, pero no pueden justificar su relación con el derecho en principio. Así, Benjamin comienza su crítica de la violencia mirando no la relación entre derecho y justicia, sino entre el derecho y la violencia misma. Persigue la cuestión de si el aspecto coercitivo del derecho puede en sí mismo — no instrumentalmente como un medio para un fin — justificarse por medio de principios o cualquier otra cosa. Las investigaciones secundarias incluyen el llamado potencial violento no violento de la huelga y si negarse a matar puede servir como guía para desentrañar la relación entre el derecho y la violencia.

Argumenta que no es posible separar la violencia del derecho; siempre implica violencia, ya sea en formas de creación de leyes o de preservación de las mismas. La violencia está latente en todas las formas de derecho, por remota que parezca. En otras palabras, la violencia se justifica por el hecho de que ocurre. En este sentido, la violencia *misma* decide qué es el derecho. Este círculo define el derecho en relación con la violencia, ya sea un medio para lograr fines naturales o jurídicos. El poder establecido por la violencia legislativa mantiene un orden jurídico a través de la amenaza de la violencia conservadora del derecho. Benjamin caracteriza esto como un ciclo *mítico*, una repetición sin fin, cuya dependencia de la violencia aparece como el poder del destino sobre lo humano. El destino se personifica y racionaliza en los órdenes jurídicos, dándonos los dioses en la mitología griega, para personificar o justificar la violencia del derecho. Esta relación de derecho y violencia constituye la historia como una serie de desastres, aparentemente provocados por el destino, que a toda costa deben ser detenidos. Aquí, lo que está en juego en la historia filosófica se convierte — también— en un riesgo personal.

Benjamin reconoce posibles formas de resolución no violenta de conflictos potenciales entre personas, pero estas son irrelevantes porque no son

jurídicas, y en cuanto fueran codificadas por contrato o tratado legal, volverían a estar sujetas a la fuerza. Desde su punto de vista, es el derecho pensado en términos de lógica de medios/fines lo que impulsa la máquina mítica. Para acabar con la dialéctica de la violencia mítica, Benjamin propone lo que llama *medios puros*, es decir, un medio sin fines. Lo *divino* en “Para una crítica de la violencia” es todo lo que está en oposición absoluta a lo mítico: “Así como en todas las esferas Dios se opone al mito, la violencia mítica se enfrenta a lo divino... Si la violencia mítica hace el derecho, la violencia divina destruye el derecho” (Benjamin, 2004, p. 297).

Para comprender el concepto de violencia divina, es útil un ejemplo. Benjamin sugiere que un ejemplo de violencia divina se puede encontrar en la *huelga general proletaria* —una idea que toma del anarcosindicalista Georges Sorel— y cuya realidad había presenciado recientemente en Alemania. Es importante entender lo que Benjamin pudo haber entendido por la idea de una huelga proletaria. Para Benjamin, lo importante es la distinción que toma de Sorel entre lo que denomina *huelga general proletaria* y *huelga parcial*, siendo esta última una forma de acción que retroalimenta el derecho por su uso de la violencia —la retirada del trabajo— como medio para un fin. Una huelga parcial está destinada a extorsionar a los capitalistas con concesiones particulares para los trabajadores, sin cambiar fundamentalmente la relación entre ellos. La huelga general del proletariado, en cambio, no plantea reivindicaciones específicas que puedan incluso ser acomodadas por el ordenamiento jurídico porque busca una transformación total de las relaciones sociales y del trabajo. Prevé la abolición del Estado y sus poderes, no su reforma. Benjamin asoció este tipo de huelga con la idea de violencia utilizada como *medio puro*, que no es violenta en el sentido mítico —es decir, no violenta como la huelga parcial—. Sugirió que este tipo de violencia es un medio puro en relación con el derecho e indica una relación más fundamental entre el derecho y la violencia de lo que es evidente en la dialéctica que se muestra en el mito.

Como argumentaré más adelante, la elección de Sorel por parte de Benjamin para pensar la huelga general es fundamental para las formas en que se ha abordado recientemente “Para una crítica de la violencia”. En su “En defensa de la violencia”, Sorel argumentó que la principal consigna de los revolucionarios en todo momento tenía que ser la *huelga general*. La huelga general *era* la revolución. Para contrastar este espontaneísmo, es instructivo observar “La huelga de masas” de Rosa Luxemburg, que deja en claro que las luchas políticas como la huelga de masas no son tan

espontáneas, sino que a menudo son el resultado de muchos años de organización. Luxemburg escribió su texto como un análisis de la Revolución Rusa de 1905 y argumenta que las crisis políticas se convierten en económicas, que a su vez dan confianza a otros sectores de trabajadores y así sucesivamente. De hecho, “La huelga de masas” provocó una discusión dentro del movimiento obrero alemán que prefiguró la gran división que iba a tener lugar en todo el movimiento obrero mundial, entre quienes defendían el uso de las instituciones existentes de la sociedad capitalista para llevar a cabo reformas por un lado y aquellos que estaban a favor de fusionar la lucha política industrial y revolucionaria para derrocar las instituciones existentes por el otro (Luxemburg, s/f). Este gran debate entre la *reforma* y la *revolución* es fundamental para entender cómo Luxemburg entiende la huelga de masas; como ella dijo, uno debe usar herramientas de reforma para lograr la revolución. Y, de hecho, las *huelgas de masas* de la efímera revolución alemana plantearon la posibilidad de una estrategia de cambio no parlamentaria y no estatal, pero también fueron el resultado de años de organización y construcción.

No obstante, tanto en el punto de vista soreliano como luxemburgués, la huelga general es radicalmente insensata desde el *punto de vista interno* del derecho y no tiene un fin que pueda reconocerse. Su única intención es la negación de una determinada configuración de la lógica de fines y medios. El mesianismo de Benjamin es evidente aquí en la implicación de que el resultado de tal violencia divina podría ser una profunda transformación política, que es incierta e incluso incognoscible, si es el caso. Y a diferencia de la encarnación religiosa expresada por Bloch, la formulación de Benjamin sugiere que podría haber trabajo por hacer para lograr la transfiguración; tal vez hay más que anticipación. Sin embargo, a la hora de abordar lo que podría ser esta obra, el texto de Benjamin nos deja parados en la puerta, que es el punto donde comienzan los debates interpretativos más recientes.

II. Una crítica a la violencia ética: reflexiones contemporáneas sobre la “Para una crítica de la violencia”

El renovado interés en el texto de Benjamin ha venido de los círculos intelectuales de izquierda en los últimos años. Este renovado interés se remonta a la ahora histórica conferencia de la Facultad de Derecho de Cardozo en 1989 dedicada a la cuestión “La deconstrucción y la posibilidad

de la justicia”⁴. Allí, Jacques Derrida sacó el texto de Benjamin de su relativa oscuridad y lo leyó como una especie de precursor de la deconstrucción⁵. Quizás lo más significativo para los conjuntos de lecturas actuales es que Derrida mostró cómo la crítica de Benjamin terminó enredada en los términos poder/violencia/soberanía, términos que en alemán se traducen como *gewalt*. Como tan hábilmente señala Derrida, el título de Benjamin capta el significado del par *crítica de la violencia* y *violencia de la crítica*. En otras palabras, lo que apunta el título de este texto no es solo el intento de descubrir las condiciones de posibilidad de la violencia, sino también las formas en que la *crítica* – tanto en su sentido técnico como no técnico – se refiere al corte, la violencia, la soberanía y el poder. Es importante para mis propósitos que Derrida amplíe el contexto para leer el texto de Benjamin de la situación en la Alemania de Weimar inmediatamente después de la guerra, para incluir la situación política en Occidente de 1989: “en las democracias occidentales de 1989, con trabajo y un cierto número de precauciones, todavía se pueden sacar lecciones de ello” (Derrida, 2002, p. 264). Dice que este “extraño texto está fechado” y aunque, por supuesto, continúa diciendo que “todo texto está fechado”, sugiere que esto es “quizás tanto más si se desliza entre varios nombres de Dios y solo signos fingiendo dejar que Dios mismo firme” (Derrida, 2002, p. 270). Por supuesto, Derrida estaba escribiendo justo en el momento en que lo que él llama el “modelo europeo de democracia parlamentaria liberal burguesa” estaba a punto de experimentar lo que entendía como su mayor triunfo: la caída del comunismo soviético, el fin de la Guerra Fría y lo que ahora todos conocemos como globalización.

Si el contexto de los propios escritos de Benjamin fue la negativa a matar que marcó el final de la Primera Guerra Mundial y la sangrienta estela que dejó el fracaso de la revolución alemana, y el contexto para su rehabilitación en los círculos de izquierda fue la apariencia inatacable del capitalismo global en su variante parlamentaria europea, burguesa y liberal, sostengo que un contexto importante para su recepción *actual* es la situación actual en

⁴ Véase el volumen que se publicó posteriormente en el que el texto de Derrida, “Fuerza de ley” (Derrida, 1992), constituye la pieza central. Este texto fue reeditado posteriormente, con la crucial segunda parte del ensayo que se centra en el texto de Benjamin, en Derrida (2002).

⁵ Jürgen Habermas (1988) también respondió al texto de Benjamin, en su artículo de 1977, “Walter Benjamin: crítica concientizadora o rescatadora”. Allí apuntó hacia la teoría de la violencia de Benjamin y la política del surrealismo, colocándolo en el campo de los revolucionarios conservadores como Sorel. Para conocer la historia definitiva de esta ola de recepción, véase Beatrice Hanssen (2000).

Palestina, un término que en sí mismo está muy sobredeterminado. De hecho, Gargi Bhattacharyya sostiene que la lucha palestina de hoy se ha convertido en una cifra tanto para el *choque de civilizaciones* como para la *guerra contra el terror*, en formas que repercuten fuera de Israel/Palestina. Específicamente, como dice, “Israel ofrece un modelo para transformar las demandas justificadas del otro racializado en evidencia de que esta alteridad es innata, infranqueable y solo puede ser contenida y disciplinada en interés del Estado occidental ilustrado y sus ciudadanos —plenos—” (Bhattacharyya, 2008, p. 49)⁶. En el centro del debate que examino aquí, entre Judith Butler y Slavoj Žižek, no se encuentra solo una lectura del enigmático llamado de Benjamin a la *violencia divina*, sino también un prolongado desacuerdo sobre qué *hacer* a la luz del post 11-S, específicamente al tratar de comprender y abordar el estatus de Israel/Palestina en el contexto de la política global.

En su reciente consideración de la ética de la relación entre violencia y derecho, Judith Butler se dirige explícitamente a la cuestión de Palestina —e Israel—⁷. Específicamente, en *Vida precaria, Dar cuenta de sí mismo y ¿Quién le canta al estado-nación?*, así como en *Marcos de guerra*, considera la *violencia* de la relación entre la inteligibilidad normativa de los sujetos humanos y zonas delimitadas y formas de vida, que son igualmente marcos para la inteligibilidad. Ella argumenta que la violencia, tanto real como simbólica, depende de las formas de vida, por ejemplo, las que viven en Gaza, que se consideran no humanas y, por lo tanto, no son motivo de duelo cuando mueren (Butler, 2004). El texto de Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, es una de las referencias clave para el tipo de ética que nos insta a pensar contra la violencia de este tipo de encuadres y estas formas de considerar algunas vidas como no humanas y, por lo tanto, en algunos sentidos, ya muertas. Con respecto a la cuestión de Palestina en particular, dice:

para la mayoría de los judíos progresistas que llevan el legado de la Shoah en su formación psíquica y política, el marco ético dentro del cual operamos toma la forma de la siguiente pregunta: ¿vamos a callar —y ser colaboradores del poder ilegítimamente violento— o haremos oír nuestra voz? (Butler, 2004, p. 103).

⁶ Mi agradecimiento a Abbie Bakan por llamar mi atención sobre este texto.

⁷ Es importante señalar que no se siente del todo cómoda con esta caracterización de esto como un giro *nuevo* en su trabajo. Véase su respuesta a Mills y Jenkins en Butler (2007).

En los últimos años, entonces, Butler (2004) se ha interesado en desarrollar una “posible ética judía de la no violencia” precisamente para dar voz a una respuesta progresista, judía y antisionista al clima político actual en el que criticar a Israel es acusado cada vez más de antisemitismo (p. 131)⁸. De hecho, en una entrevista en el diario progresista israelí *Haaretz*, realizada en febrero de 2010, Butler dijo lo siguiente:

Después del 11 de septiembre, me impactó el hecho de que hubo duelo público por muchas de las personas que murieron en los ataques al World Trade Center, pero menos duelo público por los que murieron en los ataques al Pentágono, y no hubo duelo público por los trabajadores ilegales del WTC y, durante mucho tiempo, ningún reconocimiento público de las familias y relaciones de gays y lesbianas que habían sido destruidas por la pérdida de uno de los socios en los atentados... El gobierno israelí y los medios de comunicación han comenzado a decir que todos los que murieron o resultaron heridos en Gaza eran miembros de Hamás; o que todos estaban siendo utilizados como parte del esfuerzo de guerra; que incluso los niños fueron instrumentos del esfuerzo bélico; que los palestinos los pusieron ahí, en los objetivos, para mostrar que los israelíes matarían niños, y esto era en realidad parte de un esfuerzo de guerra. En este punto, cada ser vivo que sea palestino se convierte en un instrumento de guerra. Todos ellos, en su ser, o por el hecho de ser palestinos, declaran la guerra a Israel o buscan la destrucción de Israel. Entonces, todas y cada una de las vidas palestinas que mueren o resultan heridas ya no se entienden como vidas, ya no se entiende que están vivas, ni siquiera se entiende que son humanos en un sentido reconocible, sino que son artillería. Y, por supuesto, el ejemplo extremo de eso es el terrorista suicida, que se ha vuelto impopular en los últimos años. Ese es el caso en que un cuerpo se convierte en artillería, o se vuelve parte de un acto violento. Si esa cifra se extiende a toda la población palestina, entonces ya no habrá población humana viva y nadie que muera allí podrá ser agraviado (Butler, 2010).

El texto de Benjamin proporciona un recurso importante para el renovado interés de Butler en una tradición específicamente judía de no violencia ética. De hecho, el *quid* de esta ética es captado por la invocación de Benjamin de la ley de Moisés “No matarás” que, como ella señala, no es lo mismo que el derecho positivo en la medida en que “es precisamente no coercitiva e inaplicable”. Como ella dice, “en la sorprendente interpretación de Benjamin, uno lucha con el mandamiento en soledad” (Butler, 2006, pp. 209, 212). La no violencia como *llamada* ética no tendría sentido si no hubiera

⁸ Sobre esto último, véase su capítulo “La acusación de antisemitismo: Israel, los judíos y el riesgo de la crítica pública” (Butler, 2004).

“lucha, obligación ni dificultad” (Butler, 2007, p. 185). En su lectura, para Benjamin, el mandamiento “establece un punto de vista que conduce a la destrucción del derecho como obligatoriamente vinculante”. Siguiendo a Rosensweig, para quien el mandamiento no puede pensarse en términos jurídicos o exigibles, sugiere que establece un punto de vista o una perspectiva tanto sobre la violencia del derecho positivo como sobre la naturaleza del tipo de trabajo ético que estamos llamados a hacer porque, como ella pregunta, “¿qué pasa si el sistema jurídico positivo al que uno está legalmente obligado exige ese matar? ¿Se convertiría el mandamiento, al atacar la legitimidad de ese sistema jurídico, en una especie de violencia que se opone a la violencia?” (Butler, 2006, p. 210).

En algunas de sus otras obras, Butler presenta esta interpretación del mandamiento, en términos específicamente levinasianos. Como señala el propio Lévinas, la ética es la responsabilidad infinita de la relación cara a cara que describe en *Totalidad e infinito*, y tiene que implicar una relación con la política concebida como el ámbito de la legalidad, la justicia, la institución del Estado (Lévinas, 1991). Lévinas reivindica una ética de la responsabilidad ineludible por el Otro y propone la inescrutabilidad del rostro del Otro como una *experiencia ética* central, que exige una ética de la no violencia al mismo tiempo que reconoce la agresión que requiere tal ética en primer lugar. Butler dice que recurre a una reconsideración no solo de Benjamin sino también de Lévinas para pensar el panorama político actual que incluye la *guerra contra el terror*, el apoyo estadounidense masivo al Estado de Israel y la invasión estadounidense de Irak y Afganistán, porque:

Primero, nos da una forma de pensar sobre la relación entre representación y humanización, una relación que no es tan sencilla como nos gustaría pensar... En segundo lugar, ofrece, dentro de una tradición de la filosofía judía, una descripción de la relación entre la violencia y la ética que tiene algunas implicaciones importantes para reflexionar sobre lo que podría ser una ética de la no violencia judía. Esta me parece una pregunta oportuna y urgente para muchos de nosotros, especialmente para aquellos que apoyamos el momento emergente del postsionismo dentro del judaísmo (Butler, 2004, p. 140)⁹.

⁹ Vale la pena mencionar que Butler no solo se basa en el vínculo de Lévinas entre ética y política. De hecho, en *Dar cuenta de sí mismo*, sugiere que el contexto de las preguntas *morales* está formulado por las condiciones históricas que las impulsan. La imposición de implementos de la modernidad política como la *democracia* en Irak, o la propuesta de la Administración Bush para la Autoridad Palestina, aparecen entonces como la imposición *violenta* de lo *universal* (Butler, 2005, pp. 5-6).

Para mi propósito aquí, que es sugerir que Butler relea el texto de Benjamin para pensar una ética de la no violencia específicamente en el contexto del *postsionismo*, vale la pena pensar en cómo piensa Butler no solo con Benjamin, sino también cómo se representa lo humano —y lo inhumano— con *Lévinas*, cómo piensa el significado del mandamiento de no matar y cómo piensa lo divino.

Lo que le interesa a Butler en la noción de rostro de *Lévinas* es que precisamente *no* representa lo humano. Para *Lévinas*, lo humano es precisamente lo que marca el *límite* de la representación porque alguna dimensión de lo humano se pierde precisamente en cualquier intento de plasmarlo en una imagen o representación. Nos esforzamos por comprender al Otro, por convertirlo en un objeto —o representarlo— para nosotros, pero inevitablemente somos incapaces de hacerlo, y esta experiencia de la inefabilidad fundamental del Otro nos llama a nosotros y a nuestras fantasías de autosuficiencia, nuestra capacidad de representar al Otro como un objeto *nuestro*. Como dice Butler (2004), “para que la representación transmita lo humano... la representación no solo debe fallar, sino que debe *mostrar* su falla” (p. 144).

Significativamente, esta experiencia central de fracaso —la experiencia del rostro como fundamentalmente ilegible— pone en tela de juicio nuestro sentido de tener un *derecho* primordial a existir; tal vez de alguna manera nuestra propia existencia haya usurpado el lugar del Otro. Como dice *Lévinas* (1988), “el ser de los animales es una lucha por la vida. Una lucha por la vida sin ética... con la aparición de lo humano —y esta es toda mi filosofía— hay algo más importante que mi vida, y esa es la vida del otro” (p. 172). Como dice Butler (2004), “para *Lévinas*, es la ética misma la que lo saca a uno del circuito de la mala conciencia, la lógica por la cual la prohibición contra la agresión se convierte en el conducto interno para la agresión misma” (p. 137).

Aquí, está claro que Butler se basa en el *Lévinas* más posterior, para quien la otra persona es real solo en la medida en que la conciencia todavía se *identifica*. Como argumenta Bettina Bergo, la diferencia entre el *Lévinas* anterior —por ejemplo, de *Trascendencia e inteligibilidad*— y el *Lévinas* posterior tiene que ver con el lugar del *tercero* en la lógica del mismo *Lévinas* (Bergo, 2005, p. 165). La cuestión de este *tercero* —*le tiers*— en el pensamiento de *Lévinas* supera con creces los límites de este texto, pero es importante señalar que ocupa una posición equívoca en su pensamiento. El *tercero* es

“distinto del prójimo, pero también otro prójimo, y también prójimo del otro, y no simplemente su ” (Lévinas, 1991a, p. 157). Si me enfrento a solo a *un* Otro, entonces la ética es directa: soy infinita, asimétrica y concretamente responsable de este Otro. Sin embargo, con la aparición del tercero, mi atención se divide, ya no se preocupa solo del Otro. Como dice Lévinas, “porque hay más de dos personas en el mundo, invariablemente pasamos de la perspectiva ética de la alteridad a la perspectiva ontológica de la totalidad. Siempre hay al menos tres personas (Lévinas & Kearney, 1986, p. 21).

Hablando específicamente sobre la propia lectura de Lévinas del sexto mandamiento –el mandamiento “No matarás” que es tan importante para su lectura de Benjamin– Butler nota que a pesar de la propia aversión de Lévinas hacia el psicoanálisis, sin embargo, suena casi psicoanalítico cuando se refiere a Génesis 32 en donde Jacob y su hermano Esaú abordan el tema de la herencia¹⁰. Butler (2007) señala que en esta historia “Jacob estaba asustado de su propia muerte, pero estaba angustiado por tener que matar” (p. 187). Como ella dice, en clara referencia al último Lévinas que está pensando el problema del paso de la ética a la política, del dos al tres o más, “si hay un *llamado* que viene del rostro del Otro, un *llamado*, por así decirlo, a la no violencia, es un llamado al que se responde al mismo tiempo que se responde a otros llamados” (Butler, 2007, p. 185).

Por lo tanto, en la lectura que Butler hace de Benjamin es fundamental la posición levinasiana de que la vulnerabilidad del rostro del otro es tanto una incitación a matar como una advertencia contra el asesinato. La misma indefensión del rostro incita la agresión contra la cual se dicta el mandamiento. Desde este punto de vista, el mandamiento “No matarás” no puede entenderse como un derecho del mismo orden que el derecho positivo o incluso del natural. De hecho, es un tipo de violencia, lo que Derrida podría haber llamado *el gesto menos violento*, contraria a la violencia del derecho y conectada con la justicia.

Según la lectura de Butler, la violencia *divina* no solo destruye el ciclo de la violencia mítica, sino que también expía toda culpa. Esto se debe a que al detener el aparato de autoridad jurídica que depende de la distinción entre culpable e inocente, la división pierde su fuerza. En otras palabras, la violencia divina deshace el derecho y sus efectos, que Butler entiende como las condiciones de *inocencia* o *culpabilidad*, la violencia mítica que ha

¹⁰ Como señala Butler, cuando se le preguntó qué pensaba del psicoanálisis, se dijo que Lévinas respondió “¿no es eso una forma de pornografía?” (Butler, 2004, p. 140).

constituido el sujeto culpable, su delito y el marco jurídico de la pena. A diferencia de la visión convencional que ve al derecho reaccionando a la transgresión, Butler destaca la gran intuición teórica de Benjamin de que la fuerza del derecho crea culpa así como un efecto retroactivo.

Ella señala que la concepción de lo divino de Benjamin no implica culpa humana y no está asociada con el castigo. En cambio, ataca el régimen de la violencia mítica – que Benjamin asoció con la figura mítica de Níobe – y, al hacerlo, destruye la culpa que se entiende que invoca la fuerza del derecho en primer lugar. En este sentido, la violencia divina no actúa en nombre del derecho sino, como dice Benjamin, “en nombre de los vivos”; no actúa al nivel de la vida misma – es decir, de la existencia biológica – como lo hace la violencia mítica. Basada en esto, Butler dice que la violencia divina es tan diferente de la violencia del derecho, como el “alma de los vivos” es diferente de la *mera vida* que, según Benjamin (2004), no puede decirse que coincida con nuestras vidas, una vida natural que es culpable, “no de la vida, sino del derecho” (p. 251). De hecho, Benjamin (2004) escribió que “no se puede decir, a ningún precio, que el hombre coincida con la mera vida en él, como tampoco se puede decir que coincida con ninguna otra de sus condiciones y cualidades, incluida incluso la unicidad de su persona corporal” (p. 251).

Si bien Benjamin no dice mucho acerca de lo que quiere decir con vida natural y la culpa asociada con ella, como señala Butler, al mirar su obra sobre “*Las afinidades electivas* de Goethe” queda claro que Benjamin no está hablando de una culpa que surge de cualquier maldad. Más bien, como él dice:

con la desaparición de la vida sobrenatural en el hombre, su vida natural se convierte en culpa, aun sin que cometa un acto contrario a la ética. Porque ahora está aliado con la mera vida, que se manifiesta en el hombre como culpa (Butler, 2006, p. 308).

La culpa de la vida natural o mera vida, entonces, es la culpa de estar enteramente sujeto al sentido o a Dios; en suma, es la culpa de estar sujeto al derecho o al juicio mismo. La perspectiva desde la cual es posible emprender una crítica de la violencia, aquí, se entiende como una de lucha perpetua con un derecho que no es coercitivo e inaplicable. Esta perspectiva reconfigura la relación entre la culpa en el nivel de la vida natural o de la *mera vida* y las formas de vida consideradas plenamente humanas y, por lo tanto, dignas de duelo. Como dice Catherine Mills (2007):

para Butler, [nuestra] vulnerabilidad —a la violencia, la pérdida y la disolución— requiere que la cuestión de lo humano se abra a la reflexión sobre la violencia normativa; también proporciona el punto de partida para su teorización de la responsabilidad ética (p. 133).

Butler tiene claro que esta comprensión política de la responsabilidad ética “no niega ni rechaza la violencia que puede estar operando en la producción del sujeto”. De hecho, Butler da la vuelta a la pregunta cuando dice: “para entender un llamado a la no violencia, probablemente sea necesario invertir la formulación por completo... ¿Cómo vivo la violencia de mi formación? ¿Cómo vive en mí? ¿Cómo me lleva, a pesar de mí, incluso como yo la llevo?” (Butler, 2009, p. 170).

Si bien Judith Butler y Slavoj Žižek han estado en desacuerdo sobre política durante al menos una década, sobre todo en *Contingencia, hegemonía, universalidad*, sus desacuerdos se han centrado en varios textos y cuestiones interpretativas. Recientemente, su debate se ha volcado hacia la ética de la violencia, un debate para el cual las lecturas del texto de Benjamin son cruciales. Señalando directamente el trabajo de Butler, Žižek (2005) dice:

lo que se pierde en [su] *crítica de la violencia ética* es precisamente el aspecto más precioso y revolucionario del legado judío... La ley divina de Moisés es algo experimentado como externamente, violentamente impuesta, contingente y traumática, en resumen, como una cosa/real imposible que *hace el derecho* (140).

Como continúa explicando, el anuncio del Decálogo en el Monte Sinaí no puede interpretarse de manera que pueda informar una ética de la no violencia. De hecho, la ley divina, como él dice, es “violencia ética en estado puro”.

Según la visión que está desarrollando Žižek, el sujeto de la ley no está solo, sino que está en relación con un objeto; la cosa implicada *detrás* del mandato de obediencia. Trabajando con un modelo psicoanalítico —específicamente lacaniano—, Žižek siempre es consciente de que si existe una diferencia entre el *yo* y el mandato de obediencia, no es sencilla. De hecho, cuando Freud dice que la ley moral kantiana es la “heredera del complejo de Edipo”, lo que quiere decir es que el mandato de la obediencia es de hecho el superyó y su demandado —por así decirlo— es el yo. Entonces, desde esta perspectiva, lo que está implícito *detrás* del mandato de obediencia a la ley que la convierte en “violencia ética en estado puro” es algo que no puede pensarse, *debe* postularse pero nunca puede

experimentarse directamente; un tercer término. Para Žižek, sin embargo, esta *cosa* impensable no es, como lo es tanto en la lectura kantiana como en la levinasiana, Dios o cualquier tipo de respaldo divino. Más bien, lo real/cosa imposible que *hace la ley* no es otro que el prójimo como un otro monstruoso.

Para explicar el asunto, cuando Žižek dice que el antiguo testamento te ordena amar y respetar a tu prójimo, esto no se refiere a tu semblante/doble imaginario, sino al prójimo en cuanto cosa traumática, está distinguiendo entre un Otro que es reconocible como un otro *mí mismo* –o imagen– y un Otro real cuya propia criminalidad incita a la ley en primer lugar. Desde el punto de vista de Žižek, debido a que la lectura de Benjamin por parte de Butler hace uso de la posibilidad que deja abierta la obra de Lévinas de pensar el tercer término como un *ser* divino, el *rostro* se convierte en algo finalmente legible –en su propia imposibilidad de ser legible– como vulnerable o precario¹¹. Como dice Žižek, la lectura de Butler sugiere que “el rostro humano aburguesa la cosa aterradora que es la realidad última de mi prójimo” (Žižek, 2005, p. 146). Es debido a su comprensión lacaniana alternativa del *tercer término* que Žižek discrepa de la lectura que Butler hace de Lévinas y, en última instancia, con el giro que ella le da a Benjamin. Para Žižek, el prójimo *inhumano* no puede ser gentrificado por medio de un rostro que sea garantizable como *humano* por medio de la referencia a un tercer término que debe postularse como lo divino.

En otras palabras, la sugerencia en la lectura que hace Butler de Lévinas es que la *humanidad* del otro –y por lo tanto de mí mismo– es un límite *solo en el sentido mítico* –como lo expresa Benjamin–, es decir, en términos por los que algo que aparece como *destino*, como algo externo a nosotros, actúa por encima de lo humano. Puede ser que la ley divina de Moisés *se experimente* como proveniente de dios –o del destino–, pero eso no significa que sea así. En contraste con esto, Žižek sugiere que lo que aparece como externo, divino o agradable a Dios, o como el destino, es de hecho la

¹¹ Aunque vale la pena mencionar, como sugerí anteriormente, que Butler parece bastante clara en decir que el *rostro* no es un simple marcador de lo humano, sino más bien una *catacresis*; “parece consistir en una serie de desplazamientos... [que] terminan con una figura de lo que no se puede nombrar, un enunciado que no es, estrictamente hablando, lingüístico. Así, el rostro, el nombre del rostro y las palabras por las que debemos entender su significado –‘No matarás’– no transmiten del todo el significado del rostro, ya que al final de la línea, parece que es precisamente la vocalización sin palabras del sufrimiento lo que marca aquí los límites de la traducción lingüística” (Butler, 2004, pp. 133-134).

experiencia *interna* del superyó que es demasiado humana. Como dice Freud (2001):

[el superyó] surgió a través de la introyección en el yo de los primeros objetos de los impulsos libidinales del ello, a saber, los dos padres... El superyó retuvo las características esenciales de las personas introyectadas: su fuerza, su severidad, su inclinación a supervisar y castigar. Como he dicho en otra parte, es fácilmente concebible que, gracias a la defusión del instinto... la severidad se incrementó. El superyó – la conciencia que actúa en el yo – puede volverse duro, cruel e inexorable contra el yo que está a su cargo. El imperativo categórico de Kant es así el heredero directo del complejo de Edipo (p. 167)¹².

Una vez que entendemos cómo funciona el superyó, como una agencia sádica internalizada que parece vigilarnos “como una guarnición en una ciudad conquistada”, el mandato de amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos aparece de manera muy diferente (Freud, 2002, p. 124).

De hecho, Freud observó que los seres humanos tienen una tendencia agresiva hacia los demás y, si bien argumentó que la sociedad humana surgió originalmente como una respuesta y/o defensa contra esta tendencia agresiva, también observó que esta agresión mutua se transformó en una forma de autodestrucción social. A nivel individual, también vio que mitigar esta tendencia destructiva provoca una gran infelicidad, que se manifiesta en la culpa, diversas formas de neurosis y avances tecnológicos cada vez más destructivos. Estos elementos constituyen la tendencia continua de la civilización a desintegrarse, y es por eso por lo que Freud (2002) encontró absurdo el mandamiento de amar a nuestro prójimo como nos amamos a nosotros mismos. Y al mismo tiempo, en la medida en que las buenas obras que hacemos se basan en una identificación imaginativa con nuestros prójimos – mi prójimo pensaba como mi semblable/doble –, no son mejores ni menos crueles que las agresivas e inherentemente frustrantes cosas que nos hacemos a nosotros mismos. En otras palabras, amar a mi prójimo, amarlo como a un *mí mismo*, es al mismo tiempo aventurarse en alguna crueldad. Por lo tanto, para Žižek, lo que la lectura de Butler no tiene en cuenta no son aquellos que se consideran no humanos, ni la exclusión de *otros* del reconocimiento de que viven una vida humana y, por lo tanto, afligida, sino lo inhumano en cada uno de nosotros.

¹² Es importante notar que Judith Butler es extraordinariamente consciente de la naturaleza demasiado humana del cruel mandato superyoico. Curiosamente, se ha vuelto cada vez más hacia el relato de Melanie Klein sobre el superyó sádico (Butler, 2009, pp. 173-177).

La diferencia que Žižek articula aquí — entre lo *no humano* y lo *inhumano* — no es solo la diferencia entre lo que *no es humano* — o lo que es extrahumano — y lo inhumano. Como dice Žižek, “él no es humano no es lo mismo que él es inhumano”. Žižek concibe el límite de lo humano en términos de un tipo de inhumanidad que, sin embargo, es parte *integral* de lo humano; como él dice, lo inhumano es “la explosión sin restricciones en el centro de un ser humano” (Žižek, 2005, pp. 158-159)¹³. Si amamos a todos nuestros prójimos, ¿cómo vamos a diferenciar a nuestros *amigos* de nuestros *enemigos*?

Para ilustrar este punto, Žižek recurre a comentarios recientes hechos por el historiador israelí Benny Morris, quien, en una entrevista reimpressa recientemente en *New Left Review*, sugirió que el problema con el proyecto de establecer el Estado de Israel era que su “limpieza étnica”, que incluía la expulsión de los árabes de Cisjordania, simplemente no se completó (Žižek, 2005, p. 157; Morris, 2004)¹⁴. Como dice Žižek, esta lógica es convincente en su sinceridad despiadada; si los árabes no fueran una clara minoría en Israel, Israel nunca funcionaría como Estado. La lógica de Morris procede inmediatamente del sintagma “*Blut und Boden*”. Mientras que los *judíos* están constituidos por la falta de tierra —de ahí el grito “el próximo año en

¹³ De hecho, Žižek sugiere que Lévinas, entendido por muchos como el filósofo de la Shoah, no está *dando voz* a la experiencia de aquellos que murieron en los campos, sino a aquellos “que se sienten culpables por observar la catástrofe desde una mínima distancia segura”. Tal como lo ve Žižek, la verdadera *voz* de aquellos en los campamentos, eran aquellos que Primo Levi describió como *Muselmanner*; los muertos vivientes sin rostro y sin voz (Žižek, 2005, p. 160).

¹⁴ Esta entrevista, realizada originalmente en el diario liberal *Haaretz* el 8 de enero de 2004, bajo el título “Supervivencia del más apto”, es descrita por los editores de la *New Left Review* como un “documento de importancia inusual en la historia moderna del sionismo” y dicen que lo reproducen por esta razón. Como dicen, “a su sorprendido interlocutor, Morris expone dos verdades desagradables: que el proyecto sionista solo podría realizarse mediante una limpieza étnica deliberada; y que, una vez emprendida, las únicas razones para no llegar a la eliminación completa de la población árabe de Palestina eran puramente temporales y tácticas. Es dejar salir al segundo de estos gatos de la bolsa lo que ha provocado el mayor alboroto entre los opositores convencionales del Likud y los establecimientos laboristas. Los argumentos a favor de la expulsión total de los palestinos de la Tierra Prometida se han expresado abiertamente desde hace mucho tiempo en la derecha del espectro israelí, mientras que las justificaciones más *sotto voce* de las transferencias étnicas —generalmente invocando la expulsión de los griegos jónicos o los alemanes de los Sudetes como ejemplos encomiables— se han expresado libremente en los círculos obreros y liberales, en Israel y la diáspora. Pero el juicio directo de Morris de que Ben-Gurión cometió un error fatal al no limpiar también el futuro de Cisjordania de sus habitantes árabes viene con la autoridad única de uno que todavía está trabajando para revelar las atrocidades ocultas de la Guerra de Independencia” (Morris, 2004, p. 35).

Jerusalén” —, el Estado de Israel plantea esa afirmación en cuestión. Entonces, ¿cómo concebir la relación de la reivindicación levinasiana de nuestra asimetría radical —cada uno de nosotros está en una posición de responsabilidad primordial hacia los demás— sin privilegiar a un grupo como primordialmente éticamente responsable de todos los demás —lo que Žižek llama *la carga ética del hombre judío*—? De hecho, Žižek sugiere que la posición de Benny Morris es la conclusión lógica de la noción de Lévinas de un *pueblo* elegido que es primordialmente responsable de todos los demás. Como él dice, “Lévinas tiene que negar lo que Morris admite sin piedad. La actitud de Morris, su fría aceptación del hecho de que tenemos que matar a otros para sobrevivir, es la verdad del cuestionamiento levinasiano del propio derecho a existir” (Žižek, 2005, p. 157).

Para apreciar lo que Žižek quiere decir con esta sorprendente afirmación, según la cual el llamamiento a la limpieza étnica, o erradicación, es el complemento obscuro de una ética de responsabilidad radical, es instructivo volver a pensar en la culpa de la *mera vida* a la que Benjamin se refirió, una culpa que es central en el análisis de Butler del significado de *violencia divina*. La culpa que Freud dijo que era el malestar fundamental de la civilización, y la culpa que impugna la infinita responsabilidad ética levinasiana, la culpa que Butler plantea que la violencia divina puede expiar, según la lectura de Žižek, ya no es nuestro malestar central. Dado el cambio cultural masivo hacia la *tolerancia* como valor central, lo que tenemos en el lugar de la culpa es la desaparición de la *vergüenza*; la pérdida, si se quiere, de poder *perder la cara* (Žižek, 2005, p. 147)¹⁵.

Para explicar, es útil pensar primero en la diferencia entre culpa y vergüenza. La vergüenza, afecto que pertenece a la misma serie que la culpa, a diferencia de la culpa, no admite ningún perdón. La culpa es un afecto — además de un estatuto jurídico— que resulta de un Otro que juzga. La vergüenza, en cambio, es la condición de ser despojado o privado de la trascendencia; como dice Jacques-Alain Miller (2006), está siendo privado “de mi proyección hacia mi futuro, hacia el significado que esta acción podría tener y que me permitiría justificarla” (p. 14). Si soy declarado culpable, tengo capacidad para defender mi causa y obtener perdón, indulto

¹⁵ La desaparición de la vergüenza es la razón por la cual Lacan comienza la lección final del *Seminario XVII* diciendo: “Hay que decir que es inusual morir de vergüenza”; y termina esa lección diciendo: “sucede que te avergüenzo... No demasiado, pero lo suficiente” (Lacan, 2007, pp. 180, 193).

o reparación. Si tengo vergüenza, estoy capturado, atrapado, en la inmanencia absoluta. Lacan toma nota del cambio en el descontento en sus conferencias de 1969-1970 reunidas bajo el título *El otro lado del psicoanálisis*. Escribiendo a raíz de los levantamientos de París de 1968, notó que los estudiantes, que se creían revolucionarios, buscando destruir al maestro — por así decirlo —, en realidad estaban pidiendo uno *nuevo*, un maestro cuya mirada o juicio haría que sus acciones contaran, o quién al menos contaría con sus acciones. De hecho, en un giro sorprendente, Lacan sugiere que su habilidad única, en el papel de analista, sigue siendo poder avergonzarlos, darles ese disfrute. La sesión analítica es aquella en la que precisamente no hay cara a cara; solo primero y tercero, no hay segundo. No hay espacio en la escena analítica para el prójimo como semblante, doble. Solo está el analizando y el analista que, como sujeto supuesto-saber, se posiciona como el tercer término, el prójimo monstruoso, al que se le da el poder de juzgar o — para usar el término de Lacan — de histerizar.

Žižek amplía el punto de vista de Lacan y sugiere que la captura total de la vida moral, intelectual y política por parte del capitalismo significa que ya no parece haber prohibiciones. A diferencia de los códigos morales de la Viena modernizadora, que se referían a las prohibiciones del placer — y que daban lugar al tipo de culpa paralizante que Freud encontraba en sus pacientes —, el mandato central del capitalismo occidental contemporáneo, en su variante liberal y democrática — el mundo sin fricciones de disfrute y consumo sin fin — es disfrutar *sin prohibiciones*. Así, para Miller (2006), la intuición de Lacan es que estamos “en el momento de un eclipse de la mirada del Otro como portador de la vergüenza” (p. 15). No solo hay placeres decrecientes en la superación culpable de los obstáculos al disfrute, sino que no queda casi nada de lo que avergonzarnos.

Para mi propósito aquí, que es desentrañar las diferencias entre las lecturas contrapuestas de Benjamin por parte de Žižek y Butler, es importante señalar que la *posibilidad* de la vergüenza es testimonio de que la vida humana está ligada a este cuerpo, lo que Benjamin llama esta *mera vida*, pero también al hecho de que ambos simplemente no coinciden. Es por esto por lo que Benjamin (2004) dice que “no puede decirse a ningún precio que el hombre coincide con la mera vida en él, como tampoco puede decirse que coincide con cualquiera de sus otras condiciones y cualidades, incluyendo incluso la unicidad de su persona corporal” (p. 251). Mientras que para Butler esto significa que la violencia divina actúa en nombre de las *almas de los vivos*, en oposición al derecho positivo que actúa sobre la *culpabilidad* de

la mera vida, en opinión de Žižek, por el contrario, el ser humano que es más que *mera vida* está marcado por una brecha aterradora, un “*agujero en el orden del ser*” que no puede ser llenado por ningún dios, ni por ningún medio que pueda llamarnos a rendir cuentas, por ningún bien común (Žižek, 2005, p. 156). Por eso Žižek dice que una versión gnóstica o *new age* de la ética levinasiana —una especie de *respeto por el Otro*, despojado del otro argumento mucho más elaborado de Lévinas— se convierte en una especie de desvergüenza, que él llama una *pasividad asumida activamente* (Žižek, 2005, p. 147). Parece claro que Žižek entiende esta pasividad asumida activamente —el posicionamiento de uno mismo como una forma de política que expone continuamente sus sentimientos e identificaciones más íntimas— como una forma de entender el llamado de Butler a la *lucha* con una ética de la no violencia.

III. Conclusión

Tanto para Butler como para Žižek, Benjamin concibe una violencia divina que purifica al culpable no de la culpa, sino del derecho, porque el derecho se limita al *llamado del deber*, y en última instancia no tiene nada que lo respalde además de la violencia; no puede ir más allá de la vida para tocar lo que está en *exceso* de la vida, lo que es más que *mera vida*. Para Butler, esto significa que se necesita una ética de la no violencia para complementar el derecho y, en este sentido, la violencia divina es un signo de la falta del derecho. Judith Butler se refiere a esta violencia contra la violencia como una “*lucha social y política para hacer que la ira sea articulada y efectiva*”, un “*jódete cuidadosamente elaborado*” (Butler, 2009, p. 182). Pero para Žižek, la violencia divina es la posibilidad de mantener abierta de la decisión —matar, arriesgar o perder la propia vida— tomada en absoluta soledad, sin el amparo del deber. Como él dice, “*el amor sin crueldad es impotente; la crueldad sin amor es ciega, una pasión de corta duración que pierde su filo persistente*” (Žižek, 2008, pp. 200, 205).

Como hemos visto, aquí Žižek sigue el descubrimiento de Freud de la ambivalencia fundamental en el origen de la civilización que revela un elemento agresivo en cada valor cultural, incluidos los valores éticos tradicionales como el altruismo o la benevolencia. Así, si Lévinas quiere reemplazar la *ontología* —o lo que él llama metafísica— como primera filosofía con la experiencia del cara a cara, Žižek quiere empujar más allá de esta ética hacia algo que él llama más radical. Para Lévinas, el mandato del rostro —con quien siempre estamos en una relación radicalmente

asimétrica — es *no me matarás* y respondemos a la vulnerabilidad radical del Otro con algo así como el amor. Para Lévinas, esto significa que la filosofía no es un *amor a la sabiduría*, sino más bien la *sabiduría del amor*. Para Žižek (2008), en cambio, deberíamos, como él dice:

asumir el riesgo de oponernos a la posición de Lévinas con una más radical: los otros son más primordialmente una multitud —éticamente— indiferente, y el amor es un gesto violento de cortar esta multitud y privilegiar a un Uno como el prójimo, introduciendo así un desequilibrio radical en el todo. A diferencia del amor, la justicia comienza cuando recuerdo a los muchos sin rostro dejados en la sombra en este privilegiar al Uno. La justicia y el amor son, pues, estructuralmente incompatibles; la justicia, no el amor, ha de ser ciega... El verdadero paso ético es el de más allá del rostro del otro, el de suspender la sujeción del rostro, el de optar contra el rostro (p. 207).

La violencia divina, dice, es “la obra de amor de los sujetos” (Žižek, 2008, p. 207). Tanto para Butler como para Žižek, entonces, el *trabajo* a realizar después de que nos dejen en la puerta donde Walter Benjamin nos deja de pie, es el amor. Pero en opinión de Butler, esto implica un amor por la sabiduría, reconociendo aquellas vidas que se consideran imperdonables. Este amor toma la forma de rechazar los marcos que hacen ilegibles ciertas vidas y, en nombre de las almas de los vivos, negarse a callar frente a esos marcos o formas de vida que convierten esas vidas en algo ya muerto. Para Žižek, en cambio, la justicia es ciega y el amor es el acto —el acto radical— de elegir más allá de una multitud indiferente, de elegir *entre* el amigo y el enemigo.

Obviamente, hay mucho más que extraer en esta disputa entre Žižek y Butler, sus lecturas contrapuestas de Lévinas, así como su diferencia de opinión sobre el estado de lo *inhumano* versus el estado de aquellos considerados *no humanos*. Uno podría, por ejemplo, decir mucho más sobre sus disputas sobre el psicoanálisis —con Butler volviéndose cada vez más hacia Melanie Klein y Žižek insistiendo en leer a Lacan—, las formas en que parecen hablar repetidamente entre sí, etc., la posición de Butler sobre el texto de Benjamin con respecto a Israel/Palestina, sin embargo, esto tiene que ver con lo que *hacemos*, una pregunta planteada pero nunca contestada por Benjamin. ¿Cómo podríamos pensar, por ejemplo, en estrategias como el BDS —Boicot, Desinversión, Sanciones— propuestas por aquellos que nombran a Israel un Estado de apartheid? Con literalmente miles de millones de dólares fluyendo de las políticas exteriores de Estados Unidos y otros países occidentales para apoyar al Estado israelí, al mismo tiempo que las

fuerzas de seguridad israelíes abordan barcos como parte de un envío de ayuda a Gaza, obviamente, lo que está en juego no es pequeño.

En la consideración de Žižek, estrategias como BDS equivalen a lo que él llama movimientos *comunistas liberales*. Se guían por la adhesión a las reglas y las regulaciones del gobierno estatal –un medio para un fin, actuando para el Gran Otro– en lugar de los medios puros de *violencia divina*, que él compara con la *dictadura del proletariado*. Pero aquí es donde el espontaneísmo de Sorel que da forma a la *violencia divina* de Benjamin es crucial para entender el entusiasmo de Žižek por *romperle la cara al prójimo* o por la necesidad de *amar con odio*. Como dice Rosa Luxemburg (s/f):

es absurdo pensar en la huelga de masas como un acto, una acción aislada. La huelga de masas es más bien la indicación, la idea movilizadora de todo un período de la lucha de clases que dura años, tal vez décadas.

Desde el punto de vista propuesto por Rosa Luxemburg, entonces, estrategias como el BDS no son estrategias *comunistas liberales* –léase reformistas– en contraste con el impulso heroico y puro de la revolución. Como nos recuerda Luxemburg (s/f):

Para el anarquista existen solo dos cosas como suposiciones materiales de sus especulaciones *revolucionarias*: primero, la imaginación, y segundo, la buena voluntad y el coraje para rescatar a la humanidad del valle de lágrimas capitalista existente... Lo fatal para el anarquismo siempre ha sido que los métodos de lucha improvisados en el aire no solo eran un ajuste de cuentas sin su huerte, es decir, eran puramente utópicos, sino que ellos, sin contar en lo más mínimo con la despreciada realidad maligna, inesperadamente se convirtieron en esta realidad maligna, en ayudas prácticas para la reacción, donde antes solo habían sido, en su mayor parte, especulaciones revolucionarias.

Referencias

- Agamben, G. (1993). *The Coming Community*. Minnesota University Press.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press.
- Agamben, G. (2000). *Means without End: Notes on Politics*. University of Minnesota Press.
- Agamben, G. (2002). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Zone Books.

- Agamben, G. (2005). *State of Exception*. University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1968). *Men in Dark Times*. Harcourt and Brace.
- Bhattacharyya, G. (2008). *Dangerous Brown Men: Sex, Feminism and the Long War*. Zed Books.
- Benjamin, W. (2002). Theological-Political Fragment. *Walter Benjamin, Selected Writings, Vol. 3, 1935-1938*. Harvard University Press.
- Benjamin, W. (2004). Critique of Violence. *Walter Benjamin, Selected Writings, Vol. 1, 1913-1926*. Harvard University Press.
- Bergo, B. (2005). Ontology, Transcendence and Immanence in Emmanuel Levinas' Philosophy. *Research in Phenomenology*, 35, 141.
- Broué, P. (2006). *The German Revolution, 1917-1923*. Haymarket Books.
- Butler, J. (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Verso.
- Butler, J. (2005). *Giving an account of oneself*. Fordham University Press.
- Butler, J. (2006). Critique, Coercion and Sacred Life in Walter Benjamin's 'Critique of Violence'. Vries, H. & Sullivan, L. (Eds.). *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. Fordham University Press.
- Butler, J. (2007). Reply from Judith Butler to Mills and Jenkins. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 18(2), 180-195.
- Butler, J. (2009). *Frames of War: When Is Life Grievable?* Verso.
- Butler, J. (2010). As a Jew, I Was Taught It Was Ethically Imperative to Speak Up <http://www.haaretz.com/news/judith-butler-as-a-jew-i-was-taught-it-was-ethically-imperative-to-speak-up-1.266243>.
- Butler, J. & Spivak, G. (2007). *Who Sings the Nation State: Language, Politics, Belonging*. Verso.
- Derrida, J. (1978). Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas. *Writing and Difference*. University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1991). Geopsychoanalysis... and the Rest of the World. *American Imago*, 48(2), 199-231.
- Derrida, J. (1992). Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'. *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Routledge.
- Derrida, J. (2002). Force of Law. *Acts of Religion*. Routledge.
- Derrida, J. (2005). *Rogues: Two Essays on Reason*. Stanford University Press.
- Freud, S. (2001). Economic Problem of Masochism. *The standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. XIX, 1923-1925*. Vintage and Hogarth.
- Freud, S. (2002). *Civilization and its Discontents*. Penguin.
- Habermas, J. (1988). Walter Benjamin: Consciousness-Raising or Rescuing Critique. Smith, G. (Ed.). *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*. MIT Press.

- Hanssen, B. (2000). *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*. Routledge.
- Harman, C. (1982). *The Lost Revolution: Germany, 1918-1923*. Bookmarks.
- Harman, C. (1999). *A People's History of the World: From the Stone Age to the New Millennium*. Verso.
- Lacan, J. (2007). *The Other Side of Psychoanalysis*. Norton.
- Lévinas, E. et al., (1988). The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas. Bernasconi, R. & Wood, D. (1988). *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. Routledge.
- Lévinas, E. (1991). *Totality and Infinity*. Kluwer Academic Publishers.
- Lévinas, E. (1991a). *Otherwise than Being*. Kluwer Academic Press.
- Lévinas, E. & Kearney, R. (1986). Dialogue with Emmanuel Levinas. Cohen, R. (Ed.). *Face to Face with Levinas*. SUNY Press.
- Luxemburg, R. (s/f). *The Mass Strike, The Political Party, and Trade Unions* <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1906/mass-strike/>.
- Miller, J-A. (2006). *Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII*. Duke University Press.
- Mills, C. (2007). Normative Violence, Vulnerability, and Responsibility. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 18(2), 133-156.
- Morris, B. (2004). On Ethnic Cleansing. *New Left Review*, 26, 35-51.
- Scholem, G. (1989). *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. Schocken.
- Žižek, S. (2005). Neighbors and Other Monsters. Žižek, S., Santner, E. & Reinhard, K. *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*. University of Chicago Press.
- Žižek, S. (2008). *Violence: Six Sideways Reflections*. Picador.

Sobre el concepto de historia y la crítica del progreso en las *Tesis* de Walter Benjamin

Leandro Sánchez Marín¹
Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid
Universidad de Antioquia

Los fragmentos de Benjamin que se dieron a conocer por Theodor W. Adorno bajo el nombre de *Tesis sobre la historia* aparecieron por primera vez en 1942 a través de la *Revista del Instituto de Investigación Social* después de que Hannah Arendt los acercara a este último. En ellos, Benjamin elabora algunas consideraciones sobre el concepto de progreso desplegando una crítica contra la forma tradicional de asumir el concepto de historia. Algunos intérpretes han caracterizado estas tesis como un documento de “poesía política” (Eagleton, 1998, p. 264), queriendo indicar con ello que no están estructuradas a la manera de un sistema filosófico o un programa teórico estándar. También se ha sostenido que el lugar del concepto de política en las *Tesis* es difuso o por lo menos ambiguo, pues, se sugiere que las *Tesis* “son un soberbio documento revolucionario: pero evocan sistemáticamente la lucha de clases en términos de conciencia, imagen, memoria y experiencia y casi callan respecto a la cuestión de sus formas *políticas*” (Eagleton, 1998, p. 264). Quizás esta última sugerencia sea un poco desproporcionada, aunque apunta bien a cierto sentido poco ortodoxo de Benjamin con el que están cargadas sus *Tesis*, donde la tarea del historiador está puesta en cuestión.

Según Benjamin, el historiador tradicional recolecta hechos y los comenta de forma lineal, no ve en ellos más que la forma del tiempo que transcurre

¹ Este artículo es resultado parcial del proyecto de investigación “Epistemología Política” (2023-61997), desarrollado por el Grupo de Investigación de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia.

hacia adelante. Una discusión sobre la noción misma del tiempo parece no importarle a este tipo de historiador más allá de los datos, las fechas y los acontecimientos que considera relevantes en detrimento de aquellos que no están en el rango de sus prioridades intelectuales. Para Benjamin, la consideración sobre la historia no es una preocupación meramente intelectual, pues su interés reviste un carácter político y su compromiso claramente está con todo aquello negado, rechazado, olvidado y escondido en medio de las reflexiones del historiador tradicional. Por ello la “filosofía de la historia” debe ser entendida aquí bajo una lente particular, como bien lo indica Michael Löwy (2002):

La expresión “filosofía de la historia” puede inducir a error. En Benjamin no hay sistema filosófico: toda su reflexión adopta la forma del ensayo o el fragmento, cuando no de la cita pura y simple; los pasajes arrancados de su contexto se ponen al servicio de su propio uso (p. 17).

El carácter fragmentario de estas tesis de Benjamin puede señalar una contraposición a la forma sistemática en que se escribe la historia tradicional: sistemática en el sentido de la linealidad y la manera metodológica en que se asume un relato clasificado, esquemático y *políticamente correcto*. Estas tesis también suponen un señalamiento del horror fascista tanto como del comunismo oficial de Estado.

Las *Tesis sobre la historia* están cargadas de imágenes dialécticas y de motivos alegóricos que buscan dar cuenta de un contexto donde la razón y la violencia se han encontrado para rivalizar contra los proyectos emancipatorios que había prometido la primera. Varios de estos motivos serán objeto de comentario en lo que sigue. Con ello pretendo elaborar una argumentación que contribuya a la interpretación del concepto de progreso en el marco de la teoría crítica en general y, particularmente, en relación con las *Tesis* de Benjamin.

Benjamin abre las *Tesis* con la figura de un autómata jugador de ajedrez que se mueve en la medida en que responde a una acción; no propone, sino que trabaja con lo dado. En el tablero donde juega ajedrez el autómata está a la expectativa del movimiento de su contrincante y, solo una vez este ha movido su ficha, responde garantizando su triunfo. Este momento dialéctico que desde Sócrates acompaña el impulso del pensamiento crítico es relevante en la medida en que no desecha la realidad como mera falsedad del concepto, sino que la cuestiona, pretende ganarle, para solo así revelar *lo que debería ser, pero no es*. La ilusión que produce la inmediatez de la caja

donde se asienta el tablero del juego es precisamente el motivo irónico que nunca revela lo que sabe, esconde la verdad en función de la verdad misma, pues la verdad, según Benjamin, es fea como la teología, además de dolorosa. Debe esconderse y operar unida al materialismo para ganar el juego, para vencer a la ideología.

Algunas declaraciones de Benjamin que se divulgaron por radio en Alemania hacia 1957 y que respondían a un diálogo sostenido con Eugen Kogon, un historiador y periodista cristiano opositor del nazismo y recluido por seis años en el campo de concentración de Buchenwald, refuerzan este retrato de la teología que, además de fea, “está notoriamente enclenque” (Adorno, 1993, p. 18). Que la teología no sea solo fea sino también débil es algo que puede contraponerse a la fuerza del fascismo que terminó arrinconando a Benjamin hasta la muerte y también al socialismo automático que se desarrolló de forma deficitaria ya antes de la Segunda Guerra Mundial y durante gran parte del siglo XX. Si la teología es fea y no se deja ver por nadie, el materialismo es evidente, pero funciona de forma mecánica. Me atrevo a interpretar entonces que, en la consideración de Benjamin, el espíritu de la teología impulsa al materialismo y el materialismo es la encarnación del espíritu. Esta es la unión decisiva que se enfrentaría a las tendencias totalitarias de la época a través del cuestionamiento de las formaciones políticas dominantes, tanto las fascistas como las socialistas. Lo que allí parece estar en juego es la posibilidad de un tiempo distinto y cualitativamente mejor, quizás de un tiempo que esté relacionado con la felicidad.

No obstante, es molesto que Benjamin encuadre la visión de cierto estado de felicidad en la posibilidad de las mujeres “que se nos hubiesen podido entregar” a los hombres (Benjamin, 2010, p. 20). Este rasgo patriarcal debe ser explicitado no para deconstruir las tesis del autor, sino más bien para señalar hasta qué punto es verdadera la idea que señala una razón irracional, de los prejuicios de una época y de la fuerza de una tendencia que empuja hacia la afirmación de la razón: estar dentro y no fuera de lo que critica es un principio del teórico crítico, pues él no opera como el tradicional crítico de la cultura que “habla como si fuera representante de una intacta naturaleza o de un superior estadio histórico” como decía Adorno (1984, p. 221).

La teoría crítica no se invalida por sus propios impulsos históricos, la contradicción es algo que no se puede esconder como si fuese teología fea y demacrada, este principio debe ser expuesto como el motivo de la falsedad

del mundo que, por supuesto, incluye a sus individuos como resultado de un proceso histórico². También hay que decir que para Benjamin la envidia que guardamos respecto de un tiempo feliz no está reducida a un sentimiento femenino o a cierta característica innata de las mujeres, más bien es un aspecto general de la promesa de un estadio mejor de la humanidad que está en deuda desde la antigua Grecia y que se ha ocultado a través del proceso ilustrado de la modernidad, con el cual se ha creído realizar dicha promesa. Que el presente sea un tiempo guarde envidia del futuro da cuenta de las ideas utópicas que abrieron el renacimiento y que animaron a la modernidad tratando de acelerar normativamente el proceso de transformación del mundo –Moro, Bacon, Campanella, Fourier, Cabet, Gilman–. Sin embargo, el mundo burgués, según Benjamin carece de esta envidia y afirma como posible solo la inmediatez, pues “la imagen de felicidad que cultivamos se encuentra teñida por completo por el tiempo al que el curso de nuestra propia existencia nos ha confinado” (Benjamin, 2010, p. 19).

La relación de la noción de felicidad con un momento de redención no tiene el sello de un continuo progreso del género humano hacia algo cada vez mejor. La redención está más bien emparentada en Benjamin con la justicia que aporta una revolución que da “el manotazo hacia el freno de emergencia” de la locomotora del progreso (Benjamin, 2010, p. 41). El “secreto compromiso de encuentro” con el pasado, con aquellos que respiraron nuestro mismo aire y que son ahora desconocidos para nosotros, es esa condición irredenta que todavía nos condena pues, como dijo Marx (2014), “no solo tenemos que sufrir por los vivos sino también por los muertos” (p. 17). La cita que tenemos con el pasado es la fecha de redención que aún espera por su realización. La *débil fuerza mesiánica*, de la cual estamos dotados según Benjamin, expresa la conexión con nuestro pasado y exige la reivindicación de aquellas voces que han dejado de sonar y de las cuales, sin embargo, todavía encontramos su eco en nuestro propio tiempo. La secularización del tiempo mesiánico que Marx estableció, como diría

² En otro pensador relacionado con la Escuela de Frankfurt y la teoría crítica podemos notar que el reconocimiento de la contradicción patriarcal abre la puerta de sus desarrollos feministas: “Creo que los hombres tenemos que pagar por los pecados de una civilización patriarcal y su tiranía de poder: las mujeres deben ser libres para determinar su propia vida, no como esposas, no como madres, no como amantes, no como novias, sino como seres humanos individuales” (Marcuse, 2019, p. 57).

Benjamin en la *Tesis XVIII*, sigue siendo la posibilidad de cumplir esta cita con el pasado.

El “ajuste de cuentas” de Marx y Engels (Marx, 2008) con su antigua conciencia filosófica, puede interpretarse como un intento de cumplir una cita con el pasado. Un intento de poner al día la deuda adquirida con aquellos que no encontraron redención alguna. El cadáver de Hegel que merodeó como perro muerto por las escuelas revolucionarias de Berlín, y que fue y sigue siendo blanco de los excesos y prejuicios originados por las tendencias analíticas y positivistas del siglo XX, se une al fantasma comunista que recorre el mundo en busca de su redención, al igual que el padre de Hamlet que merodea el castillo buscando justicia a través de la praxis redentora de su hijo³.

Lo que no debe interpretarse como perdido para la historia es otro de los principios de la dialéctica que esta integra en su proceso a través de negaciones determinadas, la historia de lo que ha sido en función del tiempo presente y como conciencia de la historicidad del mundo y de los seres humanos. El narrador que no se pone a distinguir entre grandes y pequeños eventos históricos, hace bien al reconocer que la historia no tiene un carácter oficial más allá de las tendencias totalitarias que quieren borrar casi por decreto el sello de lo que ha sido y que no es conveniente para afirmar su dominación. La historia del comunismo de los países del este europeo tiene un motivo particular sobre el cual deseo apoyarme para comentar el caso contrario, el caso según el cual el narrador selecciona y sabe clasificar pedazos de la historia para construir su relato y su verdad. En la novela *El libro de la risa y el olvido* de Milan Kundera, este comenta lo siguiente respecto del asunto en mención:

En febrero de 1948, el líder comunista Klement Gottwald salió al balcón de un palacio barroco de Praga para dirigirse a los cientos de miles de personas que llenaban la Plaza de la Ciudad Vieja. Aquél fue un momento crucial de la historia de Bohemia. Uno de esos instantes decisivos que ocurren una o dos veces por milenio. Gottwald estaba rodeado por sus camaradas y justo a su lado estaba Vladimír Clementis. La nieve revoloteaba, hacía frío y Gottwald tenía la cabeza descubierta. Clementis, siempre tan atento, se quitó su gorro de pieles y se lo colocó en la cabeza a Gottwald. El departamento de propaganda difundió en cientos de miles de ejemplares la fotografía del

³ Un comentario más amplio respecto de esta relación puede encontrarse en *Espectros de Marx* de Jacques Derrida (2012).

balcón desde el que Gottwald, con el gorro en la cabeza y los camaradas a su lado, habla a la nación. En ese balcón comenzó la historia de la Bohemia comunista. Hasta el último niño conocía aquella fotografía que aparecía en los carteles de propaganda, en los manuales escolares y en los museos. Cuatro años más tarde a Clementis lo acusaron de traición y lo colgaron. El departamento de propaganda lo borró inmediatamente de la historia y, por supuesto, de todas las fotografías. Desde entonces Gottwald está solo en el balcón. En el sitio en el que estaba Clementis aparece solo la pared vacía del palacio. Lo único que quedó de Clementis fue el gorro en la cabeza de Gottwald (Kundera, 2000, p. 9).

La negación de la historia parece ser un mecanismo político extendido por parte de los defensores de lo dado y los enemigos del pasado. El carácter dogmático de esta negación no rompe con la carga espiritual de la historia, la cual aparece como momento disruptivo secularizado en medio del *continuum* de opresión. Como Marx, también Hegel parece dar pasos hacia cierta secularización respecto de un motivo religioso. En el evangelio según San Mateo se dice:

No os preocupéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, qué beberemos o qué vestiremos? Los gentiles se afanan por todo eso; pero bien sabe vuestro Padre celestial que de todo eso tenéis necesidad. Buscad, pues, primero su reino y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura (Mateo 6, 31-33).

La sugerencia de San Mateo es la no preocupación por las cosas toscas y materiales que reclama el materialista histórico que se ha formado con Marx (Benjamin, 2010). Sin embargo, a ese materialista no le convence la resignación del santo cristiano. Él quiere la satisfacción de su estómago, quiere calmar el dolor de su cuerpo, dejar de trabajar de forma enajenada, pues esto supondría la base material para buscar todos los reinos espirituales posibles. Sin la satisfacción de la inmediatez, como sugiere Feuerbach, no existe razón alguna para las “cosas finas y espirituales” (Benjamin, 2010, p. 21).

Que sea Hegel y no otro el que acompañe como encabezado la cuarta *Tesis* de Benjamin no debe interpretarse como un dato menor. Ludwig Feuerbach fue quizás el primero en señalar la teología encubierta que existía en el idealismo de Hegel y, no obstante, es el mismo Hegel quien nos invita a materializar la teología en función de cierto reclamo revolucionario en la carta que escribe en agosto de 1807 a su amigo Knebel desde Bamberg: “me he convencido por experiencia de la verdad de lo que dice la Biblia y he

hecho de ello mi estrella polar: buscad, ante todo, la comida y el vestido, y el reino de Dios os será dado por añadidura” (Bloch, 1983, p. 380). La inversión hegeliana de la teología, la búsqueda de lo material como condición de la espiritualidad es un impulso revolucionario. Poner a Hegel de cabeza —pasaje de Marx con el que se han roto la cabeza las escuelas marxistas—, podría encontrar en lo que nos dice Benjamin otra estrella polar, otro punto de mira, pues sobre ello llama la atención cuando se refiere al heliotropismo y a “la más inaparente de todas las transformaciones” que debe asumir el materialista histórico (Benjamin, 2010, p. 21). La estrella que marca el norte para Hegel es el sol que guía los movimientos del materialismo histórico. Es quizás este aspecto el que hace que Benjamin hable de una imagen de pasado que debe acompañar el presente.

La imagen del pasado a la que se refiere Benjamin es una que está cargada de un recuerdo efímero, de una captación banal de él. Esta banalidad no está inscrita en el tiempo, no es un atributo natural del pasado, nuestra capacidad de recordar es la que está amputada por el proceso de preocupación inmediata por la existencia actual. El estado de necesidad al que nos vemos sometidos por el modo de producción capitalista viril y autoritario es el signo de nuestra propia incapacidad de aprender el tiempo pasado. La velocidad con la que este pasa es la misma con la cual olvidamos a los muertos: nuestra indignación pasajera a causa de la violencia es solo un dato frente al horror del fascismo. La memoria mercantilizada en ocasiones le sigue el juego a la propaganda y asume con la misma velocidad todo proceso de reconciliación con el pasado. El consumo no es solo de mercancías materiales, también es consumo espiritual: podemos comprar tanto como vender memoria, podemos resignarnos en el ejercicio de la memoria oficial tanto como en el disfrute del campo o en las vacaciones soñadas. Quizás la velocidad impuesta por un modo de producción acelerado de la vida siga siendo el sello de nuestros días, el capitalismo solo se ralentiza desde adentro, toda oposición desde afuera alimenta su propio movimiento. Anquilosar el capitalismo es tarea de los seres humanos, frenar la locomotora capitalista es la pista que abre la puerta a otras posibilidades. Toda esta velocidad es a su vez una cristalización, es la tendencia a congelar el tiempo, a considerar solo una versión de la historia, un fin de ella que se llama capitalismo, pero todavía sabemos que “lo que está petrificado permanece indeciso, no se muestra a la luz si nosotros no lo llevamos allí” (Bloch, 2005, p. 178).

Clasificar el pasado no es conocer detalladamente un acontecimiento. El historiador tradicional procede de esta manera, pero el materialista histórico

asume que la comprensión del pasado es una advertencia, pues aparece en medio de situaciones de peligro. Para hacer notar nuestro propio contexto opresivo, una lectura materialista de la violencia de género debería recordar la cabeza rodante de Olympe de Gouges y a las mujeres quemadas en la hoguera condenadas después de las confesiones obligadas a través de las ordalías, la aniquilación de toda diferencia bien sea política, sexual, espiritual, etc., es el peligro que nos invita a articular el pasado en función de las luchas del presente. Vemos que los movimientos feministas que salen a las calles bajo consignas como “somos las nietas de las brujas que no pudiste quemar”, no quieren dejar pasar de largo que la historia de la opresión de las mujeres ha contado con cientos de episodios irracionales y extremadamente violentos a partir de prejuicios que las han juzgado como real y objetivamente diferentes y malignas: “qué otra cosa es la mujer sino la enemiga de la amistad, la pena ineludible, el mal necesario, la tentación natural, la calamidad deseable, el peligro doméstico, el perjuicio delectable, el mal de la naturaleza pintado con buen color” (Kramer & Sprenger, 2004, p. 99). Estas líneas, que aparecen en *El martillo de las brujas* publicado por primera vez en 1487, han sido la premisa a partir de la cual muchas mujeres ardieron en las hogueras de la Inquisición europea. Resaltando que la mujer es el origen de todos los males de la humanidad, esta tendencia irracional fue uno de los gérmenes del feminicidio contemporáneo. De esta manera, se puede notar entonces cómo una vuelta al pasado, cómo la articulación de este pasa por la forma revolucionaria con la que se puede asumir el presente: para las mujeres la hoguera aún no se apaga y el signo que anuncia el peligro de su condición está vinculado a la historia: ser nieta de las brujas es asumir este peligro y enfrentarlo. Otra vez resuena la idea de redención en los lamentos de las brujas en la hoguera, pues “tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si este vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (Benjamin, 2010, p. 22).

Abandonar todo prejuicio es la condición para entender la historia, el pasado no debe ser entendido a la luz del presente, es el presente el que debe ser entendido a la luz del pasado. La tristeza, que dice Benjamin es expresión de Flaubert al resucitar a Cartago, es notable en el historiador no tradicional. El materialista histórico asume una ruptura con su propia época en la medida en que no busca solo en ella los motivos para la interpretación de la historia que discurre en el presente, más bien expone la historicidad del presente en función de articularlo con el pasado, el proceso, y no la inmediatez es lo que explora el materialismo marxista. Por ejemplo, la noción

de esclavitud de Aristóteles o su idea respecto del concepto de valor no aparecen en Marx como meros datos históricos; sirven para comprender el modo de producción capitalista y su lógica de la acumulación. La “empatía con el vencedor” se deriva del trabajo del historiador tradicional; solo las figuras triunfantes son dignas de ser relatadas y reconocidas. El desencuentro benjaminiano con Hegel, a pesar del dato materialista que ya hemos señalado, o precisamente en virtud de él, puede notarse en la forma en que avanza la historia como progreso: “una gran figura que camina, aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas, a su paso” (Hegel, 2010, p. 103). Para Benjamin (2010) se trata de que estas flores vuelvan su corola hacia el sol y puedan encontrar redención en el presente. La resurrección de Cartago no pasa, como creyó el emperador Augusto, por la construcción de una nueva ciudad sobre sus ruinas tratando de borrar su huella, no puede ser un signo de progreso imperialista. Hoy recordamos las batallas de Cartago que la aniquilaron, pero, siguiendo a Benjamin y a Flaubert, lo que debe ser resucitado allí es su espíritu de lucha, no el triunfo del progreso de Roma, pues el dominador es aquel que “avanza por encima de aquellos que hoy yacen sobre el suelo” (Benjamin, 2010, p. 23).

El avance de la cultura que implica barbarie es para Benjamin la fatalidad del desarrollo de la humanidad hasta nuestros días. Los documentos de cultura que a la vez son documentos de barbarie se expresan en medio de la contradicción de la sociedad clasista. Subordinación y dominio son los signos de nuestra historia hasta el día de hoy como ya lo notarán también Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista* cuando consideraron el concepto de historia entendido como prehistoria de la humanidad (2007). Propongo entender, además, la contradicción entre cultura y barbarie a la luz de algo que nos dice Herbert Marcuse (1970):

Recuerdo un juicio popular, expresado desde hace mucho tiempo acerca de la futilidad e incluso de la culpabilidad del arte: el Partenón no valía la sangre y las lágrimas de un solo esclavo griego. Pero es igualmente fútil la afirmación opuesta de que solamente el Partenón ha justificado la sociedad esclavista. Pues bien ¿cuál de los dos juicios es correcto? Si observo la sociedad y la cultura occidental de hoy, la masacre y la brutalidad totales en que está comprometida, me parece que el primer juicio sea tal vez más correcto que el segundo. Y, sin embargo, la supervivencia del arte es la única débil atadura que puede unir hoy el presente con la esperanza de futuro (pp. 181-182).

La relación entre cultura y barbarie es uno de los puntos a través de los cuales la teoría crítica capta las contradicciones de la sociedad de clases, el

núcleo fundamental del problema que ella supone: los medios del espíritu son irracionales y sus fines son racionales. Para enfrentar esta contradicción Benjamin (2010) sugiere “cepillar la historia a contrapelo” (p. 23). La directa justificación del progreso es un exceso que Benjamin cuestiona. La alusión del autor a un extendido estado de excepción se refiere a la tendencia general de una sociedad, que como decíamos antes, promueve la barbarie como medio de su avance cultural. El espíritu capitalista se mueve en función de su propia lógica de progreso, el cual es confundido con el progreso general de la totalidad de la humanidad en todos sus aspectos, pero ante esto aparecen las preguntas simples, incómodas, de la teoría crítica: “progreso en qué, hacia qué, con respecto a qué” (Adorno, 1993, p. 27). El cuestionamiento del progreso no es caprichoso, el continuo de dominación que se ha establecido a lo largo del tiempo y de generación en generación, más que justificar hace casi imposible que no se exprese el rechazo de la teoría crítica a la dominación racional. Lo que aparece como razón instrumental debe ser reencauzado, debe ser negado y dirigido a otros fines: esto es lo que podemos llamar normatividad negativa de la teoría crítica. Tomarse con seriedad este estado de excepción pasa por el surgimiento de un verdadero estado de excepcionalidad que busque la redención de los sufrimientos pasados que conecte el presente con los reclamos de las generaciones pasadas que han sido derrotadas por la opresión. Por ello, la teoría crítica y el materialista histórico son revolucionarios. El materialismo histórico cuestiona el progreso y refuta la linealidad de la historia. La imagen del *Angelus Novus*, es la entrada al núcleo de esta crítica al progreso.

El famoso ángel de la historia que Benjamin deriva de la pintura de Paul Klee llamada *Angelus Novus*, nos recuerda de forma inmediata la imagen de la teología que aparece en la primera de las *Tesis*. Este ángel parece estar a punto de desbaratarse, lo sostiene precisamente ese huracán que no le deja levantar vuelo, que lo encierra en el esfuerzo de su propio cuerpo. La resistencia del ángel, sus intenciones de recomponer lo que ve en el pasado, encuentra la corriente lineal del progreso que no mira hacia atrás como él lo hace. Al progreso no le importa el pasado, construye sus dominios como Augusto construyó su propia ciudad sobre las ruinas de Cartago. El ángel no puede mirar hacia el futuro, hacia el progreso, insiste y está condenado a mirar hacia atrás, lo doloroso de la imagen no es esta condena sino la imposibilidad de redimir a los muertos que ve acumularse ante él sin la posibilidad de poder desplegar su acción, pues el fuerte ventarrón del progreso inmoviliza al ángel de la historia. Marcuse considera respecto de la

dialéctica que ella se encuentra en una posición similar a la del ángel benjaminiano, pues se posiciona a contracorriente del progreso entendiendo la historia como posibilidad de redención: “la dialéctica materialista se ve a sí misma en contra del horizonte abierto de la historia, a la cual entiende. Con ello paga tributo a la libertad humana, que es su mayor preocupación” (Marcuse, 2019a, p. 72). La insistencia en la libertad humana y en la redención de los muertos del pasado es el esfuerzo de todo pensamiento crítico que no aplaude ciegamente el progreso. En otro de sus textos, Benjamin comenta lo siguiente sobre la misma pintura de Klee: “o bien hay que haber visto el ‘ángel nuevo’ de Klee, que prefiere liberar a los humanos al irlos quitando a hacerlos felices con sus dádivas, para así detectar una humanidad que se acredita en la destrucción” (Benjamin, 2007, p. 376). Con ello, trata de señalar la peligrosa configuración de la historia en manos de los opresores y, en vez de sugerir una promesa de felicidad vacía, advierte contra el estado de cosas inhumano que tiene lugar en el mundo; y así “detectar” un momento destructivo en vez de “prometer” falsas dádivas.

En un comentario al pasaje del *Angelus Novus* de las *Tesis*, Stefan Gandler sugiere un modelo interpretativo compuesto por tres aspectos que se presentan como razones por las cuales el ángel de la historia mira hacia atrás:

Primero, porque *epistemológicamente* es inevitable y necesario mirar hacia atrás, o: el Ángel no puede ver adelante y tiene que mirar hacia atrás para poder *entender* su entorno. Segundo, porque *ontológicamente* el futuro no existe, ya que el “progreso” no es una tendencia de acercamiento a un futuro mejor, sino de alejamiento del paraíso perdido; y porque el tiempo como algo homogéneo que avanza automáticamente, no existe. Tercero, porque *políticamente* es necesario mirar hacia atrás, porque no es posible enfrentarse al nacionalsocialismo, si se le entiende como estado de excepción, opuesto a un progreso inevitable. Además, mira hacia atrás para salvar a la tradición, de la ocupación por los poderosos, porque las luchas se hacen por los muertos y vencidos de las generaciones anteriores y no por promesas del futuro (Gandler, 2009, pp. 46-47).

El primer aspecto que sugiere Gandler me parece plausible en la medida en que aporta de manera clara a la idea según la cual el conocimiento de la historia está condicionado por el pasado, pero encuentro un problema en la derivación lógica de Gandler que sugiere que “el conocimiento tiene que basarse necesariamente sobre algo materialmente existente” y que por ello el ángel no mira hacia el futuro, pues en el futuro no encontramos garantía de algo “materialmente existente” (Gandler, 2009, p. 47). No estoy de acuerdo

con él en este punto pues el carácter mesiánico, aunque secularizado por el marxismo, no se aleja radicalmente de los postulados utópicos que Benjamin reconoce como un esfuerzo de hacer de lo que es algo mejor. Para Benjamin los proyectos utópicos encuentran su valor de verdad precisamente en su talante revolucionario y negador de lo que es como lo que no debería ser.

Respecto del segundo aspecto, Gandler insiste en que la posición del ángel está determinada ontológicamente de espaldas al futuro y que el huracán que lo arrastra hacia él lo aleja cada vez más del paraíso. En esto estoy de acuerdo, pero eso no quiere decir que esta posición ontológica no se pueda historizar y que el futuro siga siendo un problema en sí mismo. Al insistir con su sospecha y ruptura respecto del futuro, Gandler corre el riesgo de afirmar el presente como lo único posible ontológicamente y con ello estaría cerca de afirmar que también es la única posibilidad *históricamente* hablando. Si bien el futuro como modelo de esperanza ideológica de algo mejor puede descuidar la crítica del *statu quo*, su rechazo unilateral también puede fortalecer el estado de cosas bajo el dominio capitalista. El futuro aún puede guardar espacio para la realización de la utopía.

Respecto del tercer aspecto, estoy de acuerdo con Gandler y su interpretación respecto del tiempo de la revolución, pues como él nos dice, creo que en Benjamin no encontramos la idea según la cual se debe esperar a que las condiciones objetivas estén maduras para la revolución. Para él la irrupción de lo mesiánico a través de esa fuerza débil en que todos lo encarnamos, pudo y puede manifestarse en la historia más allá de las condiciones de progreso técnico alcanzadas hasta hoy, esto en contraste de la interpretación y praxis de muchos marxistas dogmáticos con los cuales es claro que Benjamin discute en sus *Tesis*. Como motivo de ampliación de la cuestión, esta respuesta de Foucault, en 1977 a la pregunta de uno de sus entrevistadores, puede abrir varios caminos de interpretación sobre el concepto de historia que está en juego para Benjamin:

—Usted hizo la Historia de la locura, de la clínica y de la prisión. Benjamin dijo una vez que nuestra comprensión de la historia era la de los vencedores. ¿Escribe usted la historia de los perdedores?

—Sí, me gustaría mucho escribir la historia de los vencidos. Es un bello sueño que muchos comparten: dar por fin la palabra a quienes no pudieron tomarla hasta el presente, a quienes fueron forzados al silencio por la historia, por la violencia de la historia, por todos los sistemas de dominación y explotación. Sí. Pero hay dos dificultades. Primero, quienes fueron vencidos —en caso de

que los haya, además— son aquellos a quienes, por definición, se les ha quitado la palabra. Y si pese a ello hablaran, no lo harían en su propia lengua. Se les ha impuesto una lengua extranjera. No están mudos. No es que hablen una lengua que no hayamos escuchado y nos sintamos hoy obligados a escuchar. Por el hecho de estar dominados, se les impusieron una lengua y ciertos conceptos. Y las ideas así impuestas a ellos son la marca de las cicatrices de la opresión a la que estaban sometidos. Cicatrices, huellas que impregnaron su pensamiento. Diría incluso que impregnan hasta sus actitudes corporales. ¿Existió alguna vez la lengua de los vencidos? Es una primera pregunta (Foucault, 2012, p. 55).

Esta intervención de Foucault me parece relevante, pues considero que introduce una cuestión fundamental por la posibilidad del lenguaje en que se debe contar la historia. Con ello une la discusión respecto de la diferencia entre el historiador tradicional y el materialista histórico con la posición política que Benjamin asume del lado de los condenados y vencidos de la Tierra. Esta forma de asumir el asunto permite cuestionar el avance del progreso y la idea de que toda acción que se introduce en el mundo mejora las condiciones de existencia de los individuos.

Según Benjamin, existe una “fe ciega” (p. 25), en el progreso sobre la que ingenuamente se espera que el mundo no vaya a peor. Según esta premisa, no podría el progreso ser un motivo de degradación del mundo, pues gracias a él la humanidad ha construido una forma de vida que ha evitado grandes catástrofes. Es cierto que el desarrollo del ingenio humano ha ofrecido muchas soluciones a problemas urgentes: quizás el evento más nombrado cada que se quiere hacer loas al progreso de este tipo, aparece Alexander Fleming y el desarrollo de la penicilina, aunque pocas veces se hace el mismo análisis respecto de otras invenciones humanas que han tenido el efecto contrario.

En un fragmento de *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno, comentan un particular episodio donde Pierre Flourens, un fisiólogo francés, manifiesta una de sus más agudas preocupaciones como científico. Flourens se encontraba experimentando con el cloroformo como medio anestésico para la práctica de operaciones quirúrgicas, pero no se decidía a incluirlo como una práctica estándar. Sus sospechas sobre el procedimiento eran expresadas de la siguiente manera:

Mis escrúpulos nacen del simple hecho de que la operación con cloroformo, como probablemente también las otras formas conocidas de narcosis, constituyen solo una ilusión. Tales medios obran solo sobre ciertos centros

motores y coordinadores, así como sobre la facultad residual de la sustancia nerviosa. Bajo la acción del cloroformo, ésta pierde una parte notable de su capacidad de acoger y conservar huellas de impresiones, pero no pierde en modo alguno la sensibilidad como tal. Mis observaciones apuntan por el contrario a la conclusión de que en relación con la parálisis general de las inervaciones los dolores son sentidos aún más agudamente que en el estado normal. La ilusión del público nace de la incapacidad del paciente para recordar lo sucedido una vez que se ha ejecutado la operación. Si dijésemos la verdad a nuestros enfermos, probablemente ninguno se decidiría por tal medio, mientras que ahora, como consecuencia de nuestro silencio, insisten en que sea usado (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 274).

Para Horkheimer y Adorno existe una pérdida en medio de los procesos que justifican el sufrimiento humano en función del progreso. La tesis de que “toda reificación es un olvido” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 275) señala que esta pérdida es la imposibilidad de recordar, la pérdida de los recuerdos y del pasado. Quizás por ello sea por lo que Benjamin insiste de manera reiterada en la apropiación del pasado en contraposición al camino lineal hacia el futuro. Benjamin habla de una ceguera ante el progreso y Horkheimer y Adorno (2009) plantean una “ceguera frente al dolor” (p. 275). Para ellos, el episodio Flourens comporta una de las contradicciones propias del progreso: al parecer todo momento de progreso implica un momento reaccionario. El cumulo del progreso implica sufrimiento, por ello nota Benjamin (2010) que “no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie” y que, además, “así como este no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros” (p. 23).

Benjamin cuestiona la supuesta corriente a favor en medio de la que nadan los progresistas de izquierda que se dejan llevar por el desarrollo técnico y por la ceguera del progreso. La inevitable y cercana revolución socialista ha sido un lema incrustado profundamente en la conciencia de una izquierda ingenua, la cual espera que mágicamente se resuelvan de las contradicciones sociales que implicarán una sociedad emancipada. La comprensión causalista de la historia es el centro de estas consideraciones ingenuas. La comprensión de las ideas sobre la economía que presenta Marx se hace de manera abstracta, dejando de lado el carácter político que implica el progreso técnico e industrial. El mismo que para Marx ya hacía palmaria una contradicción afín a la sospecha de Benjamin sobre los peligros y la ideología del progreso:

Al paso que los progresos de la moderna industria desarrollaban, ensanchaban y profundizaban el antagonismo de clase entre el capital y el trabajo, el poder estatal fue adquiriendo cada vez más el carácter de poder nacional del capital sobre el trabajo, de fuerza pública organizada para la esclavización social, de máquina del despotismo de clase (Marx, 2015, pp. 406-407).

La desviación del progreso y sus profundas contradicciones sociales hacen que se deba entender como un índice privilegiado del desarrollo de la violencia y las formas autoritarias que dominan la vida humana. Confiar en el progreso de manera acrítica y totalmente afirmativa, alimenta las posibilidades del fortalecimiento de la represión. Si Marx creía que el progreso de la revolución burguesa cavaba su propia tumba, entonces no es desacertado especular que, para Benjamin, los caminos del socialismo ingenuo son los que han conducido, a través de la fe en el progreso, a la disolución de sus posibilidades revolucionarias. La figura del socialismo realmente existente en medio de la Guerra Fría, por ejemplo, tuvo que convivir con los reproches de Benjamin, incluso después de la muerte de este. Aquí resuena la consideración de Marx (2014) según la cual “no solo tenemos que sufrir por los vivos, sino también por los muertos” (p. 17), y este sufrimiento se acumula cada vez que la crítica se estanca y deja triunfar a una consciencia de aceptación del *statu quo*.

Para Benjamin, es la glorificación del trabajo una de las formas a través de las cuales el progreso se desarrolla mejor y más ideológico deviene: “bajo una figura secularizada, la antigua moral protestante del trabajo celebraba su resurrección entre los obreros” (Benjamin, 2010, p. 26). La energía laboral se vuelve superstición y la praxis se paraliza ante semejante creencia. El enemigo vive en la casa de clase explotada y ella lo atiende de manera que él se aprovecha y la vulnera.

El trabajo enajenado, en cuya caracterización insistió tanto Marx, es el germen que desarrollado se transforma en trabajo amparado por el progreso industrial. En este contexto, la utopía deviene distopía y la capacidad de la acción humana se ve reducida a la creación de altares para agradecer por contar con la posibilidad de trabajar más y mejor.

Esta concepción del marxismo vulgar sobre lo que es el trabajo no se detiene demasiado en la cuestión acerca del efecto que el producto del trabajo ejerce sobre los trabajadores cuando estos no pueden disponer de él. Solo está dispuesta a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los

retrocesos de la sociedad. Muestra ya los rasgos tecnocráticos con los que nos toparemos más tarde en el fascismo (Benjamin, 2010, p. 26).

La convicción con la que Benjamin afirma que el fascismo es resultado, entre otras cosas, de la glorificación del trabajo, coincide con la forma en que la organización autoritaria de la sociedad se expandió aceleradamente en el mundo donde encontraría la muerte como opción ante el exterminio.

De otro lado, y como contraparte de este trabajo opresivo, Benjamin también encuentra una posibilidad de trabajo fundamentada en la utopía. En Charles Fourier encuentra una forma de entender el trabajo como aliado de una sociedad donde la naturaleza no es explotada. Donde el dominio no es el criterio para la acción humana y donde el “concepto corrupto de trabajo” (Benjamin, 2010, p. 26) no se impone sobre la naturaleza.

Según Marx, la clase trabajadora moderna es uno de los productos más refinados del mundo burgués. Esta clase surge a la par del reclamo y establecimiento de la idea de libertad universal que define el tránsito entre el modelo político y social del antiguo régimen y las pretensiones igualitarias de un modelo democrático liberal. La instalación teórica del sujeto revolucionario en medio de esta historia de la modernidad es quizás uno de los postulados más discutidos al interior del marxismo y también por parte de sus contradictores. El odio y el resentimiento han sido dos factores que han acompañado la interpretación conservadora respecto del origen de la lucha de clases que abre la argumentación del *Manifiesto Comunista*. Así, no se entiende que la configuración de una contraposición de clases se deba a la estructura opresiva de las relaciones de producción, sino que se la enlaza directamente a una cuestión subjetiva y emocional como lo es el terreno de las emociones donde la frustración genera precisamente un impulso de odio y resentimiento que apunta hacia las formas violentas en que se propone cambiar políticamente las condiciones de existencia en un mundo opresivo y desigual.

La idea de la lucha de clases puede inducir a error. No se trata de una prueba de fuerza en la que se decide la cuestión de quién vence o quién sucumbe, ni de un combate a cuyo término le irá bien al vencedor y mal al vencido. Pensar así es disimular los hechos bajo un tinte romántico (Benjamin, 1987, p. 64).

Respecto de este asunto, Benjamin entiende que el concepto de clases sociales en Marx no se reduce simplemente a una discusión sobre móviles fundamentados emocional o materialmente. Para él, la clase oprimida también es un “sujeto de conocimiento histórico” (Benjamin, 2010, p. 27).

Esto significa que la cuestión de la lucha de clases no es solamente un fenómeno político sino también un asunto de carácter epistemológico. La forma del mundo que experimenta la clase oprimida se vuelve modelo universal y pasa a ser la medida a través de la cual se juzgan las condiciones de la vida humana en medio de las relaciones que la soportan. De esta manera, la experiencia de la opresión es la que define las proyecciones de una vida justa y emancipada; los principios liberales de igualdad y libertad ya no son el punto nodal de las aspiraciones del conjunto social. Si en algún momento de la historia, la burguesía desempeñó “un papel altamente revolucionario” (Marx & Engels, 2007, p. 158), en medio de su proceso también agudizó las contradicciones sociales que la han hecho susceptible de cuestionamiento y ataque. El mundo burgués, satisfecho con el privilegio de la satisfacción económica de su deseo, impulsó la expansión de la industria y la técnica y la confundió con un índice de progreso que es una y otra vez criticado por Benjamin.

Si bien Benjamin advierte que la clase oprimida no es solo la manifestación de un asunto político, no por ello amputa esta condición cuando señala que también es un sujeto del conocimiento y por ello implica también un problema epistemológico. Cuando Benjamin (2010) dice que la clase oprimida es a la vez una “clase vengadora” (p. 27) quiere hacer notar que es precisamente esta clase la que se une a una experiencia del tiempo histórico en función de la liberación “en nombre de tantas generaciones de vencidos” (Benjamin, 2010, p. 27). La Liga Espartaquista, fundada por Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg y Clara Zetkin en medio de la Primera Guerra Mundial, es el ejemplo que Benjamin tiene a la mano para hablar de la conciencia de liberación que impulsa a todo movimiento revolucionario. Este movimiento no solo fue hostil a las fuerzas conservadoras y autoritarias de la época, sino también a las tendencias socialdemócratas que entendían la fuerza de la clase trabajadora aunada más a una idea de futuro que a una cuestión pendiente con el pasado. Que Espartaco haya sido la figura de referencia para este grupo de revolucionarios, dice de la deuda pendiente con el pasado, pues en cabeza de Espartaco se llevó a cabo la rebelión más grande contra la República Romana, aunque disuelta finalmente por la acción militar del ejército encabezada por los comandantes Pompeyo, Craso y Lúculo⁴. Otra de las figuras históricas que aparecen referenciadas en las

⁴ La rápida aniquilación del movimiento espartaquista puede sumarse a la deuda adquirida con el pasado revolucionario. Al igual que Espartaco, Liebknecht y Luxemburg fueron

Tesis es Auguste Blanqui. Este revolucionario comunista francés representa el vínculo directo con ese pasado revolucionario hacia el cual las tendencias progresistas han dejado de mirar. El “timbre metálico” (Benjamin, 2010, p. 27) de Blanqui recuerda las posibilidades revolucionarias perdidas en el siglo XIX y cuestiona el débil proyecto de socialdemocracia alemana de principios del XX, pues esta última conecta todos sus propósitos a la redención de las generaciones futuras “cortando así el nervio de su mejor fuerza” (Benjamin, 2010, p. 27), nervio que vincula a toda una clase en función de un escenario de emancipación pendiente de realizar. El movimiento formativo de la socialdemocracia apunta a la eliminación del odio y de la voluntad de sacrificio, como señala Benjamin, por considerarlos vicios anclados a tendencias del pasado privilegiando así las posibilidades de liberación de un futuro que quiere borrar su herencia de esclavitud y opresión. Por ello, Benjamin (2010) insiste en la fuerza de una “solidaridad que es mayor con los hermanos muertos que con los herederos” (p. 27).

Son claras las tres características formales del concepto de progreso que Benjamin establece en sus *Tesis*. Este concepto de progreso es 1) de la humanidad, 2) infinito y 3) indetenible. Todos estos rasgos son herencia del pensamiento ilustrado que veía en la razón humana, y en la capacidad de los hombres para ponerla al servicio de sus fines, la fuente de todo bienestar y de todo avance hacia lo mejor. Benjamin no considera que esta idea de progreso sea inocente y sabe que a partir de ella la humanidad ha aceptado las imposiciones más rudas en función de falsos ideales de libertad o, más tremendamente, en virtud de sacrificios humanos en aras del supuesto avance a plenitud de las condiciones para dicha libertad. El plano ideológico en el que se establece esta idea ilustrada del progreso es el que Benjamin

asesinados y con ellos el impulso revolucionario fue mitigado. Respecto de este asunto, la ampliación que sugiere Michael Löwy hacia otras figuras revolucionarias destacadas en el contexto latinoamericano, tiene gran importancia para la comprensión de lo que Benjamin quiere mostrar en relación con las aspiraciones revolucionarias del pasado que han sido vencidas: “conocemos la importancia, para el movimiento comunista, en sus primeros años, del recuerdo de los asesinatos de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg en 1919. Pero quizás América Latina represente el ejemplo más impresionante del papel inspirador de las víctimas del pasado, si pensamos en el lugar que han tenido, en el imaginario revolucionario de los últimos años, las figuras de José Martí, Emiliano Zapata, Augusto Sandino, Farabundo Martí y, más recientemente, Ernesto “Che” Guevara. Si tenemos en cuenta todos estos ejemplos — y muchos otros que podríamos mencionar —, parece menos paradójica la afirmación de Benjamin de que las luchas son más inspiradas por la memoria viva y concreta de los ancestros sojuzgados que por la consideración, aún abstracta, de las generaciones venideras” (Löwy, 2002, p. 129).

señala a partir de la conexión y especificidad de cada una de las características del concepto.

En primer lugar, el progreso ilustrado es una idea que acompaña al desarrollo de la humanidad en cada una de sus formas. Como condición de su existencia, parece que la humanidad siempre se ha movido en función del progreso. El progreso de la humanidad, entendido apodóticamente, se convierte en un asunto incuestionable dentro de la “cabeza de los socialdemócratas” (Benjamin, 2010, p. 28). A la manera de las cosas que cobran independencia, el progreso es esa actividad humana enajenada que traza la ruta donde los pasos de hombres y mujeres tienen que hacer presencia. Al margen de sus destrezas y conocimientos, el progreso indica los criterios a través de los cuales se tienen que juzgar y cumplir sus acciones.

En segundo lugar, el progreso ilustrado no tiene fin, es infinito. Esta comprensión del progreso apunta hacia una manera de concebir al ser humano y a la humanidad en su conjunto como un fenómeno que siempre camina hacia adelante y en el que sus pasos en esta dirección siempre conducen a lo mejor. Aquí está manifiesto el postulado de la ilustración que, tanto en Kant como en Rousseau, apuntaba a la perfectibilidad de la humanidad como posibilidad de la expansión del rango de sus libertades. Si bien las consideraciones sobre la perfectibilidad en estos dos pensadores ilustrados no son idénticas, sí comparten el argumento del mejoramiento de la especie humana a través del progreso que es guiado por la razón. Para Benjamin, es claro que la ilustración y su proyecto emancipatorio se queda a mitad de camino, pues deja de lado el carácter histórico de la actividad humana y no logra ver que el germen de la barbarie siempre está latente en cada una de las empresas de control y dominio racional.

En tercer lugar, el progreso ilustrado no se puede detener. Bien sea en un curso “recto o en espiral” (Benjamin, 2010, p. 28), este concepto de progreso confía en lo inevitable y necesario de su movimiento. Así como se puede contabilizar el tiempo en relación con años, días, horas y minutos, el progreso puede concebirse como un movimiento que no se detiene pues a su paso deja una y otra vez las demostraciones técnicas y científicas de su validez. La medida de este concepto de progreso es entonces cuantitativa en el sentido del cúmulo de aparatos y mecanismos que sirven para explicar y controlar el mundo. Pero, para Benjamin, lo más fácil es retratar estas tres características, todas ellas identificables de manera evidente. Más complejo es explicar el factor común que como estructura soporta la idea misma de

progreso; allí el lugar de la crítica adquiere relevancia. Así como para Marx la crítica de la religión era la premisa de toda crítica, para Benjamin (2010) la crítica del “tiempo homogéneo y vacío” (p. 28) debe constituir el fundamento de toda crítica de del progreso en términos del desarrollo histórico de la humanidad. Así, la crítica materialista aparece como la posibilidad de enfrentar esta idea dogmática no solo del progreso, sino también de la forma en que concebimos el tiempo.

La alusión benjaminiana a la moda como un fenómeno que puede dar cuenta de la conexión entre el tiempo histórico y el tiempo del ahora, es otro momento relevante a través del cual se puede seguir la pista de sus consideraciones críticas sobre el concepto de historia en su generalidad. En la reiteración de que la historia no puede concebirse de forma dogmática, Benjamin anula la posibilidad de que el tiempo homogéneo y vacío sea una instancia adecuada para la construcción de ella. En contraposición de este tiempo homogéneo y vacío está “el tiempo del ahora” (Benjamin, 2010, p. 28). Si la conexión entre la rebelión de Espartaco en el año 71 a.C. y la Liga Espartaquista a comienzos del siglo XX, como hemos visto con anterioridad, sugiere la importancia de los revolucionarios vencidos del pasado; la manera en que el tiempo del ahora dota de sentido la misma conexión entre el pasado y el presente, sugiere la necesidad de establecer un momento anacrónico como punto de partida de la revolución.

Benjamin considera que la revolución es un salto dialéctico que rompe el “*continuum* de la historia” (p. 29). El parámetro de comparación para entender cómo se configura este salto dialéctico es precisamente la revolución. La figura de Maximilien Robespierre es objeto de comentario para Benjamin, pues este cree que lo que Robespierre tenía presente en el momento de ejecución de las acciones que configuraron la Revolución Francesa era Roma, la cual estaba “cargada de un tiempo del ahora” (Benjamin, 2010, p. 29).

Las primeras líneas de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* escrito por Marx, pueden tener cierta resonancia en las *Tesis* de Benjamin. En aquella obra Marx parte de un motivo hegeliano para comparar dos momentos del mismo periodo revolucionario burgués en Francia. Sugiriendo una tesis idealista de Hegel sobre la historia, según la cual los grandes acontecimientos ocurren al menos dos veces, Marx agrega que siempre el primero de estos momentos aparece como trágico y el segundo, el que constituye una especie de repetición, aparece como falso. Lo que Marx quiere

establecer con esta interpretación de los grandes episodios de la historia es que la época no ha estado a la altura de su herencia histórica y que la conexión con el pasado es por ello malograda, de ahí que se presente como una farsa.

Aunque no está en las pretensiones de Benjamin establecer consideraciones sobre lo trágico y lo falso, sí comparte con Marx la idea sobre la conexión del tiempo histórico en términos del pasado y el presente. Para Benjamin, la moda es el asunto a través del cual logra explicar dicha conexión. Según Benjamin (2010), “la moda tiene un olfato para lo actual, donde quiera que lo actual dé señas de estar en la espesura de lo de antaño” (p. 29). Lo que no quiere decir que toda moda sea un momento de verdad dentro de circunstancias particulares, la moda que se establece como corriente ideológica se encuentra distante de la consideración de Benjamin. Incluso el mismo Benjamin como moda puede entenderse como producto ideológico de nuestro tiempo: “todo señala a que Benjamin se encuentra en peligro inminente a que se apropie de él un *establishment* crítico que considera su marxismo como un peccadillo circunstancial o una excentricidad tolerable” (Eagleton, 1998, p. 17). Para Benjamin (2010), “la moda es un salto de tigre al pasado” —que despliega su acción en el terreno de los opresores— y, además, agrega que “el mismo salto, bajo el cielo libre de la historia, es ese salto dialéctico que es la revolución, como la comprendía Marx” (p. 29). Esta revolución también es una detención del tiempo, un nuevo comienzo del calendario. Es la praxis revolucionaria la que introduce el nuevo tiempo y define un nuevo calendario.

Es también Marx (2012) el que establece que Prometeo “es el santo y mártir más ilustre del calendario filosófico” (p. 52). Benjamin retoma esta idea para decir que “los calendarios miden el tiempo, pero no como relojes. Son monumentos de una conciencia histórica” (Benjamin, 2010, p. 29). Con ello se distancia de la manera en la cual se entiende el tiempo como el mero avance de las cosas, dignificando la conciencia revolucionaria que da sentido a la historia, como la de aquellos revolucionarios franceses que disparaban a los relojes de París para detener el tiempo homogéneo. El mismo tiempo que se emparenta con “el burdel del historicismo” donde la historia no encuentra lugar para la particularidad de la experiencia (Benjamin, 2010, p. 30). La oportunidad revolucionaria del tiempo del ahora, está del lado del materialista histórico que ve en esta forma del tiempo la posibilidad del quiebre con el *continuum* de dominación:

La historia universal carece de una armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesita para llenar el tiempo homogéneo y vacío. En el fundamento de la historiografía materialista hay en cambio un principio constructivo. Propio del pensar no es solo el movimiento de las ideas, sino igualmente su detención. Cuando el pensar se para de golpe en medio de una constelación saturada de tensiones, provoca en ella un *chock* que la hace cristalizar como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido (Benjamin, 2010, p. 30).

La actitud de espera por parte del revolucionario ingenuo, que considera que en algún momento ha de llegar la revolución y que su tarea es estar preparado para ello, es una tergiversación de la idea del tiempo mesiánico del que habla Benjamin, pues no se trata de esperar a que sucedan las condiciones ideales para la revolución. Más bien, se trata de entender que toda situación política dada exige una acción política concreta.

Al pensador revolucionario, la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de una situación política dada. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que dota a ese instante del poder para abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica (Benjamin, 2020, p. 31).

El tiempo del ahora, para Benjamin (2010), es aquel que “resume en una prodigiosa abreviatura la historia entera de la humanidad” (p. 32). Esta abreviatura es el momento de la revolución, pues el tiempo histórico, el tiempo del ahora, y no el tiempo homogéneo y vacío, es “la pequeña puerta por la que podía pasar el Mesías” (Benjamin, 2010, p. 33).

Referencias

- Adorno, T. (1993). *Consignas*. Amorrortu Editores.
- Adorno, T. (1984). *Crítica cultural y sociedad*. Editorial Sarpe.
- Benjamin, W. (1987). *Dirección única*. Alfaguara.
- Benjamin, W. (2007). Karl Kraus. *Obras. Libro I. Vol. II*. Abada Editores.
- Benjamin, W. (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ediciones desde abajo.

- Bloch, E. (2005). *Huellas*. Alianza Editorial.
- Bloch, E. (1983). *Sujeto-Objeto en el pensameinto de Hegel*. Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx*. Editorial Trotta.
- Eagleton, T. (1998). *Walter Benjamin. O hacia una crítica revolucionaria*. Ediciones Cátedra.
- Feuerbach, L. (2019). *Filosofía moral [El eudemonismo]*. Ennegativo ediciones.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica*. Siglo XXI Editores.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Filosofía de la historia universal I*. Editorial Losada.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th W. (2009). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Editorial Trotta.
- Kundera, M. (2000). *El libro de la risa y el olvido*. Seix Barral.
- Kramer, E. & Sprenger, J. (2004). *Malleus maleficarum (El martillo de las brujas)*. Editorial Maxtor.
- Löwy, M. (2002). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (2019). *Escritos sobre feminsimo y filosofía*. Ennegativo ediciones.
- Marcuse, H. (2019a). *Escritos sobre dialéctica y marxismo*. Ennegativo ediciones.
- Marcuse, H. (1970). *La sociedad opresora*. Editorial Tiempo Nuevo.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2012). *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros textos*. Biblioteca Nueva.
- Marx, K. (2014). *El Capital. Libro I. Tomo I*. Ediciones Akal.
- Marx, K. (2015). *La Guerra Civil en Francia. Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores*. *Antología*. Siglo XXI Editores, 385-435.
- Marx, K. & Engels, F. (2007). *El Manifiesto Comunista*. Fondo de Cultura Económica.
- Nácar, E. & Colunga, A. (Eds.). (1960). *Sagrada Biblia*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Transferencia intelectual: la experiencia estadounidense de Theodor W. Adorno

Detlev Claussen¹

A fines de la década de 1960, Theodor W. Adorno ya se había convertido en una especie de institución en Alemania. El mismo Adorno, horrorizado, fue uno de los primeros en darse cuenta de esto. Pero en ese momento nadie pensó mucho en el hecho de que Adorno también se había convertido en una institución transatlántica. En 1967, cuando asistía a mi primer seminario avanzado de filosofía, Angela Davis presentó una ponencia e Irving Wohlfarth y Sam Weber estaban entre los participantes. Los tres desempeñaron un papel importante en la traducción, presentación y *mediación* de la relación de Adorno y Walter Benjamin con un mundo más amplio. En 1969, Martin Jay llegó a Frankfurt. Su trabajo en la década de 1970 mantuvo viva la conciencia de la relación entre los teóricos críticos europeos Adorno y Max Horkheimer —ambos fallecidos a mediados de la década de 1970— y Herbert Marcuse y Leo Löwenthal, quienes vivieron vidas más largas en California. En Frankfurt, los estudiantes de Adorno observaron estos hitos, alcanzados frente a la historia a menudo bastante aislada e infeliz de la teoría crítica, con una mezcla de placer y desconfianza. Para aquellos que se consideraban herederos de una tradición viva, fue desconcertante que les dijeran que la teoría crítica ya era un libro cerrado, un objeto de *historia intelectual* más que un marco de análisis social contemporáneo. En 1983, Jay se convirtió en la primera persona en abordar la idea de “Adorno en Estados Unidos”. Desafortunadamente, a pesar de las advertencias de Jay de estar en

¹ Este texto se publicó con el título “Intellectual Transfer: Theodor W. Adorno’s American Experience” en: *New German Critique*, 97, *Adorno and Ethics*, 2006, pp. 5-14 (N. de los T.)

guardia contra las anécdotas y los clichés sobre Adorno o la experiencia de la emigración alemana, esos clichés han llegado a dominar la idea misma de Adorno y Estados Unidos. En el centenario del nacimiento de Adorno en 2003, los medios artísticos y culturales alemanes hicieron su parte para perpetuar las viejas leyendas. La ostensible literatura de la memoria nos cuenta una vez más cómo las élites intelectuales de Weimar escaparon de los nazis huyendo al páramo cultural llamado América y cómo, después de encontrar un lugar para sí mismos en el paraíso de California durante su edad de oro, parecía que no querían nada más que volver a su Alemania, la tierra de *Dichter und Denker*. Por desgracia, ninguna evidencia documental, y ciertamente nada de la pluma de Adorno, ha retirado estas vetustas narraciones.

A medida que se cuentan y se vuelven a contar historias como esta, la imagen de Adorno y la de la relación transatlántica se endurecen en estereotipos. En Europa, el antiamericanismo ha distorsionado durante mucho tiempo la visión de Adorno sobre Estados Unidos. Del lado estadounidense, la imagen cliché de Adorno como un intelectual cuyas miopías supuestamente lo hacían menos que normal encaja con un anti-intelectualismo altamente distorsionador. Así, Adorno, se nos dice, no tenía idea de los deportes, odiaba ciegamente el jazz y nunca se divertía en el cine, frente a la televisión o en cualquier otro lugar. Esta letanía dice menos sobre Adorno que sobre la interacción intercontinental en el mal sentido. Sin embargo, si dejamos de lado la noción de que Estados Unidos y Europa son entidades autosuficientes y comenzamos a ver su relación como una relación histórica cambiante, la vida y la obra de Adorno pueden señalar lo que de hecho fue una transferencia de experiencia muy significativa. En pocas palabras: sin Estados Unidos, Adorno nunca se habría convertido en la persona que ahora reconocemos con ese nombre. El hombre que huyó de Hitler era un brillante filósofo y artista con simpatías radicales de izquierda, un erudito de apenas treinta años que llevaba el nombre de Dr. Wiesengrund-Adorno. En 1949, un ciudadano estadounidense mucho más circunspecto llamado Theodor W. Adorno regresó a Europa. Sin embargo, durante muchos años después, la maleta siempre permaneció llena. Solo gradualmente, después de obtener una cátedra en Frankfurt en 1953, Adorno pudo ver un futuro para sí mismo como un demócrata convencido y un ilustrado crítico en la sociedad de Alemania Occidental. Sin el éxito de Horkheimer en la organización del restablecimiento del antiguo Instituto de Investigación Social en Frankfurt en 1949, lo más probable es que Adorno no

hubiera regresado a Alemania. En 1953, cuando tomó la decisión de quedarse en Alemania, sus conocidos y amigos alemanes más cercanos en California, Thomas Mann y Fritz Lang, reaccionaron con escepticismo y desagrado.

El hecho de que Adorno cambiara su nombre en California en 1942 no fue casual ni trivial. Pero no fue para suprimir su herencia judía, como han insinuado algunos de sus detractores, que Adorno abrevió el nombre de su padre a una W. En ese momento, era mucho más relevante restar importancia a los matices alemanes de Wiesengrund. Según su propio relato, la colaboración de Adorno con Mann en *Doktor Faustus* acercó a Adorno a la tradición alemana más de lo que había estado. Pero el período de California fue también el momento de la salida de Adorno de esa tradición. Llegó a América como un filósofo alemán y un *Privatdozent* de la Universidad de Frankfurt²; dejó Estados Unidos como un teórico social e investigador, capaz no solo de escribir *Filosofía de la nueva música* como una *excursus* a *Dialéctica de la Ilustración*, sino también de hacer una contribución decisiva al estudio pionero de *La personalidad autoritaria*. Adorno no maduró hasta convertirse en un sociólogo filosófico en la buena vieja tradición alemana; en cambio, se convirtió en un teórico que usó el empirismo para liberar a la filosofía tradicional del dogma. Fue precisamente su sensibilidad teórica la que le permitió salir de los estrechos marcos de la rutina científico-social, abriendo nuevas formas de investigación a la experiencia y abriendo nuevos aspectos de la experiencia a la investigación empírica y la conceptualización teórica. Pero, por supuesto, no es así como se suele percibir. Tomemos, por ejemplo, el infame episodio que involucra a Paul F. Lazarsfeld en 1938. Todos conocemos la versión cliché de esta historia, que se lee casi como un titular deportivo: “¡El sistema académico estadounidense golpea al filósofo alemán! ¡Otra victoria para el pragmatismo estadounidense y una derrota humillante para el idealismo!”. Sin embargo, los titulares no cuadran ni con la amplia historia de la investigación social ni con los eventos específicos y las personas involucradas.

Lazarsfeld, por su parte, no se convirtió en un empirista en Estados Unidos. Salió del movimiento obrero inspirado por el austromarxismo, con su mezcla única de objetivos de ilustración, positivismo científico y política progresista. El *radio barómetro* de Lazarsfeld fue algo que inventó mientras

² El *Privatdozent* es una típica institución alemana antigua que hace referencia a un profesor adjunto que no recibe pago.

estaba en Viena; su colaboración con Horkheimer se remonta a los últimos días de la República de Weimar. Es cierto que el Proyecto de Investigación de Radio de Princeton, para el cual Lazarsfeld contrató a Adorno en 1938 como director musical, todavía estaba haciendo uso de estudios bastante primitivos de *gustos y disgustos* para investigar las preferencias musicales de sus oyentes. “Me gusta o no me gusta” es una cuestión de gusto, sin embargo, esta pregunta que suena simple puede abordarse seriamente solo con gran dificultad. Como señaló Adorno, una investigación intelectual y sociológicamente significativa del gusto solo puede tener lugar a través de una indagación sobre la forma en que las constelaciones objetivas de fuerzas sociales llegan a manifestarse en los sujetos. Los empiristas temen tales preguntas como el diablo teme al agua bendita, porque estas preguntas cuestionan al empirismo mismo y lo hacen sobre buenas bases empíricas, al exigirle que defina lo que cree que está midiendo. Adorno, que se atrevió a formular esta pregunta en su primer trabajo como sociólogo empírico, se encontró inicialmente con el rechazo que conlleva violar el tabú más fuerte de una profesión.

En 1968, Lazarsfeld y Adorno escribieron memorias de sus experiencias en el Proyecto de Investigación de Radio de Princeton y de sus primeros encuentros entre ellos. Ambos relatos tienen el encanto de las reflexiones autobiográficas y por eso ambos deben ser abordados con cautela. Las intenciones del escritor se alteran en el proceso de escritura y estas intenciones se transforman nuevamente cuando se leen en diferentes circunstancias sociales. El “Episodio en la historia de la investigación social empírica” de Lazarsfeld destaca una “transferencia del Atlántico” que, para él, significó el camino de Viena a las Ivy Leagues. El texto de Adorno reflexiona sobre las “experiencias científicas de un académico europeo” en Nueva York y California entre 1938 y 1953. Sin embargo, la diferencia entre sus relatos de desplazamiento transatlántico, viaje y llegada es evidente de inmediato. Lazarsfeld quería ser y, de hecho, se convirtió en un científico estadounidense; fue celebrado en todo el mundo como uno de los principales científicos sociales estadounidenses de su generación. Esto Adorno no lo quería, pero incluso en su autocomprensión no siguió siendo un filósofo alemán. Más bien, por paradójico que parezca, fue en los Estados Unidos donde se convirtió en un europeo que, como su viejo amigo Horkheimer, regresó a Frankfurt vía París. Si uno lee *Minima moralia* en busca de rastros de una autoconciencia europea que estaba surgiendo en California, la conclusión es ineludible: *Minima moralia* se lee como una guía turística

invertida, en la que el europeo comienza a comprenderse a sí mismo a través del exilio. Al elegir investigar París como el último bastión de una vieja Europa, Benjamin había buscado una autocomprensión similar y su negativa a interrumpir su trabajo lo llevó a la ruina. Cuando Adorno, en Nueva York, recibió los archivos sobrevivientes de Benjamin, no solo obtuvo un conjunto de notas para un “proyecto de investigación incompleto”. Allí también estaban las ideas de Benjamin, un tipo de conocimiento que un Lazarsfeld habría encontrado totalmente antipático –por no decir poco profesional– si Benjamin, por un conjunto diferente de circunstancias, hubiera logrado hacer la transferencia del Atlántico en persona. Adorno necesitaba regresar a Alemania para completar el circuito, porque solo allí podría llevar a la imprenta el trabajo de Benjamin. Benjamin, que supo aprovechar las tensiones entre formaciones sociales diferenciadas como fuente de intuición y conocimiento intelectual, ya había mostrado el camino: la relación entre Francia y Alemania sirvió como modelo de pensamiento –*Denkmodell*– para ambos hombres.

A lo largo del largo siglo XIX, Francia había encarnado, desde el punto de vista alemán, el potencial utópico de una revolución exitosa que, sin embargo, aún no había llegado a su conclusión emancipadora. En muchos aspectos, la crítica de Alemania antes de 1848 por parte de Marx ya había obtenido su poder de la diferencia social entre el este y el oeste, una línea marcada entonces por el Rin. Pero el siglo XX se convertiría, desde el punto de vista europeo, en el siglo americano. En retrospectiva, parece extraño que el potencial utópico de Estados Unidos como la tierra de posibilidades ilimitadas fuera identificado a menudo por aquellos amigos de Adorno que menos conocían Estados Unidos: Alban Berg, por ejemplo. O podríamos señalar aquí la elección de Benjamin de un título para una colección de aforismos que escribió en parte en previsión de un exilio estadounidense: *Zentralpark –Central Park–*. Cuanto más evidente se volvía que la Revolución de Octubre había fracasado, más claro se hacía, a mediados de la década de 1930, ineludiblemente claro, que la esperanza y las oportunidades para el cambio debían descubrirse en la sociedad más avanzada del mundo contemporáneo. Sin embargo, la sociedad estadounidense se experimentaba como una sociedad cuya revolución ya había terminado: la mente emancipadora pasó de la identificación con el efímero imperio napoleónico a una visión casi ontológica de Estados Unidos como una sociedad burguesa pura. “*La Révolution est fini*” era el lema implícito de una sociedad estadounidense radicalmente burguesa en gran medida antagónica a las

tradiciones europeas. La crítica social-revolucionaria es impensable en una sociedad en la que las fuerzas de la ilustración despliegan su dialéctica en ausencia de un *ancien régime* hostil. Horkheimer y Adorno regresaron de América no como críticos revolucionarios desilusionados, sino como dialécticos de la Ilustración. La esencia de la experiencia estadounidense, de lo que era nuevo para los europeos ilustrados, consistía en lo que Adorno llamó la “experiencia de las formas democráticas sustantivas”. Aquellos alemanes que leyeron *Minima moralia* cuando apareció en 1951 difícilmente pudieron entender esto, porque la democracia era para la mayoría de ellos todavía en gran medida un bien importado traído por el poder ocupante. El sesgo antiestadounidense inherente a muchas de las interpretaciones alemanas de *Minima moralia* a lo largo de los años debe verse en términos de este contexto histórico-social. En una nueva era, en la que la falta de cualquier alternativa a las formas democráticas de organización social es una experiencia global, se presenta una oportunidad para descubrir nuevamente el poder utópico de la crítica social de Adorno.

La crítica social de los teóricos críticos tuvo grandes dificultades para ganar terreno en el sistema académico estadounidense. El emigrado políticamente astuto Horkheimer, quien junto con Friedrich Pollock desarrolló la estrategia para la transferencia atlántica del Instituto de Investigación Social, rehuyó montar una confrontación abierta entre una teoría crítica orientada hacia el cambio social y el sistema académico que sirvió como su anfitrión. Sin embargo, sería paradójico leer en esta reticencia la idea de que la investigación del Instituto no tenía ninguna posibilidad de integrarse en la sociedad estadounidense. Además del hecho de que el representante de avanzada del Instituto, Franz Neumann, ya había obtenido considerable popularidad y reconocimiento en la década de 1930 y, probablemente, si no fuera por su prematura muerte, habría sido una estrella en la academia estadounidense. También se debe recordar que Marcuse y Löwenthal claramente tuvieron más facilidad para sobrevivir en la América académica que en la Alemania posfascista. Thomas Wheatland ha demostrado, además, en una disertación minuciosamente documentada, “Aislamiento, asimilación y oposición: una historia de la recepción del círculo de Horkheimer en los Estados Unidos, 1934-1979”, que estos juicios pueden hacerse en términos de corrientes intelectuales más amplias (Wheatland, 2002). Su estudio muestra que la transferencia del Instituto a la Universidad de Columbia refuta el cliché; el efecto general de la transferencia fue dar a lo que había sido la escuela de sociología de Nueva

York una escuela puramente teórica, un giro fuertemente empírico que permitió que sus ideas desplazaran los paradigmas de la tradición sociológica mejor establecida de Chicago. Uno sospecha que Horkheimer, percibiendo la forma histórica de la academia estadounidense, buscó a Lazarsfeld precisamente por estas razones. Lazarsfeld tenía vínculos con el Instituto desde los años de Weimar, pero, habiendo emigrado varios años antes que Horkheimer, también tenía una gran experiencia en investigación empírica para compartir. En agradecimiento por la ayuda de Horkheimer, Lazarsfeld hizo posible que Horkheimer pudiese llevar a Adorno a Estados Unidos en 1938.

Sin embargo, las verdaderas diferencias entre los dos investigadores de la radio derivaban de sus concepciones divergentes de lo que estaban haciendo en Estados Unidos: Adorno era el *émigré*, Lazarsfeld el inmigrante. Las diferentes estructuras de expectativa implícitas en estos términos se encuentran en los recuerdos de ambos hombres desde 1968. Mi interés es hacer explícitas estas estructuras latentes, así como mostrar, de manera más general, que la transferencia atlántica solo tiene éxito si implica un proceso recíproco, mediante el cual no solo las ideas sino también las experiencias cruzan la línea divisoria. Esta transferencia experiencial también debe implicar un intercambio que trascienda los límites del hábito *académico*, al menos en su definición estricta.

El 27 de mayo de 1945, luego de la derrota del ejército de Hitler, Adorno presentó una conferencia en el "Jewish Club" de Los Ángeles titulada "Cuestiones para la emigración intelectual". En ese momento, regresar a Alemania no era una perspectiva inmediata para nadie y relativamente pocos anticiparon el orden político mundial severamente bipolar que se avecinaba. Por estas razones, la pregunta natural que se presentaba era cómo contribuiría la emigración al nuevo siglo americano. Adorno aborda estos temas desde el principio distinguiendo entre inmigración y emigración. El modelo de Lazarsfeld de una carrera de investigación en los Estados Unidos, una carrera que fácilmente podría servir al esfuerzo de guerra, se mantuvo cómodamente dentro de la tradición de inmigración secular que había permitido que millones de alemanes se convirtieran en estadounidenses desde el siglo XIX. Encaja en el concepto de inmigración de Adorno, nacido también de la experiencia de vida directa. La mayoría de los teóricos del círculo de Horkheimer también se habían convertido en ciudadanos estadounidenses a principios de la década de 1940 y varios de ellos, como Marcuse, habían trabajado para la Oficina de Servicios Estratégicos,

produciendo evaluaciones sociocientíficas de las naciones en la guerra mundial. Adorno, aunque había tenido el privilegio de trabajar con Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* y, por lo tanto, de obtener fondos que el Instituto había logrado transferir a Estados Unidos, no se opuso en modo alguno a los esfuerzos de los demás. De hecho, en los años siguientes sus análisis de los agitadores fascistas y la *personalidad autoritaria* fueron correlatos naturales de la intención de integrarse en el sistema de ciencias sociales estadounidense. Sin embargo, Adorno también se aferró al contenido experiencial inherente al *émigré*, una categoría que connota una conciencia constante de la violencia, una conciencia que inhibe la capacidad de identificarse por completo con la tierra de refugio. La compulsión interna de integrarse en una nueva sociedad, una compulsión que refleja las reglas de la sociedad burguesa en general, también se hace eco de la experiencia central en la sociedad judía europea, la presión para asimilarse. Una sociedad inmigrante impone al inmigrante una elección: negar o reinventar su historia de vida y, con ella, la historia misma. Bajo esta presión, Adorno desarrolló, a partir de 1945, una tercera posibilidad: un programa intelectual, como él lo expresó, de “transferir lo que no es transferible”.

La memoria de la tradición no puede reconciliarse de manera concluyente con la promesa de liberación; incluso cuando los dos principios pueden ser aliados, su vínculo es inestable y constantemente corre el riesgo de caer en la demonización o la idealización. Sin embargo, esta fue la tarea que Adorno se impuso en 1945. En el antiamericanismo, una percepción social distorsionada produce e internaliza la imagen de una América totalmente inculta; en el anti-intelectualismo se produce una noción hipertrófica de cultura que excluye el análisis social. Hoy estas oposiciones apariencia mutuamente excluyentes se han vuelto inseparables. El concepto de cultura inflado ya ha ganado bajo el título de *estudios culturales*, dignidad científica para sí mismo, ya sea como alta cultura glorificada o como especificidad etno-religiosa. Es desde esta perspectiva que el programa de transferencia de lo intransferible de Adorno vuelve a ser contemporáneo para nosotros. La crítica de Adorno a la ingenua idea empirista de Lazarsfeld de medir la cultura, una crítica que apareció, de forma apenas velada, en la conferencia de 1945, no se dirige contra un estilo estadounidense empírico de ciencia, sino contra una aceptación acrítica de la industria cultural en desarrollo.

También aquí hay que añadir una palabra aclaratoria: la industria cultural no es una peculiaridad americana; más bien, Estados Unidos, en los últimos cien años, simplemente ha estado a la vanguardia en la tendencia global

hacia la comercialización de la producción intelectual. Dentro de esta tendencia, la cuantificación de la cultura de Lazarsfeld es, por supuesto, totalmente apropiada: simplemente refleja el impulso de la industria cultural de cuantificarse a sí misma para facilitar su propia aceptación en el mercado. América está ahora, como en 1945, como dijo Adorno, en “la posición más avanzada para observar” el desarrollo de la sociedad. Fue a partir de la tensión entre los desarrollos sociales avanzados y los desarrollos culturales de una Europa continental rezagada que comenzó a surgir la capacidad de Adorno para la crítica cultural no conservadora. Sin embargo, el anti-intelectualismo ha tratado repetidamente de categorizar a Adorno como un crítico cultural conservador, un papel que nunca buscó. El reconocimiento de Adorno de cómo la cultura de Weimar se había socavado a sí misma, un reconocimiento que iba de la mano con el de las políticas culturales bárbaras de los soviéticos en la década de 1930, estaba demasiado arraigado en él, tanto como memoria directa como parte de su constitución como ciudadano europeo intelectual, para permitir tal malentendido consigo mismo. Con el pacto Hitler-Stalin, la cultura europea había perdido su sentido de patria; aquellos que finalmente tuvieron la suerte de escapar de la destrucción fueron, por supuesto, desproporcionadamente los que llegaron a Estados Unidos. En este sentido, es importante recordar que la emigración intelectual no se componía únicamente de judíos, aunque el público de Adorno en el Jewish Club estaba casi seguro compuesto en gran parte por judíos de países de habla alemana.

El texto que utilizó Adorno para volver a presentarse al público de Alemania Occidental se tituló “Crítica cultural y sociedad”; se suponía que este, y no *Prismas*, era el título del libro para el cual este ensayo de 1949 sirve como introducción. Es en este, la incursión inicial de Adorno en la cultura alemana de la posguerra, donde encontramos lo que quizás sea su dicho más malinterpretado: “Escribir poesía después de Auschwitz es bárbaro”. Pero ¿con qué frecuencia escuchamos la oración completa?

La crítica de la cultura se encuentra frente a la última etapa de la dialéctica de la cultura y la barbarie: escribir poesía después de Auschwitz es bárbaro y ese hecho, esa situación, devora incluso la perspicacia y la inteligencia que hablan de por qué la poesía se ha vuelto imposible (Adorno, 1981, p. 34)³.

³ Traducción modificada. Para el alemán, véase „Kulturkritik und Gesellschaft“ (Adorno, 1977, pp. 11-30).

Esta frase resume el intento de Adorno de no sacrificar la experiencia europea a una amnesia globalizada. El recuerdo de la aparición de la barbarie en medio de la cultura hace que su obra sea contemporánea: mientras que la memoria cultural gana su derecho a existir solo en la medida en que es crítica, la glorificación de la cultura misma trae consigo tendencias bárbaras. Por eso, no es del todo exacto caracterizar a Adorno como un neomarxista; si fuera así, no solo sería aburrido sino que también habría sido olvidado con razón. Lazarsfeld en sus memorias trató de retratar a Adorno como un neomarxista, pero el interés de Lazarsfeld radicaba en trascender el problema formulado por Adorno: comprender cómo los sujetos humanos median conscientemente procesos sociales objetivos. Todos los estudios que emprendió el propio Adorno –sobre los efectos de los agitadores fascistas en Estados Unidos, sobre las técnicas de los horóscopos en *Los Angeles Times* (Adorno, 1994), sobre “Cómo mirar la televisión” en 1953, momento en el que ver la televisión era universal en California, la tierra de las tecnologías de la comunicación de vanguardia durante unos cinco años (Adorno, 1954)⁴–, dan una especie de testimonio de un problema aún no resuelto en las ciencias sociales.

Si uno participa de la creencia, muy extendida incluso hoy en día en la comunidad científica, de que la cultura y el sujeto pueden identificarse sin problemas entre sí, entonces la experiencia estadounidense de Adorno puede volverse irrelevante. Pero si uno ve esta identificación de la cultura con el individuo como un marcador residual de la experiencia de una sociedad inmigrante moderna, el tipo de sociedad en que se han convertido desde entonces las sociedades de la “vieja Europa”, también reconoce el problema de que la vida y el pensamiento de Adorno plantean un aspecto de la experiencia que una ciencia acrítica ha perdido la capacidad de articular y analizar. En 1968 Adorno legó a sus estudiantes alemanes y lectores estadounidenses “una especie de restitución de la experiencia frente a su tratamiento empírico” en forma de programa teórico. Incluso al recordar a Adorno debemos ser conscientes de lo fácil que es disminuir la experiencia encadenando adjetivos y confundiéndolos con un análisis real. Alemán, burgués, judío, medio judío: cada clasificación se queda corta para el individuo concreto, y ciudadano estadounidense, que, debido a una mezcla de presiones externas y libre albedrío, se rebautizó a sí mismo como Theodor

⁴ El ensayo apareció por primera vez en alemán en *Rundfunk und Fernsehen* 4 (1953), luego fue reproducido como “Fernsehen als Ideologic” (Adorno, 1977a, pp. 518-532); la versión en inglés se reimprimió como “Television as Ideology” (Adorno, 1998, 59-70).

W. Adorno en California en 1942. Deseaba mantener vivo el recuerdo de las condiciones que le habían dado su fisonomía intelectual, pero no podía ni quería ser idéntico a lo que había sido.

Para cerrar, deseo referirme a un comentario hecho por Adorno en “Scientific Experiences of a European Scholar” de 1968, que hasta donde yo sé ha pasado desapercibido, pero que habla tanto de las dimensiones formativas como históricas de la experiencia americana de Adorno, así como de su intento de elevar esa experiencia al nivel de teoría crítica (Adorno, 1969, pp. 701-738)⁵. Como tal, es una observación que apuntaba —y sigue apuntando— al futuro de la teoría crítica. Al observar que es característico de la sociedad moderna exigir que el individuo se ajuste cada vez más a las normas de la sociedad y, por lo tanto, se identifique con sus demandas, Adorno comenta que este hecho social parecería requerir una revisión dramática del concepto fundacional de identidad. Razona que, sin tal revisión, la aceptación de la identidad equivale a la celebración acrítica de una ideología retrógrada que tiene el potencial de desplazar la praxis humana. Precisamente en la medida en que la sociedad moderna, que Adorno ciertamente interpretó a través de la ideología polivalente del “*melting pot*”, esperaba acabar con el Viejo Mundo, también mantuvo vivo un concepto central de todas las utopías: la esperanza, como dijo Adorno en *Minima moralia* (1974), “de poder ser diferente sin miedo” (p. 114). La experiencia americana de Adorno hizo posible, para alguien que había tomado conciencia de sí mismo en América, volver a Alemania como un intelectual europeo y, de hecho, a una Europa que aún ni siquiera existía. Solo a través de la mediación de Estados Unidos podría Adorno convertirse en el tipo de institución, y la corriente de pensamiento, que reúne a intelectuales de ambos lados del Atlántico para pensar sobre los desplazamientos y tensiones de la sociedad moderna.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1954). How to Look at Television. *Quarterly of Film Radio and Television*, 8, 214-235.
- Adorno, Th. W. (1969). *Stichworte, appendix to Eingriffe*. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1974). *Minima moralia: Reflections from Damaged Life*. Verso.

⁵ Para una versión en inglés, “Scientific Experiments of a European Scholar in America” (Adorno, 1998, pp. 215-242).

Adorno, Th. W. (1977). *Prismen, vol. 10.1 de Gesammelte Werke*. Suhrkamp.

Adorno, Th. W. (1977a). *Fernsehen als Ideologic. Eingriffe, vol. 10.2 de Gesammelte Werke*. Suhrkamp.

Adorno, Th. W. (1981). *Prisms*. MIT Press.

Adorno, Th. W. (1994). *The Stars Down to Earth, and Other Essays on the Irrational in Culture*. Routledge.

Adorno, Th. W. (1998). *Critical Models: Interventions and Catchwords*. Columbia University Press.

Wheatland, T. (2002). *Isolation, Assimilation, and Opposition: A Reception History of the Horkheimer Circle in the United States, 1934-1979* [Tesis doctoral]. Boston College.

Herbert Marcuse y la teoría social contemporánea: más allá de la sociedad de consumo

Philip Walsh¹

La sociedad ha invadido incluso las raíces más profundas de la existencia individual, incluso el inconsciente del hombre. Nosotros debemos llegar a las raíces de la sociedad en los individuos mismos, los individuos que, debido a la manipulación social, reproducen constantemente el continuum de la represión.

—Herbert Marcuse, *La liberación de la sociedad opulenta*.

1. Introducción

La visión de Herbert Marcuse sobre la liberación de la *sociedad opulenta* constituye una de las intervenciones más significativas en la vida pública de cualquier filósofo en la última mitad del siglo XX. Sin embargo, sus principales obras son poco leídas hoy en día en los departamentos de filosofía en Norteamérica, donde, si la teoría crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt está en el menú, generalmente se representa por el trabajo de Theodor W. Adorno. Por otra parte, dentro de la sociología norteamericana y, en menor medida, europea, Marcuse aún se reconoce generalmente como una influencia importante, aunque el alcance y la naturaleza de su legado se mantienen poco claros. Este texto examina la

¹ Este texto se publicó con el título "Herbert Marcuse and contemporary social theory: Beyond the consumer society" en: Dahms, F. (Ed.). *No Social Science without Critical Theory (Current Perspectives in Social Theory, 25)*. Emerald Group Publishing Limited, 2008, pp. 235-260 (N. de los T.)

relevancia y aplicabilidad de algunas de las teorías de Marcuse a los recientes desarrollos dentro de la sociología y especialmente a la creciente e influyente literatura crítica de la sociología del consumo, en la cual claramente operan las ideas que se originan en la teoría crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, pero rara vez se reconocen². El alcance del texto se limita a tres de las afirmaciones teóricas más influyentes de Marcuse: (1) un *principio de actuación* subyacente se ha convertido en un factor primario determinante en la configuración de los sistemas económicos, sociales y culturales de las sociedades industriales avanzadas; (2) la resistencia a las tendencias generales de desarrollo de estas sociedades está siendo contenida y debilitada a través de un proceso de *desublimación represiva*; y (3) la actividad humana del juego, entendida como un campo de actividad humana libre —es decir, no enajenada—, está amenazada por el predominio de la racionalidad instrumental. Estas afirmaciones se evalúan en términos de su aplicabilidad al problema de la autoexperiencia y la amenaza a la individualidad, que es una característica fundamental del capitalismo de consumo contemporáneo.

2. Opulencia y emancipación

Tres objeciones iniciales colorean las percepciones contemporáneas de Marcuse. La primera objeción discrepa de la premisa básica de la sociedad opulenta, una expresión originalmente acuñada por John Kenneth Galbraith en 1958 para referirse al hecho de que la abundancia ha reemplazado a la pobreza como el problema central de las sociedades postindustriales avanzadas, y que es asumida por Marcuse en sus trabajos de finales de los

² Hay una serie de razones para esta falta de compromiso directo con las teorías de la Escuela de Frankfurt dentro de la sociología crítica de la literatura de consumo. En primer lugar, las obras de Horkheimer, Adorno, Marcuse y, en menor medida, Erich Fromm, se dirigen a tendencias históricas a gran escala y a largo plazo más que a análisis micro o de *rango medio*. Esta escala teórica hace que sea difícil aplicar sus ideas directamente al trabajo empírico significativo o a construcciones de tipo ideal. En segundo lugar, las alternativas que ofrecen, de una forma u otra, están cercadas con advertencias para evitar la cooptación y el compromiso y, por lo tanto, son altamente inaccesibles. En tercer lugar, cualquier camino teórico de *regreso* a la teoría de la Escuela de Frankfurt parecería requerir una negociación inicial con el trabajo de Jürgen Habermas, cuyo propio compromiso con los problemas de la *sociedad de consumo*, que él lanza al lenguaje del *sistema* y el *mundo de la vida*, presenta una necesidad de reconstrucción por derecho propio. En cuarto lugar, al menos en la obra de Adorno y Marcuse, que estaban más preocupados por el tema, la crítica de la sociedad de consumo está ligada a una crítica importante de la tradición filosófica dentro de la cual se concebían a sí mismos como trabajadores; esto alejó sus enfoques preocupacionales del terreno más cómodamente ocupado por los sociólogos.

años 1950 y 1960. Esta objeción toma aproximadamente la siguiente forma: el tipo de *sociedad opulenta*, que Marcuse imaginó que se generalizaría a principios de la década de 1960 por todo el mundo a medida que avanzaba la industrialización, no ha ocurrido y puede estar en proceso de reversión, incluso en las sociedades postindustriales avanzadas. Según Immanuel Wallerstein (2003, 2004), Glenn Firebaugh y otros influenciados por las teorías del ciclo de Kondratieff, la prosperidad económica generalizada en las naciones industrializadas avanzadas alcanzó su punto máximo durante el largo auge de la posguerra. Además, los niveles de ingreso en estas sociedades se están polarizando con la proporción del ingreso nacional cada vez más concentrada en los estratos más altos y en niveles decrecientes de prosperidad entre las clases bajas y medias³. Por lo tanto, las visiones de la Nueva Izquierda, que se formaron en un ambiente que vio la introducción de programas contra la pobreza, legislación de negociación colectiva, protección de la seguridad social y otros logros políticos de la Gran Sociedad, al menos en América del Norte y Europa Occidental, son irrelevantes en un mundo que, en los últimos 30 años, ha visto estancados los aumentos de los salarios reales, beneficios sociales recortados e industrias públicas transferidas en masa al sector privado. Además, el modelo de globalización que se ha seguido en la última década ha dañado tanto las pretensiones de política nacional de los Estados nación individuales, mientras que se afianza el industrialismo bajo condiciones que se asemejan a las de la Europa del siglo XIX en muchas partes del mundo en desarrollo, como para hacer que la idea de la emancipación de una *sociedad opulenta* sea pintoresca en el mejor de los casos. Desde este punto de vista, es mejor olvidar las opiniones históricamente miopes y elitistas de Marcuse y la emancipación de la opulencia debe esperar a la emancipación de la miseria.

Sin embargo, dicha posición no tiene en cuenta el posicionamiento histórico de la visión de Marcuse o las condiciones reales que predominan en el primer mundo. Si bien la legislación antiprogresista que conduce a recortes de la provisión pública ha amplificado más recientemente la inseguridad económica para una proporción significativa de la población y la desigualdad relativa ha aumentado de manera alarmante, especialmente en la última década, los niveles absolutos de ingresos han aumentado varias

³ La posición de Wallerstein es, por supuesto, polémica y posiblemente demasiado simplificada. Glenn Firebaugh, por ejemplo, está de acuerdo en que esa desigualdad está aumentando dentro de las naciones del mundo (sobre)desarrollado, pero argumenta que está disminuyendo a nivel mundial (Firebaugh, 2003, pp. 15-23).

veces durante los últimos 50 años en las sociedades postindustriales avanzadas. Desde la perspectiva del siglo XIX, o incluso desde la primera mitad del siglo XX, la escasez material *per se* ha sido vencida para todos, excepto quizá para el 10% inferior de la población en las sociedades postindustriales avanzadas⁴. En muchas áreas del mundo postcolonial en desarrollo, el panorama es más complejo, pero las nuevas clases medias en Asia Oriental, América del Sur y especialmente la India han experimentado algo así como una generalización de la riqueza, incluso si esto pareciera haber ocurrido en conjugación con una nueva fase de *acumulación originaria*⁵. Pero esto no es necesariamente contradictorio con las propias predicciones de Marcuse⁶.

Pero si la opulencia, o al menos un estado de postescasez, se ha logrado en los Estados nación del primer mundo y al menos parece posible en el mundo en desarrollo, con ella llegarían muchas de las patologías graves que requieren atención crítica que y Marcuse previó con precisión. La expresión reciente más obvia de esta realización es la repentina explosión de la investigación, especialmente dentro de psicólogos y economistas, aunque sorprendentemente dentro de pocos sociólogos, sobre el llamado *problema de la felicidad*: el reconocimiento de que el aumento de la riqueza y el ingreso no se correlaciona, o al menos no directamente, con niveles más altos *felicidad* o

⁴ Esto no quiere decir que no persistan otras formas de escasez basadas en necesidades reales. En este sentido, Estados Unidos ha pasado de ser la *sociedad opulenta* arquetípica a ser una especie de una anomalía entre los Estados nación del primer mundo en términos del porcentaje de recursos nacionales que se dedican para eliminar las limitaciones de la escasez basada en las necesidades. El contraste más evidente, a saber, la falta de provisión estatal para la atención médica, es el extremo agudo de un conjunto de estos que tienen efectos directos sobre la estructuración de las opciones de vida entre los estadounidenses de clase media y trabajadora. No obstante, en Europa junto con Australia, Canadá, Japón y una camarilla en expansión de Estados nación en América del Sur y Asia, el problema de la escasez basada en las necesidades se ha resuelto esencialmente.

⁵ El carácter *bifurcado* del crecimiento económico en el mundo en desarrollo —o en antiguas áreas de la *periferia* y la *semiperiferia*— se ha explorado ampliamente dentro de la literatura de la teoría de sistemas mundiales (Wallerstein, 2004).

⁶ Marcuse es el único miembro de la primera generación de la Escuela de Frankfurt que realmente aborda las perspectivas de la industrialización en el mundo en desarrollo. Sus comentarios en *El hombre unidimensional* sobre Medio Oriente y la India son suficientemente breves y se limitan por los supuestos de la Guerra Fría. Sin embargo, su afirmación de que “las áreas atrasadas son propensas a sucumbir ya sea a una de las formas de neocolonialismo o a un sistema más o menos terrorista de *acumulación originaria*” (Marcuse, 1964, p. 47), dada una interpretación amplia de los significados de neocolonialismo y *acumulación originaria*, no se ha demostrado que sea falsa.

bienestar y, de hecho, en muchos aspectos son antiéticos para ella. El hecho de que tales cuestiones —abordadas por primera vez por los teóricos de la Escuela de Frankfurt hace al menos 50 años— estén siendo planteadas públicamente por fin es quizá alentador, pero la manera en la cual se están dando y respondiendo en su mayor parte, como argumento a continuación, es muy problemática.

Una segunda objeción se refiere a la visión de Marcuse de la emancipación en sí. Como lo expresa Zygmunt Bauman, pocas personas que viven en naciones industrializadas avanzadas y que entendieron el llamado de Marcuse sobre la liberación:

deseaban ser liberadas [y] aún menos estaban dispuestas a actuar según ese deseo. [Por lo tanto,] el despertar del pueblo a la tarea incumplida de la liberación no está en las cartas. El dilema de Marcuse ha perdido vigencia, ya que al *individuo* ya se le ha garantizado toda la libertad que podría haber soñado y toda la libertad que razonablemente podría anhelar (Baumann, 2000, pp. 16, 22).

Bauman continúa argumentando que la visión de Marcuse es puramente utópica y fatalmente aprovechada para una visión de una emancipación masificada del engaño de masas heredado de Marx, en el que el cambio debe ser revolucionario y universal o no es ningún cambio en absoluto.

Pero esta crítica tampoco cuadra con la perspectiva real de Marcuse. En primer lugar, eso sugiere una concepción engañosamente estrecha e individualista de la emancipación que se parece poco a la visión de Marcuse sobre el sujeto. La comprensión de Marcuse sobre la libertad se sostiene directamente dentro de una tradición hegeliano-marxista que explícitamente rechaza la equiparación de la emancipación con el individualismo y la sitúa en cambio en el contexto de las instituciones y los ideales comunitarios. En segundo lugar, Marcuse era intensamente consciente de las dificultades y contradicciones de la traducción la visión teórica en una política viable. En la medida en que se hizo posible construir un movimiento social alrededor de esa visión en el contexto de finales de la década de 1960, él se aprovechó de ella, pero permaneció palpablemente consciente de su fragilidad y limitaciones. Para Marcuse y los líderes más sofisticados de la Nueva Izquierda, de hecho, la idea de la emancipación como un *despertar de masas* se vio con determinada ambivalencia.

Una tercera objeción, que se ha presentado contra el enfoque de la Escuela de Frankfurt en general, es que la crítica de Marcuse sobre la ideología

moderna es *totalizadora*, al punto de que tanto su propio punto de vista como la fuente de concepciones alternativas genuinas de la modernidad se borran⁷. Esta objeción generalmente se despliega contra la noción de *unidimensionalidad* de Marcuse, la cual, como la concepción de la *jaula de hierro* de Max Weber, representa a una sociedad esclerótica que se ha vuelto incapaz de examinar sus propios fundamentos normativos o contradicciones estructurales y, por consiguiente, incapaz de corregir las tendencias de desarrollo resultantes. Si bien esta crítica tiene alguna fuerza en relación con la perspectiva sobre la modernidad de Adorno y Horkheimer y sus futuros, Marcuse señala explícitamente el estado tentativo y provisional de sus investigaciones. La metáfora *unidimensional* junto con otros conceptos generalizados de Marcuse, no pretenden designar *leyes de hierro* o incluso *fuerzas sociales* que apuntan a un futuro inevitable. Más bien, ellas se refieren a tendencias y posibilidades que pueden afectar a ciertos sectores clave de la población de las sociedades industriales avanzadas.

Entonces, contrariamente a estas objeciones, la comprensión de Marcuse de los problemas particulares de la *sociedad opulenta* merece ser reexaminada, tanto por la solidez de su fundamentación teórica como por su aplicabilidad a la investigación social actual. Dentro de la sociología contemporánea, los enfoques críticos recientes del consumo excesivo y el consumismo como una ideología apuntan a algunos aspectos inmediatos de continuidad con la perspectiva de Marcuse. Consideremos el cambio general dentro de la teoría sociológica reciente que se aleja de descripciones de tipo ideal de la sociedad que enfatiza características del mundo social asociado con la productividad, tales como la sociedad *industrial*, *postindustrial* o *capitalista tardía*, y enfatiza en cambio el consumo y el consumismo, los cuales presuponen como fenómeno de *masa* la prevalencia de la opulencia. El cambio implica nuevos énfasis sobre el consumo como punto dominante de la transformación social y sobre el consumismo como un modo de experiencia subjetiva generalizada. Se complementan con tendencias en la sociología empírica que privilegian el estudio de las prácticas sociales asociadas con el consumo. Han surgido varios estudios que lidian directamente con la relación entre la saturación comercial de la cultura y la naturaleza de la autoexperiencia, así como el bienestar psicológico y la mercantilización de la vida interior (Schor, 1999, 2004; Hamilton, 2001; Hochschild, 2003). Un *ethos* anticonsumista, que

⁷ Pippin (1997, pp. 187-189) ha expuesto la carga básica de la visión *totalizadora* de la Escuela de Frankfurt.

podría decirse que constituye un movimiento social distinto, ha cuajado incluso con esta literatura, movilizándolo argumentos públicos convincentes que conectan el hiperconsumismo con varias patologías, incluyendo la globalización dirigida por las corporaciones, el empobrecimiento de la individualidad y el atrofiamiento del pensamiento crítico⁸.

Tales temas sugieren fuertes continuidades con la teoría crítica de Marcuse y, en la medida en que esta continuidad permanezca sin teorizar, la sociología en esta área carecerá de una perspectiva sociohistórica y meta-histórica importante sobre su problemática central. En particular, la exploración del fenómeno del consumismo en relación con el *sujeto*, es decir, el análisis de los efectos de la cultura del consumo que impregna las sociedades opulentas en las categorías básicas de la experiencia, no se desarrollan más allá en ninguna parte que entre los teóricos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt⁹. Entre estos, sigue siendo central la concepción de Marcuse de la relación entre el yo y las prácticas de consumo. Ayudó tanto a definir el problema como a dar la forma en que la sociología contemporánea abordó el asunto. Por lo tanto, la recuperación de los elementos clave de su argumento arroja luz tanto sobre la manera en cómo la sociología crítica aborda el problema como a la validez y relevancia del enfoque de Marcuse.

3. Repensar el principio de actuación

Bernstein ha argumentado que la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt constituye un programa de investigación coherente y unificado en tanto que

⁸ Quizás el vehículo más prominente, aunque posiblemente menos auténtico para esta ética, es la revista *Adbusters*. Pero las obras ampliamente leídas de Naomi Klein (2002), George Monbiot (2003) y otros que conectan los problemas del consumo con el movimiento antiglobalización atestiguan la profundidad y amplitud del interés y la preocupación.

⁹ El reconocimiento de la tendencia de la cultura del consumo a erosionar las condiciones para el bienestar humano no es una preocupación exclusiva de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Las protocriticas de los efectos del hiperconsumo en la identidad aparece de varias formas en el periodo de posguerra —en la idea de *sociedad de masas* expuesta por figuras conservadoras, tales como David Riesman y Daniel Bell en las décadas de 1959 y 1960, y en varias construcciones influenciadas por Heidegger y, notablemente, entre los *hijos de Heidegger*, en la crítica de Hannah Arendt a la sociedad de consumo en *La condición humana*. También se podría ir más atrás y citar el relato de Simmel de la dominación de la cultura subjetiva por la objetiva en *La filosofía del dinero*, el análisis de Thorstein Veblen de la clase ociosa y la noción de Marx del fetichismo de la mercancía. Lo que es distintivo de la perspectiva de Marcuse es el vocabulario con el cual aborda estos elementos y con el que, sostengo, reafirma su relevancia para la sociología crítica reciente.

mantiene un enfoque sobre dos características generalizadas de la sociedad tardo capitalista: *dominación* y *nihilismo* (Bernstein, 1995, pp. 21-27). Estos dos campos de enfoque permiten la identificación de una serie de problemas que se han vuelto familiares dentro de la teoría social crítica contemporánea. Sin embargo, los dos focos, aunque articulados entre sí, generan prioridades bastante diferentes. Bernstein argumenta, de manera persuasiva, que el problema del nihilismo moderno surge de una preocupación por el significado y la verdad, mientras que el problema de la dominación surge de una preocupación por la justicia y la ética. Es posible, sin embargo, desarrollar aún más el argumento e identificar una serie de problemas que se extienden desde estos dos focos y que definen campos bastante distintos dentro de la teoría social contemporánea. Estos campos de problemas se pueden indicar de la siguiente manera:



Bernstein despliega este análisis en el contexto de una defensa de la perspectiva de Adorno contra la *revisión* de Habermas del proyecto de la teoría crítica. Sin embargo, las contribuciones de Marcuse al establecimiento del campo problemático no juegan ningún papel en el argumento, reproduciendo una creencia implícita, pero, uno sospecha, ampliamente sostenida de que la contribución de Marcuse es al menos secundaria y tal vez puede ser simplemente absorbida por la de Adorno. El contenido, e incluso los límites, de dicho debate están más allá del alcance de este texto, pero aquí se asume que la perspectiva de Marcuse merece un nuevo examen por derecho propio y, no menos importante, debido a su contribución a este campo de problemas. De hecho, uno de los conceptos centrales de Marcuse, a saber, el dominio del principio de actuación, introducido por primera en *Eros y civilización* y desarrollado en *El hombre unidimensional*, puede interpretarse de dos formas que reflejan la división dentro de este campo

problemático y permite comprender las tensiones y prioridades en los recientes enfoques críticos del consumo y el consumismo.

En *Eros y civilización* Marcuse desarrolla un análisis del principio de actuación, junto con una explicación de las posibilidades disponibles para la civilización *industrial tardía*, a través de una reelaboración crítica de los conceptos extraídos principalmente de los escritos *sociológicos* posteriores de Freud. El marco que emerge de la obra sobrevive, con algunas variaciones importantes, en el proyecto crítico desarrollado en *El hombre unidimensional*. Lo más importante es que Marcuse remodela las nociones gemelas de Freud de la represión y el conflicto entre los principios del placer y la realidad en virtud de abordar las mismas preocupaciones económicas y sociales que han sido el núcleo del marxismo clásico¹⁰. Esta remodelación de los conceptos psicoanalíticos, que en el pensamiento de Freud terminaron cayendo en su característico pesimismo conservador, en vehículos concretos para repensar y desafiar el nihilismo y la dominación social desde una perspectiva marxista es uno de los logros más distintivos de Marcuse. Sin embargo, la reconstrucción de su argumento revela una ambigüedad en el significado del principio de actuación que apunta hacia la separación en el campo problemático de la teoría crítica citada anteriormente.

La noción original freudiana de represión se refiere a la estructura psíquica inconsciente de las restricciones en las pulsiones básicas, cuya restricción es una condición para el surgimiento y mantenimiento de la *civilización*¹¹. El mecanismo de desarrollo de estas restricciones dentro del individuo es un resultado del conflicto entre los principios del placer y la realidad. El principio del placer se refiere al impulso de gratificación y la aversión al dolor, que dirige la interacción de las pulsiones y, por lo tanto, da forma a la estructura básica del deseo. El principio de la realidad se refiere a los límites inherentes que se colocan a la gratificación por el marco social de la ley y las normas morales, que confrontan el deseo como como las *condiciones universales* externas prevaletes. Estas condiciones universales son, para Freud, económicas en última instancia; es decir, se dictan por un

¹⁰ Según Rolf Wiggershaus, fue la fusión de Marcuse de los vocabularios del marxismo y el psicoanálisis lo que aclaró para Habermas, por primera vez, el elemento utópico dentro de la teoría crítica (Wiggershaus, 1986, pp. 544-545).

¹¹ Lo que Freud quiere decir con civilización es sin duda vago, pero en este contexto implica una sociedad en la que los miembros restringen sus propios deseos potencialmente infinitos y sus impulsos agresivos lo suficiente como para que la sociedad sea capaz de reproducirse a sí misma.

hecho de escasez, o el principio de *ananké*. La acción del mundo en el dominio del deseo, que toma la forma de una lucha entre los principios del placer y la realidad, produce la represión como una estructura psíquica distintiva, un *proceso secundario* que actúa para controlar las operaciones del proceso primario¹². La afinidad del modelo de Freud con el modelo de sociedad de base-superestructura de Marx – no reconocido por el propio Freud – se hace evidente si consideramos que el principio de *ananké* estructura lo que Marx designó como la *base* económica de la sociedad y la *superestructura* normativa y jurídica que surge de esta como medio principal por el cual se produce la represión en el individuo.

A este modelo *socializado* tanto del significado como del mecanismo de represión, Marcuse le agrega dos elementos. El primero es el concepto de represión excedente, que se refiere a aquellas restricciones que se han desarrollado más allá del hecho de la escasez y el marco de la ley y las normas morales necesarias para la vida social y han alcanzado un grado de poder causal independiente. La independencia se deriva del hecho de que aquellas restricciones ahora superan las restricciones *necesarias* centrales, debido a una disminución de la cantidad de la *represión necesaria* requerida por una sociedad de abundancia, el debilitamiento del poder del *ananké*. En segundo lugar, esta esfera independiente se institucionaliza en una forma que se dirige no a la explotación económica, sino hacia la dominación social. Por lo tanto, la sociedad industrial avanzada no solo se ha liberado de la primacía causal de la *base* sobre la *superestructura*, sino que también se ha atrincherado dentro de un nuevo sistema de restricciones que Marcuse denomina el *principio de actuación*. Sin embargo, más allá de la condición *superestructural* de ellas, el contenido real y el mecanismo del principio de actuación no son especificados completamente por Marcuse y el término permite las dos interpretaciones diferentes mencionadas anteriormente.

En primer lugar, se puede interpretar el principio de actuación como una reelaboración del tema de la reificación, como este se interpretó por dos de las influencias más formativas de Marcuse: Georg Lukács y Martin

¹² El análisis de Freud de la represión como una serie de procesos aparece en sus escritos de *periodo medio*, más claramente en “Psicología de los procesos oníricos” (Freud, 1938, pp. 533-542). La idea es desarrollada en una configuración más *sociohistórica* en sus escritos posteriores, especialmente en *El malestar en la cultura*.

Heidegger¹³. En este sentido, el principio de actuación se refiere a estas características de las sociedades industriales avanzadas, específicamente con énfasis en la tecnología, que produce una autocomprensión humana producida reflexivamente hacia la producción de cosas *qua* cosas. La reificación se basa en la cultura de la utilidad que impregna la sociedad contemporánea, y a través de la cual: “la sociedad emerge como un sistema duradero y en expansión de desempeños *útiles*; la jerarquía de funciones y relaciones asume la forma de razón objetiva: la ley y el orden son idénticos a la vida de la sociedad misma” (Marcuse, 1956a, p. 89)¹⁴.

En este sentido, el principio de actuación también es la base para la comprensión de Marcuse de la tendencia hacia la tecnocracia y hacia una cultura omnipresente de la utilidad dentro de la sociedad contemporánea¹⁵. Interpretado sociológicamente, como una crítica del avance del nihilismo, se puede decir aquí que el principio de actuación se refiere a la absorción progresiva de todas las actividades humanas en *tiempo de trabajo* o *tiempo de consumo*, la cuales constituyen *duraciones* gastadas al servicio de agencias centralmente concebidas y controladas, pero sin sujetos. Expandir el reino de la *duración* degrada el *significado* de las distintas actividades, como acción, trabajo y juego que llegan a concebirse como trabajo asalariado. Tales desarrollos amenazan, entre otras cosas, la autonomía proclamada y la autenticidad del yo.

En segundo lugar, uno puede interpretar el principio de actuación como un componente ideológico de la superestructura contemporánea que promueve la acumulación interminable del capital. Tal lectura se puede derivar desde la afirmación de Marcuse de que:

Designamos el principio de actuación [este sistema institucional de restricciones] en virtud de enfatizar que, bajo su dominio, la sociedad está

¹³ El tema se aborda al ensayo central de *Historia y consciencia de clase* de Lukács, “La cosificación y la consciencia del proletariado” (Lukács, 1971). Heidegger se preocupa más directamente por el problema de la reificación en sus escritos tardíos sobre tecnología. Sin embargo, él aborda el asunto en un contexto explícitamente sociológico en *Ser y tiempo* (Heidegger, 1962, pp. 72-73).

¹⁴ Cursiva añadida.

¹⁵ Véase el capítulo sexto de *El hombre unidimensional*. Esta interpretación vincula a Marcuse estrechamente con muchos temas de Heidegger, quien ve la utilidad como la transformación progresiva de la acción humana y el ser como conjunto de categorías similares a cosas. Como Richard Wolin ha argumentado, la influencia de Heidegger sobre el pensamiento de Marcuse ha sido muy subestimada (Wolin, 2001, pp. 134-173, 2005, pp. xl-xxx).

estratificada de acuerdo con el rendimiento económico competitivo de sus miembros... [Se convierte] en una sociedad adquisitiva y antagónica en el proceso de expansión constante (Marcuse, 1956a, pp. 44-45; Marcuse, 2005b, p. 165).

Una vez más, leída sociológicamente, desde la perspectiva del problema de la dominación social, la explicación de Marcuse aquí sugiere una combinación de una acción social con un modelo de teoría de sistemas: el principio de actuación reprograma los fines y los medios de las acciones de los individuos en formas que conduzcan al comportamiento económico competitivo en general y tal comportamiento sea funcional para la acumulación de capital. Puede entenderse que el reino de la acción comprende tanto los *rendimientos* económicos de los trabajadores, pero también los de los consumidores, siendo las prácticas de consumo funcionales para la estimulación y expansión de los mercados y la constante relegitimación de la *ley del valor*¹⁶.

Por lo tanto, cada una de estas interpretaciones del principio de actuación privilegia tendencias asociadas con el nihilismo y la dominación. En la primera interpretación, el principio de actuación constituye la fuerza reificante que presiona formas de acción e interacción en la categoría de *actividad productiva*, empobreciendo así el significado de la acción humana y reproduciendo el nihilismo. En la segunda, el principio impulsa a los actores a integrar todos los aspectos de su actividad vital en un proceso competitivo que privilegia y reproduce los mecanismos de acumulación y la cultura del capitalismo como un sistema de dominación.

Esta división del campo analítico en estas áreas complejas es sin duda problemática. Marcuse, y de hecho cada uno de los pensadores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, insistiría en que los dos problemas no pueden separarse analíticamente o entenderse aisladamente el uno del otro. Sin embargo, los matices de énfasis en la construcción de la teoría eventualmente se desarrollan en distintos campos de investigación y dentro del terreno de la sociología crítica contemporánea del consumo; los dos problemas se han convertido en áreas distintas de enfoque con agendas a

¹⁶ La ley del valor se deriva de la fórmula general de Marx para el capital y afirma que la reproducción del capitalismo como un sistema social requiere una acumulación cada vez mayor de capital constante.

menudo conflictivas. En lo que sigue expongo parte de este terreno en el contexto de la reciente sociología crítica del consumo.

3.1. El principio de actuación y el nihilismo

Los escritos de Jean Baudrillard sobre la cultura de la publicidad pueden entenderse como un desarrollo de la primera interpretación del principio de actuación. Esto implica un rechazo explícito de la interpretación de la teoría de sistemas, ya que Baudrillard argumenta que el desarrollo de la publicidad como componente principal de la cultura posmoderna ha implicado un cambio de su primera función como medio para intensificar la acumulación a su posterior función como medio de integración (Baudrillard, 1970, 1983). Más recientemente, esta perspectiva teórica se ha conectado explícitamente con la tradición de la teoría crítica por teóricos como Douglas Kellner (1989), Bauman (2000) e Infolur Blühdorn (2006), los cuales han enfatizado la dimensión “nihilista” de la modernidad como una pérdida progresiva de significado, secundaria al declive del ideal del yo autónomo.

La descripción de tipo ideal recientemente avanzada de Bauman de la sociedad postindustrial avanzada como *modernidad líquida* es un buen ejemplo. El postindustrialismo avanzado, para Bauman, es *líquido* en la medida en que consiste en el “derretimiento radical de las cadenas y esposas acusadas, correcta o erróneamente, de limitar la libertad individual de elegir y de actuar” (Baumann, 2000, p. 5). La metáfora pretende sugerir un doble proceso: una expansión del campo de la libertad individual para *elegir y actuar* y la contracción del rango cualitativo de las formas de actividad socialmente reconocidas como disponibles. Este doble proceso produce una desdiferenciación de la identidad personal a medida que el marketing y la publicidad se convierten en las formas dominantes de integración y comunicación entre los sujetos.

En una línea similar, Blühdorn ha acuñado el término *modernidad desnuclearizada* como una descripción heurística del papel que la publicidad y el marketing han llegado a desempeñar en la erosión del ideal de un yo autónomo. La ideología de la Ilustración asume una equivalencia entre *acción* y *agencia*, es decir, la existencia de un yo autónomo facultado para dirigir la actividad: una estructura que era el *núcleo* de la cultura y las aspiraciones modernistas. En la sociedad contemporánea, sin embargo:

Toda actividad humana imaginable, supuestamente autodeterminada, que va desde la sexualidad o la crianza de los hijos hasta la movilidad y la jardinería,

se rige por la gama de opciones que el mercado ha puesto a disposición para los fines respectivos y el propio mercado también genera los criterios por los cuales se supone que se deben hacer elecciones de productos. En consecuencia, cualquier identidad emergente se ensambla a través de elecciones de productos; ya no es anterior a, distinta de y autónoma frente al mercado, sino idéntica a él. Esto específicamente, es decir, la abdicación del sujeto autónomo y la disolución de la distinción y el dualismo entre el individuo y su entorno, el sujeto y el sistema, el yo y lo otro, es el criterio definitorio de lo que puede llamarse modernidad desnucleada (Blühdorn, 2006, p. 30).

El conjunto de fuerzas sociales que Marcuse intenta capturar en la noción del principio de actuación se replantea aquí, en un contexto contemporáneo como un conjunto de procesos reificados que colapsan las condiciones sociales que sostienen la auténtica identidad propia. Sustituyen la posibilidad de un auténtico yo basado en la *conversación interna* por un *perfil de consumidor* generado externamente. Las *actuaciones* de mayor relevancia ya no son las aquellas asociadas al trabajo sino al consumo, ya que la cultura del marketing se inserta en órganos y ventrículos de la vida cotidiana. Blühdorn y otros teóricos que trabajan en esta área, por lo tanto, se encuentran comprometidos con los problemas de la autenticidad, autonomía e identidad como el legado de la Escuela de Frankfurt de la identificación de los problemas entrelazados de la reificación y el nihilismo.

3.2. El principio de actuación y la dominación

En contraste, el intento de Nancy Fraser de sintetizar la teoría crítica y el postestructuralismo enfatiza los temas asociados con la crítica de Marcuse al principio de actuación, entendido como *dominación*. Fraser también ha intentado conectar los temas heredados de la teoría de la primera generación de la Escuela de Frankfurt con temas asociados con el postestructuralismo, especialmente la teoría feminista postestructuralista, sobre la base de que el problema de la dominación es central para ambas. Por consiguiente, enfatiza en aquellas características más que los problemas de autenticidad y autonomía *per se*, que puede decirse que se refieren a la cuestión de la dominación y sus áreas problemáticas articuladas. En la década de 1990, Fraser fue fuertemente crítica con la especie de política de identidad que sucedió al universalismo del proyecto de la Nueva Izquierda y esta crítica puede generalizarse para incluir compromisos epistemológicos o metodológicos que dan prioridad a los problemas de identidad, autenticidad y autonomía, tales como aquellos avanzados por Blühdorn, Bauman y

Baudrillard. De acuerdo con Fraser, tales enfoques ignoran y minimizan el momento *hegeliano* de la teoría crítica que cambia la prioridad de la cuestión de la autenticidad y la autonomía a la del *reconocimiento*, entendida como una ética de la *plena participación* en la vida cultural, social y política. El reconocimiento y el desreconocimiento no son funciones, o al menos no directamente, de explotación y mala distribución, sino de dominación, que en sociedades industriales avanzadas producen “jerarquías de valor cultural que niegan [a los individuos] la posición requerida” (Fraser, 2005, p. 74; 2000, p. 110).

Si bien Fraser no se involucra directamente con este asunto, está claro que el desreconocimiento y la reproducción de jerarquías de valor cultural se sostienen no simple, o incluso principalmente, por la estructura de clase de las sociedades postindustriales avanzadas, sino dentro de su orden de estatus, que se impulsa en parte por las prácticas competitivas de consumo. En una sociedad postescasez impulsada por el principio de actuación, tales prácticas alimentan algunos de los tipos más exóticos de jerarquías de estatus. Como ha enfatizado una serie de pensadores, desde George Bernard Shaw hasta Thorstein Veblen y Pierre Bourdieu, la búsqueda de estatus en las sociedades capitalistas contemporáneas tiene una lógica e intensidad que es difícil de romper y es opresiva en sus efectos. Su investigación empírica contemporánea ha sido explorada por, entre otros, Richard Wilkinson (2000), quien argumenta que la búsqueda de estatus a través del consumo claramente está de nuevo en ascenso en partes de la sociedad estadounidense y británica desde principios de la década de 1990. Se correlaciona con una serie de patologías sociales, incluyendo un nivel reducido de redes de amistad, mayores factores de riesgo de salud mental y niveles más bajos de bienestar (Wilkinson, 2000, p. 294; Frank, 1999). La búsqueda de estatus por medio del consumo también tiene efectos secundarios bien documentados en otras áreas de la vida social, incluido el sistema de clases. De acuerdo con Juliet Schor en sus importantes estudios sobre el consumo competitivo, se alimenta la competencia dentro de las jerarquías de trabajo, lo que lleva a un aumento de las horas de trabajo, una disminución de la solidaridad entre los trabajadores y la consiguiente acumulación de ventajas progresivas para los empleadores sobre el trabajo. Una conclusión defendible por Schor, y que Marcuse hace explícita en *El hombre unidimensional*, es que la postescasez, en la forma de la *sociedad opulenta*, produce un aumento neto en el nivel de dominación, entendido como el grado en que la acción se conduce por la lógica del desreconocimiento en lugar de por la necesidad o el deseo.

4. Repensar la desublimación represiva

Si la idea del principio de actuación se puede conectar fructíferamente con formas particulares en las que los temas del nihilismo y la dominación se han abordado dentro de la sociología contemporánea, ¿Qué pasa con el concepto que quizás se ha asociado más estrechamente con el legado de Marcuse, el de la desublimación represiva? El concepto es comúnmente visto como central en *El hombre unidimensional*, donde se despliega para diagnosticar una tendencia hacia la supresión de una cultura de oposición como resultado de la satisfacción centralmente controlada de falsas necesidades. El concepto de desublimación represiva, de inspiración freudiana al igual que el principio de actuación, sugiere un conjunto de procesos subjetivos, que parecieran encajar más estrechamente con la preocupación por el nihilismo y la autenticidad discutida anteriormente. Sin embargo, en el capítulo tres de *El hombre unidimensional*, en que el concepto se despliega inicialmente, Marcuse está al menos tan preocupado por los procesos *objetivos*, que pueden conceptualizarse como formas de dominación. Por lo tanto, el campo problemático transversal también puede rastrearse mediante la reinterpretación de este concepto. Sostengo que la concepción de Marcuse de la pérdida de significado –nihilismo– asociado con la desublimación represiva en *El hombre unidimensional* debe entenderse como vinculada integralmente a su explicación de un proceso objetivo, que puede denominarse útilmente *desenajenación estética*, pero que las explicaciones de Marcuse de ambos procesos son vulnerables a serias objeciones. Sin embargo, su análisis de ambos procesos conduce de nuevo a su elaboración del concepto de *juego*, que es un tema central en su obra más temprana. Como se verá, la importancia del juego, como una reserva de la imaginación, también se ha vuelto importante dentro de la sociología del consumo, lo que sugiere que también sería valioso cierto intercambio de ideas de esta literatura con ideas marcuseanas.

La explicación de Marcuse de desublimación represiva en *El hombre unidimensional* se moldeó por el argumento de Adorno y Horkheimer (2002) en el ensayo sobre la industria cultural en *Dialéctica de la Ilustración* y vale la pena ofrecer alguna aclaración inicial de la relación entre los dos argumentos. Si bien Marcuse está de acuerdo con la idea general del argumento de Adorno y Horkheimer, enfatiza elementos diferentes. La divergencia de su perspectiva de la de Adorno y Horkheimer puede proyectarse generalmente a lo largo de las siguientes líneas. En primer lugar, Marcuse presenta una interpretación de la esfera de la cultura que se asemeja

a un Hegel *antropológico*. Esto difiere notablemente del enfoque de Adorno que se basó en un compromiso epistemológico detallado con los textos clave de Hegel. En segundo lugar, Marcuse ofrece un diagnóstico generalizado sobre los efectos subjetivos de la industrialización de la cultura utilizando el vocabulario del psicoanálisis. Adorno y Horkheimer fueron mucho más cautelosos con este vocabulario de Marcuse, o del otro teórico fuertemente *psicoanalítico* asociado con la Escuela, Erich Fromm. En tercer lugar, Marcuse es más constructivo al presentar alternativas a los procesos prevaletentes de reificación y dominación que Adorno y Horkheimer. En este último aspecto, Marcuse recurre al tema del juego y la imaginación y esto constituye tanto un interesante punto de convergencia con Fromm como con los temas de la reciente sociología crítica del consumo. En este aspecto, vale la pena señalar que las amargas divisiones teóricas entre los dos teóricos más *psicoanalíticos* de la Escuela de Frankfurt parecen en retrospectiva mucho menos significativas que en su propio momento¹⁷.

El concepto de desublimación represiva aparece en el capítulo tres de *El hombre unidimensional*, titulado, de una manera autoconscientemente hegeliana, “La conquista de la conciencia desgraciada: Una desublimación represiva”. Marcuse argumenta aquí que las condiciones de las sociedades industriales avanzadas alteran la forma tomada por las instituciones culturales, tales como la religión, el arte, la literatura y las asociadas con la sexualidad cuando se enfrentan a los individuos en la vida cotidiana¹⁸. Este argumento deriva su fuerza de un supuesto contraste entre la cultura de las sociedades premodernas o modernas tempranas y la de las sociedades industriales avanzadas. De una manera que recuerda la distinción de Durkheim entre lo sagrado y lo profano, tal vez más que Hegel, Marcuse argumenta que, en las sociedades premodernas y modernas tempranas, las formas culturales fueron expresadas en términos de su *extrañamiento* de lo cotidiano. El simbolismo estético y religioso, por lo tanto, aparece como otro

¹⁷ Marcuse expuso sus objeciones básicas a la interpretación *humanista* de Fromm sobre Freud – discutida más adelante – en el epílogo de *Eros y civilización*. Se expusieron otras diferencias en un intercambio posterior que apareció en las páginas de *Dissent* en 1955 y 1956 (Marcuse, 1955, 1956b; Fromm 1956). Aparte de la acusación de *productivismo* – discutida más adelante –, Marcuse atacó a Fromm como políticamente ingenuo, moralista en su teorización y homiloso en su estilo. Fromm respondió acusando a Marcuse de una mala interpretación deliberada de su propio trabajo y de abrazar el nihilismo.

¹⁸ Para los propósitos de este ensayo, ignoro la elaboración posterior de Marcuse (1979) de su estética.

radicalmente *otro*, como diferenciado, sagrado y alejado de la realidad de la vida cotidiana, constituyendo así un campo artístico, religioso o político distinto que tanto responde *a* como tiene su fuente *en* la imaginación humana. La *distinción decisiva*, indicativa del contraste entre la cultura premoderna y moderna temprana, por un lado, y del mundo social contemporáneo, por el otro:

no es la psicología entre el arte creado en medio del placer y el arte creado en medio del dolor, entre la cordura y la neurosis, sino entre la realidad artística y la social. La ruptura con esta última, la transgresión mágica o racional, es una cualidad esencial incluso del arte más afirmativo; está enajenado también del mismo público al que se dirige. No importa qué tan cerca y familiar fuera el templo o la catedral de las personas que vivían a su alrededor, ellos permanecían en un contraste aterrador y elevador con la vida cotidiana del esclavo, del campesino y del artesano, y tal vez incluso con la de sus señores (Marcuse, 1964, p. 63).

El componente transgresor de un imaginario distinto, ya sea *afirmativo* en la forma de monumento público o *negativo* en la forma de obras que exploran e sufrimiento, es el resultado de la *sublimación*. De hecho, “la enajenación artística *es* sublimación”: implica la construcción de un imaginario como una respuesta a la resistencia a la gratificación representada por el *ananké* y el principio de la realidad. Por lo tanto, la *desublimación* implica el proceso inverso y se vuelve posible solo dentro de la sociedad postescasez. Sin embargo, también se vuelve represiva en la medida en que es monitoreada, administrada y dirigida por el sistema social y cultura precisamente para limitar el antagonismo y desactivar la oposición social a los sistemas de dominación prevalecientes.

Los principales ejemplos de Marcuse de tal desublimación represiva dentro de *El hombre unidimensional* son las obras estéticas que avanzan el proceso de desublimación represiva al acercar los impulsos libidinales a la superficie de la vida cotidiana¹⁹. Por lo tanto, la desublimación represiva está vinculada con la instrumentalización y mercantilización de la sexualidad en la sociedad industrial tardía, que tiene el efecto de desacralizar y deserotizar el paisaje del imaginario dentro del cual la sexualidad se encuentra previamente (Marcuse, 1964, pp. 73-75). La ruptura de tal paisaje, un campo de lejanía que podría investirse con nociones de lo sagrado y de la intensidad

¹⁹ Por ejemplo, *Lolita* de Nabokov y *Streetcar Named Desire* de O’Neill, que se contrastan con obras como *Anna Karenina*, en la que la sexualidad permanece sublimada y, por tanto, *opuesta*.

aurática, es representativa de la *desenajenación* más general de la estética que acompaña a la desublimación. La tendencia es visible de manera más general en el grado de mentalidad de *parque temático* de las prácticas contemporáneas de consumo, en las que el espectáculo, la simulación y la administración centralizada se convierten en características dominantes (Ritzer, 2003). Ya que tales características son *formales*, es decir, pueden extenderse más allá de cualquier forma de imagen, rompen tanto la necesidad como la capacidad del arte, la literatura, la religión y la mística asociadas con la sexualidad para representar un paisaje simbólico que puede trascender lo cotidiano. Las formas estéticas son colonizadas y absorbidas por la industria cultural no necesariamente mediante la trivialización, sino por su desdiferenciación del contexto de la enajenación en el que puede discernirse el antagonismo de ellas con lo cotidiano.

No obstante, la teoría de la desublimación represiva y la teoría concomitante de la cultura, como aparece en *El hombre unidimensional*, están sujetas a un número de problemas y objeciones significativos. En primer lugar, el uso de Marcuse del término *enajenación* o *extrañamiento* es inconsistente y su significado parece fluctuar en algún lugar entre Feuerbach, Marx y Hegel. En segundo lugar, Marcuse combina la experiencia estética, religiosa y sexual como manifestaciones particulares de un fenómeno más general y falla en considerar las distinciones importantes entre estas esferas institucionales. En tercer lugar, su análisis de la estructura social de las sociedades modernas, que simplemente clasifica como *feudales* (Marcuse, 1964, p. 58), es problemático. Finalmente, su diagnóstico de la eliminación del extrañamiento entre el individuo y el orden imaginario de la sociedad contemporánea, o *desenajenación* estética, parece dudoso por motivos puramente empíricos y lo parecía incluso en las décadas de 1950 y 1960. Según argumentó Walter Benjamin en 1940, el *aura*, la cual corresponde a una especie de *lejanía* que Marcuse asocia con la enajenación estética, puede preservarse e incluso intensificarse mediante la reproductibilidad técnica. Del mismo modo, un *sentido de lo sagrado* generalizado y la sacralización de la vida cotidiana son posiblemente ascendentes, en la sociedad estadounidense en particular, como ha afirmado Arlie Hochschild (2003, pp. 203-204). La teoría de Marcuse de la cultura se vuelve más interesante y relevante para la sociología crítica contemporánea del consumo si examinamos su análisis de los orígenes y fundamentos de la cultura en la facultad de la imaginación y el impulso de juego, el cual constituye un tema principal de sus escritos antes de *El hombre unidimensional*.

5. Imaginación, juego y bienestar

El análisis de Marcuse de la imaginación y el juego puede extraerse de la teoría psicoanalítica que elaboró en *Eros y civilización*, pero tiene sus raíces en su trabajo de la década de 1930 cuando estudió con Heidegger en Friburgo. En *Eros y civilización*, y paralelamente a su aumento de la teoría de la represión, Marcuse está de acuerdo con Freud sobre la *génesis* de la imaginación, pero en desacuerdo con él sobre su manifestación y *función* contemporáneas. Para Freud, la imaginación evolucionó en la historia de la especie, como un tipo de compensación por el régimen cada vez más tiránico de del superyó o conciencia y como dominio exclusivo del principio del placer. La imaginación ocupa un espacio aislado de la *prueba de la realidad* y, por lo tanto, de las frustraciones que impone el principio de la realidad, pero al precio de la impotencia mundana. El establecimiento de un dominio interno soberano de la imaginación conduce, antropológicamente hablando, una bifurcación de la conciencia. Aquellas actividades que han de llevarse a cabo en el mundo pasan a estar sujetas a la facultad de la razón que modera, interpreta y dirige la acción en el mundo. Pero un conjunto paralelo de capacidades evoluciona para organizar y mediar, aunque no para ejercer dominio sobre el reino de la imaginación. Por lo tanto, la esfera de la imaginación implica una *actividad* consciente dirigida, pero esta actividad no se convierte en *trabajo*. En consecuencia, un conjunto completamente diferente de estímulos está involucrado en el desarrollo y la formación de las facultades cuyas responsabilidades se limitan a la imaginación y cuya función principal para Freud se convierte en una de *escape* de los esfuerzos laboriosos del principio de la realidad.

Dada la explicación bastante reductiva y naturalista de Freud de los orígenes y la función de la imaginación, el uso de Marcuse del lenguaje psicoanalítico para explorar el significado filosófico de la imaginación podría parecer una elección extraña. Sin embargo, la concepción de Freud de la génesis y función de la imaginación y su relación con las otras facultades responde a un problema que tiene su fuente en la filosofía del espíritu de Kant y que fue heredado no simplemente por el psicoanálisis sino también por la antropología filosófica a través de Schiller —por ejemplo, en la obra de Cassirer— y, a través de Nietzsche, por Heidegger. Por lo tanto, hay una genealogía del problema que excede las formulaciones de Freud.

Para Kant, la posibilidad de la experiencia humana se basa en la separación de las facultades en dos esferas primarias, la del entendimiento y

la intuición. Los conceptos del entendimiento están vacíos y el contenido múltiple de las intuiciones ciego sin la presencia y actividad de cada uno de ellos en el otro. La *mezcla* de estos dos elementos ajenos es una de las funciones de la imaginación, cuyos modos de mediación Kant analizó en el importante capítulo “Esquematismo” de la *Crítica de la razón pura*²⁰. Por lo tanto, en una interpretación, la imaginación tiene un papel puramente mediador en la psicología de las facultades de Kant. Sin embargo, en varios lugares, Kant muestra el problema de una manera diferente al plantear la idea de una *raíz común* del entendimiento y la intuición, es decir, una fuente original de su afinidad original que les permite reunirse y, por lo tanto, ser influenciados por las ideas y los fines de la razón. La respuesta de Kant al problema de la raíz común, tal como surgió en sus escritos posteriores, radica en la imaginación. Por consiguiente, en la *Crítica del juicio*, Kant extiende el papel de la imaginación, viendo en ella no simplemente la base de la conexión vital entre los sentidos y el intelecto, sino también entre el mundo externo de los hechos y el mundo interior de la voluntad: entre los reinos de la naturaleza y la libertad. Esto es lo que permite a la imaginación ejercer juicios estéticos, que están libres tanto de los requisitos de la ley moral como de la necesidad externa. Así pues, la imaginación opera de acuerdo con sus propias reglas y, en términos de Marcuse, de acuerdo con un conjunto independiente de valores de verdad.

Para el psicoanálisis freudiano, el problema de la imaginación no es filosófico, sino antropológico —o *filogenético*— y psicológico —u *ontogenético*—. Ambas dimensiones son tratadas por Marcuse en *Eros y civilización*, pero la dimensión ontogenética pasa a primer plano en la cuestión del despliegue y la afirmación de la imaginación en el desarrollo de la etapa de la vida del individuo. La imaginación surge a través de “procesos subreales y surrealistas como el sueño, soñar despierto, jugar, la ‘corriente de la conciencia’” (Marcuse, 1956a, p. 146). Esta noción de juego como reserva central de imaginación se opone conscientemente a las demandas del trabajo o el *rendimiento*. Con el ascenso del principio de actuación como la forma predominante del principio de realidad, el trabajo, o más bien el trabajo enajenado, llega a enajenarse con la racionalidad formal, con el antagonismo y con la competencia. El juego, en la medida en que su

²⁰ El papel de la imaginación constituye un *shibboleth* en la erudición secundaria de Kant. Pippin (1982) y Caygill (1989) ofrecen dos de las interpretaciones recientes más influyentes y académicas de su importancia.

actividad se mantiene como un espacio soberano independiente, debe entenderse, como el propio Kant caracterizó el *arte del juicio*²¹, “como determinación sin propósito y legalidad sin ley” (Marcuse, 1956a, p. 177), distinguiéndolo así tanto de la racionalidad formal que gobierna la esfera económica – ya que el juego es “inútil... él ‘solo juega’” (p. 195) – como del poder del superego que gobierna la conciencia.

La oposición entre el juego y las esferas de la racionalidad y la moralidad, y su estatus soberano, es la base de la afirmación de Marcuse, en *Eros y civilización*, de que proporciona una fuente de resistencia contra las tendencias reificantes y dominantes del principio de actuación. Sin embargo, en *El hombre unidimensional*, esa resistencia potencial se considera superada en gran medida y el impulso del juego como absorbido por las categorías reductivas de *recreación, ocio y entretenimiento*, es decir, aparatos controlados y centralmente orientados hacia la administración y el control del *tiempo libre* (Adorno, 2001). En otras palabras, el trabajo de la desublimación represiva se dirige en última instancia contra el impulso del juego y su estatus soberano.

Mientras que la teoría de la cultura de Marcuse parece deficiente en retrospectiva, su análisis de la importancia de la imaginación y el impulso del juego parece muy actual. Curiosamente, también es un importante punto de convergencia con el trabajo de Fromm, cuyo análisis del papel del juego también merece ser reexaminado.

Fromm aborda este tema en las dos primeras obras, *Ética y psicoanálisis* (Fromm, 1947) y *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (Fromm, 1955), que se adhieren más estrechamente al programa de investigación de la Escuela de Frankfurt. En ambas obras, opone la facultad de juego a la tendencia hacia una *orientación de marketing*. La antítesis se centra en dos oposiciones, que también son kantianas en origen e inspiración: receptividad versus espontaneidad y reflexividad versus habituación. Fromm postula una estrecha asociación entre una orientación de marketing, el crecimiento de la receptividad y la falta de reflexividad, y atribuye espontaneidad y reflexividad al *impulso creativo*. La *creatividad* no es la fuente del impulso de juego *per se*, sino de la actividad que exhibe entelequia, es decir, prácticas cuya justificación y propósito son internos a su significado y, por lo tanto,

²¹ La expresión es acuñada por Howard Caygill (1989).

pueden ser pensadas como fines en sí mismas²². La falta de entelequia define todas las formas de actividad enajenada, es decir, tanto el trabajo no calificado y enajenado y el juego reducidos a la recreación²³. Para la perspectiva de Fromm, la noción de Marcuse del juego imaginativo como determinación sin propósito cede demasiado dominio a la intuición y la sensibilidad. En consecuencia, Marcuse condena a Fromm de una ideología *productivista*, valorizando la reflexividad y la acción en detrimento de la *vida* y la *actividad sensual*. El epílogo de *Eros y civilización*, en el que Marcuse es muy crítico con Fromm, junto con un amargo intercambio de cartas que apareció en *Dissent* en 1955-1956 envenenaron la relación y han inhibido el intercambio de las respectivas ideas de ambos pensadores desde entonces (Rickert, 1986; McLaughlin, 1999).

Explicar y adjudicar las diferencias entre Fromm y Marcuse en este contexto está más allá del alcance de este documento. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que los análisis tempranos de Marcuse sobre el concepto de juego están mucho más cerca de la perspectiva de Fromm que del punto de vista desarrollado en *Eros y civilización*. En particular, en un ensayo importante y recientemente traducido del período *Heidegger* de Marcuse, escrito en 1930, "Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo", Marcuse aboga por una reconcepción de la relación entre trabajo y juego en términos que se asemejan a la comprensión de Fromm en algunos aspectos clave. El argumento de Marcuse en el ensayo puede ser reconstruido brevemente de la siguiente manera²⁴.

El pensamiento económico, que es cada vez más el modo de experiencia cotidiana bajo las condiciones del capitalismo industrial, tiende a definir el juego en aguda oposición al trabajo y como dependiente, tanto en su significado como en su valor, del término principal. Por lo tanto, el arquetipo del trabajo moderno, como "actividad supervisada con precisión y orientada a la dirección" (Marcuse, 2005a, p. 123), también define el juego en términos

²² La noción de entelequia ha sido explorada más recientemente por Alasdair MacIntyre en su influyente *Tras la virtud* en defensa de una ética aristotélica de las *prácticas*. Distingue entre una *práctica* que involucra bienes internos, es decir, beneficios intrínsecos a la actividad y una *pseudopráctica* que se persigue solo por su valor instrumental.

²³ Fromm generaliza la teoría de la enajenación de Marx para incluir una gama de actividades humanas. Sin embargo, sus orígenes se remontan a tipos particulares de experiencia religiosa (Fromm, 1955, pp. 120-124).

²⁴ El vocabulario de Marcuse en este ensayo conserva un tinte heideggeriano que hace que sea algo difícil de traducir a un idioma que sea compatible con su perspectiva posterior.

de los opuestos de estas cualidades. Pero las concepciones modernas del trabajo también heredan las asociaciones del *propósito* del juego desde Aristóteles, quien entiende el juego como preparación para el trabajo y como no relacionado con la preocupación superior por la felicidad (De Grazia, 1994, p. 16). Se entiende por trabajo los tres elementos de duración, permanencia y gravosidad, y por juego su interrupción y cesación temporal a efectos de reconstitución. Estos elementos no pertenecen a ningún tipo particular de trabajo, sino que son cualidades o categorías que la cultura occidental aporta a la comprensión y evaluación del trabajo como actividad. En contra de tal entendimiento, Marcuse aboga por una comprensión más fundamental del trabajo que se refiere a:

el trabajo económico en sí mismo [que tiene], inherentemente, una tarea y un objetivo que en sí mismos *ya no son económicos* — en el sentido de satisfacer necesidades dentro del mundo de los bienes—. Tiene la tarea, esencial para la existencia [*Dasein*] humana en cuanto tal, de la autoconsecución (Marcuse, 2005a, p. 135).

Si nos abstraemos del lenguaje heideggeriano que Marcuse utiliza en este ensayo temprano, es posible verlo defendiendo tres proposiciones clave:

1. Las sociedades occidentales han afianzado y esencializado una comprensión heredada y contingente del significado y el propósito tanto del trabajo como del juego.
2. Esta comprensión considera las dos actividades como “opuestas” en términos de sus cualidades básicas y como mutuamente interdependientes en términos de sus funciones.
3. La reflexión sobre los significados y propósitos respectivos de ambas actividades en el contexto más amplio de las relaciones sociales humanas, revela una similitud que está estrechamente asociada con la reflexividad, la autodirección, la imaginación y la aptitud técnica. Por supuesto, no es coincidencia que estas constituyan esas características que Marx, en *Los manuscritos de economía y filosofía*, argumentó que carecían en la realidad del trabajo enajenado.

Si se entiende que Marcuse defiende una concepción del trabajo y el juego contra la invasión percibida de la enajenación, entonces la acusación *productivista* contra Fromm parece fuera de lugar. También se hace más evidente cómo Marcuse considera los elementos *esenciales* del juego. Estas son facultades que han evolucionado para organizar los espacios tanto del trabajo como del juego. No están dirigidos hacia objetivos externos, es decir, exhiben entelequia; se resisten a las órdenes del superyó o de los deseos de

los demás; pertenecen a un orden distinto de la experiencia humana fuertemente asociado con la imaginación; son reflexivos, espontáneos, difusos y descentralizados. Es esta comprensión de los componentes del impulso del juego a los que se les da prioridad en *Eros y civilización* y en los escritos tempranos y ofrecen interesantes posibilidades heurísticas para la sociología crítica contemporánea del consumo. Pueden citarse dos ejemplos de tales posibilidades.

En primer lugar, la preocupación por el declive del juego como una facultad humana distinta es una característica significativa en el trabajo reciente de Judith Schor (1999, 2004) y Robert Frank (1999), quienes han intentado definir empíricamente hasta qué punto la participación en la cultura del consumo está conectada con el empobrecimiento de la interioridad y cómo esto afecta las concepciones de uno mismo y del otro. A través del análisis de los niveles de visualización de la televisión, la influencia de los comerciales y el crecimiento de los valores materialistas, Frank y Schor llegan a la conclusión de que el grado de participación en la cultura del consumo está vinculado a comportamientos que se oponen marcadamente a las características generales del juego y la imaginación citadas anteriormente. Schor cita estudios que sugieren que la participación profunda en la televisión y otros medios electrónicos están vinculados especialmente a vidas de fantasía más débiles. El carácter espontáneo y generativo del juego se opone especialmente a los comportamientos que tienen las características de habituación y adicción y que también están fuertemente asociados con el entretenimiento saturado comercialmente. Como Anthony Giddens (1994) y otros han argumentado, la adicción es un fenómeno generalizado y extendido de la posmodernidad. Parece no tener una conexión esencial con la intoxicación, pero tiene una aplicación más amplia: uno puede volverse adicto al trabajo, al juego, al sexo o a las compras. La característica común es la de una orientación receptiva, la rendición al hábito y la incapacidad de volverse reflexivo: en el lenguaje de terapia, la adicción suele ir acompañada de negación. Las prácticas adictivas, cabe señalar, están marcadas por atributos que están esencialmente en desacuerdo con la noción de entelequia.

La investigación empírica influyente de este tipo es comúnmente considerada capaz de sostenerse por sí misma. Las afirmaciones de verdad y normatividad generalmente se consideran autoexplicativas o fundadas en la psicología social que se da por sentada. Sin embargo, la mayor importancia y la incrustación histórica de tales estudios se perderán si no existe una base

teórica más fundamental. La teoría del juego de Marcuse fundamentada epistemológica e históricamente proporciona un modelo notablemente concreto para el desarrollo de tal fundamento.

Un segundo campo de aplicación para la concepción del juego de Marcuse se ha abierto desde el campo en expansión de los estudios del bienestar. Gran parte de esta investigación está tipificada por el trabajo del economista Richard Layard (2005), cuya síntesis de psicología positivista y economía supuestamente ofrece la posibilidad de reducir las cuestiones de bienestar humano a una *ciencia de la felicidad* autoproclamada. Un importante antídoto contemporáneo para este enfoque es representado por Hamilton (2001, 2004), quien, en una serie de artículos y libros influyentes relacionados con la Australia Research Foundation, ha argumentado a favor de la importancia contemporánea del juego y la imaginación en la definición y conceptualización del bienestar humano. Curiosamente, las intervenciones de Hamilton comenzaron a ser ampliamente leídas casi al mismo tiempo que las de Layard y ambas han influido teoría y políticamente.

Hamilton conecta el tema del juego y la imaginación estrechamente con la reflexividad y la capacidad de monitorear y concebir la propia vida en términos de potencial: una adaptación del principio de entelequia que también ha sido explorada por la noción de una *práctica* de Alasdair MacIntyre (1985, pp. 187-188). El lenguaje de Hamilton recuerda fuertemente a las concepciones de Marcuse y Fromm sobre la salud psíquica en las que la reflexividad se entiende como la limitación de la vida como un proyecto de *autorealización* de la que deriva su significado. Hamilton (2001) concluye que:

las dimensiones del bienestar psicológico pueden describirse como *autorrealizaciones*. Incluyen la autoaceptación; la capacidad de mantener relaciones cálidas, de confianza y amorosas; estar libre de presiones sociales y culturales para conformarse de maneras que son inconsistentes con los estándares internos; tener un claro sentido de la dirección y el propósito personal en la vida; y estar en un estado de crecimiento y realización del potencial... [Con todo,] el capitalismo de consumo del siglo XX ha visto una sustitución progresiva de actividades y deseos que resultan en una estimulación inmediata para las demandas más desafiantes y potencialmente más satisfactorias de realizar el propio potencial (p. 50).

Dos aspectos del argumento de Hamilton pueden ser mapeados en la perspectiva de Marcuse. En primer lugar, la acumulación progresiva de actividades y deseos basados en la estimulación inmediata aparece como una

forma contemporánea de desublimación represiva. Hamilton continúa argumentando que los efectos de tal acumulación son la proliferación de centros comerciales, la publicidad y la preocupación por el *estilo de vida* como elementos centrales de la cultura contemporánea. Si esta proliferación es consistente con la concepción de Marcuse de una futura desenajenación estética, en la que se derrumba la oposición entre la vida cotidiana y la experiencia estética, sería una cuestión abierta y apunta hacia un grupo de preguntas más específicas. En segundo lugar, si bien la perspectiva de Hamilton y sus recomendaciones *productivistas* posiblemente se ajustan más estrechamente a la concepción de *creatividad* de Fromm que a la noción de juego de Marcuse, puede ser que, como se sugirió anteriormente, las diferencias entre Fromm y Marcuse sean menos significativas de lo que se pensaba anteriormente. En ese caso, puede ser que una genealogía marcuseana del juego pueda ser injertada en el marco subyacente de Hamilton.

La visión alternativa de abordar el bienestar en la *sociedad opulenta* ha sido claramente establecida por Layard. Su plan para una sociedad postescasez parte de una concepción de la *felicidad* basada en premisas benthamitas, es decir, cantidades medibles de placer experimentado. Este modelo abiertamente utilitario concibe la *felicidad* como una esfera de la experiencia humana que responde a la misma lógica de resolución de problemas que se aplica en la esfera económica. Al objetivar el bienestar humano como un problema puramente económico, amenaza con erosionar aún más un significado independiente de la actividad del juego y potencialmente agudizar aquellos elementos del principio de actuación que se sostienen a través del consumismo competitivo y la atomización social. La propuesta de Layard avanza a la tendencia hacia la reificación a través de la racionalidad instrumental, cuya resistencia constituye un elemento central del programa de la teoría crítica.

6. Conclusión: orientaciones futuras

Si los numerosos ensayos de Marcuse y las visiones más amplias presentadas en *El hombre unidimensional* y *Eros y civilización* se interpretan como intentos de ofrecer una teoría unificada de la sociedad capitalista tardía, parecen anticuados y ellos mismos unidimensionales. Este texto ha mostrado cómo podríamos conectar las ideas de Marcuse sobre el principio de actuación, la desublimación represiva y el potencial emancipador del juego con algunas áreas de la investigación sociológica contemporánea. En este nivel, es

probable que la academia contemporánea y el interés en Marcuse entre los sociólogos procedan en el futuro.

Referencias

- Adorno. Th. W. (2001). Free time. *The culture industry*. Taylor and Francis.
- Adorno. Th. W. & Horkheimer, M. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical fragments*. Stanford University Press.
- Baudrillard, J. (1970). *The consumer society*. Gallimard.
- Baudrillard, J. (1983). *Simulations*. Semiotexte.
- Bauman. Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity.
- Bernstein. J. M. (1995). *Recovering ethical life: Jurgen Habermas and the future of critical theory*. Routledge.
- Blühdorn, I. (2006). Self-experience in the Theme Park of radical action? Social movements and political articulation in the late-modern condition. *European Journal of Social Theory*, 9(1), 23-42.
- Caygill, H. (1989). *The art of judgment*. Blackwell.
- De Grazia, S. (1994). *Of time, work and leisure*. Vintage.
- Firebaugh, G. (2003). *The new geography of globed income inequality*. Harvard University Press.
- Frank. R. (1999). *Luxury fever: Why money fails to satisfy in an era of success*. W.W. Norton.
- Fraser. N. (2000). Rethinking recognition. *New Left Review*, 3, 106-114.
- Fraser. N. (2005). Refraining justice in a globalized world. *New Left Review*, 36, 106-114.
- Freud. S. (1938). *The basic writings of Sigmund Freud*. Modern Library.
- Fromm. E. (1947). *Man for himself: Towards a psychology of ethics*. Rinehart.
- Fromm. E. (1955). *The sane society*. Owl Books.
- Fromm. E. (1956). A counter-rebuttal to Herbert Marcuse. *Dissent*, 3(1), 81-83.
- Galbraith. J. K. (1958). *The affluent society*. Houghton Mifflin.
- Giddens. A. (1994). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Polity.
- Hamilton. C. (2001). *Growth fetish*. Pluto Books.
- Hamilton. C. (2004). *Affluenza*. Allen and Unwin.
- Heidegger. M. (1962). *Being and time*. Blackwell.
- Hochschild, A. (2003). *The commercialization of intimate life: Notes from home and work*. University of California Press.

- Kellner, D. (1989). *Critical theory, Marxism, and modernity*. Polity Press.
- Klein, N. (2002). *No logo*. Picador.
- Layard, R. (2005). *Happiness: Lessons from a new science*. Penguin.
- Lukács, G. (1971). *History and class consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Merlin Press.
- MacIntyre, A. (1985). *After virtue: a study in moral theory*. Duckworth.
- Marcuse, H. (1955). The social implications of Freudian revisionism. *Dissent*, 221-240.
- Marcuse, H. (1956a). *Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1956b). A reply to Erich Fromm. *Dissent*, 81-83.
- Marcuse, H. (1964). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1979). *The aesthetic dimension: Toward a critique of Marxist aesthetics*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (2005a). *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press.
- Marcuse, H. (2005b). *The collected papers of Herbert Marcuse (Vol. 3): The new left and the 1960s*. Routledge.
- McLaughlin, N. (1999). Origin myths in the social sciences: Fromm, the Frankfurt School and the emergence of critical theory. *Canadian Journal of Sociology*, 24(1), 109-139.
- Monbiot, G. (2003). *Manifesto for a new world order*. Norton.
- Pippin, R. (1982). *Kant's theory of form*. Yale University Press.
- Pippin, R. (1997). *Idealism and Modernism*. Cambridge University Press.
- Rickert, J. (1986). The Fromm-Marcuse debate revisited. *Theory and Society*, 75(3), 351-400.
- Ritzer, G. (2003). Rethinking globalization: Glocalization/globalization and something/nothing. *Sociological Theory*, 27(3), 193-209.
- Schor, J. (1999). *The overspent American: Why we want what we don't need*. Harper Perennial.
- Schor, J. (2004). *Born to buy: The commercialized child and the new consumer culture*. Scribner.
- Wallerstein, I. (2003). *The decline of American power*. New Press.
- Wallerstein, I. (2004). *World Systems Analysis: An Introduction*. Duke University Press.
- Wiggershaus, R. (1986). *The Frankfurt School: Its history, theories and political significance*. Polity.
- Wilkinson, R. G. (2000). *The impact of inequality: How to make sick societies healthier*. New Press/Norton.

Wolin, R. (2001). *Heidegger's children*. Princeton University Press.

Wolin, R. (2005). Introduction: What is Heideggerian Marxism. Marcuse, H. *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press, xl-xxx.

La crítica de Marcuse a la tecnología hoy

Andrew Feenberg¹

El papel paradójico de Marcuse

Herbert Marcuse fue el rostro de la Escuela de Frankfurt durante las décadas de 1960 y 1970. Su reputación subió y cayó junto con la Nueva Izquierda que él defendió. Hoy en día, a menudo se le pasa por alto en las discusiones de la teoría crítica. Su eclipse condujo, entre otras desafortunadas consecuencias, a la desaparición de su crítica a la ciencia y la tecnología. De hecho, fue el único miembro de la Escuela de Frankfurt que insistió en una crítica radical de la razón instrumental más allá de sus primeros comienzos en la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno². Esta crítica es nuevamente relevante ahora que enfrentamos una catástrofe ambiental inminente debido al cambio climático. Por lo tanto, el estudio de Marcuse hoy no es simplemente académico, sino una vez más políticamente significativo. En este texto, discutiré su concepto de naturaleza en relación con su crítica de la ciencia y la tecnología y argumentaré que su trabajo contiene recursos valiosos para las luchas contemporáneas.

Pero antes de entrar en este aspecto de su pensamiento tardío, debo decir algo sobre el desarrollo de Marcuse después de la Segunda Guerra Mundial. Sus primeros trabajos están dirigidos a académicos como él, pero algo sucedió en la década de 1950 que lo llevó a producir obras con una relevancia

¹ Este texto se publicó con el título “Marcuse’s critique of technology today” en: *Philosophy and Social Criticism*, 2023, pp. 1-14 (N. de los T.)

² La crítica de Habermas a la colonización del mundo de la vida no califica como “radical” en mi forma de pensar, ya que trata al “sistema” como neutral en su propia esfera (Feenberg, 1999).

política mucho más obvia. En 1955 publicó *Eros y civilización*, un argumento utópico para una forma de vida social radicalmente diferente. Luego, en 1964, publicó *El hombre unidimensional*, que proyectó una visión pesimista de la sociedad capitalista avanzada. Es como si hubiera pasado de la utopía a la distopía a lo largo de la década.

Estos libros aparecieron originalmente como ensayos filosóficos, pero la Nueva Izquierda y la contracultura los convirtieron en *bestsellers* en todo el mundo. Las ventas de *El hombre unidimensional* alcanzaron los cientos de miles. A fines de la década de 1960, Marcuse se había convertido en una celebridad. Como uno de los teóricos clave de la Nueva Izquierda, fue una figura importante en las controversias políticas de la época y habló en mítines en los Estados Unidos y Europa.

En este papel, Marcuse enfrentó la crisis del marxismo. La Unión Soviética había traicionado la promesa socialista de liberación. La regulación y las nuevas tecnologías habían hecho aceptable el capitalismo para la clase obrera del capitalismo avanzado. Los medios de comunicación y el consumismo parecían haber resuelto lo que Marx llamó "el enigma de la historia".

Marcuse aceptó estos hechos respecto a los cuales la mayoría de los marxistas todavía se negaban a dar crédito. Las perspectivas distópicas previstas en *El hombre unidimensional* cancelaron todas las viejas versiones deterministas del marxismo. El potencial para el socialismo estaba allí en las sociedades ricas creadas por el capitalismo avanzado, pero la conciencia estaba tan exitosamente controlada que pocos deseaban un cambio revolucionario. Marcuse enfatizó el nuevo papel de la tecnología que ya no actuaba simplemente como medio de producción, sino que se había convertido en un recurso ideológico para el capitalismo.

Paradójicamente, esta visión pesimista provocó resistencia y lucha. En 1968, el distopismo de 1964 de Marcuse estaba claramente desactualizado, pero la amenaza de la distopía seguía motivando a la nueva izquierda y sus libros eran cada vez más populares. Este fue el momento en que surgieron nuevas formas de resistencia: el movimiento contra la guerra, el movimiento por los derechos civiles, el feminismo, el ecologismo, todos dieron testimonio de los límites del sistema. Y hoy el movimiento para proteger el clima continúa la lucha en el dominio de la tecnología.

Interpretando los *Manuscritos* de Marx

La naturaleza vuelve a estar en la agenda, como lo estuvo para Marx en 1844. Los *Manuscritos de economía y filosofía* fueron el primer intento significativo de Marx de desarrollar una teoría del capitalismo. Inconclusos y fragmentarios, quedaron entre los documentos que terminaron en los archivos de la Unión Soviética después de la Revolución. Cuando finalmente se publicaron en 1932, tuvieron un gran impacto porque revelaron a un Marx mucho más preocupado por las cuestiones normativas que en su obra posterior. Marcuse escribió una de las primeras interpretaciones de los *Manuscritos* también en 1932. Su interpretación estuvo profundamente influenciada por su trasfondo en el pensamiento de Husserl y Heidegger.

En los *Manuscritos*, Marx rechaza el énfasis idealista en la conciencia y argumenta que los seres humanos son seres naturales y sensibles. La insistencia de los *Manuscritos* en que los seres humanos son *naturales* parece obvia, pero Marx (1963) afirma que los sentimientos y las pasiones humanas son “verdaderas afirmaciones ontológicas del ser” (p. 189). Con esto parece querer decir que los sentimientos y las pasiones humanas pertenecen en algún sentido *necesariamente* a los objetos naturales que implican. Queda aquí algún elemento de la noción idealista de la unidad de sujeto y objeto. Marx (1963) alude a esto cuando escribe: “El sol es un objeto, un objeto necesario y que asegura la vida, para la planta, así como la planta es un objeto para el sol, una expresión del poder vivificante del sol y de los poderes esenciales objetivos” (p. 207). La conexión entre el ser humano y la naturaleza se desarrolla aún más en el concepto de *objetivación* de Marx, según el cual los seres humanos instituyen sus necesidades y facultades en la naturaleza a través del trabajo. Pero la conexión se rompe por la alienación y esto es lo que hace de la revolución una necesidad ontológica.

Marcuse parece haber creído que las referencias ontológicas en los *Manuscritos* podrían explicarse por ideas desarrolladas en la filosofía alemana contemporánea. El neokantismo y especialmente la fenomenología fueron las más importantes de estas tendencias de principios del siglo XX. Los fenomenólogos rechazaron el naturalismo y argumentaron que la experiencia no puede reducirse a una superposición subjetiva de la naturaleza de la ciencia natural. Husserl introdujo el concepto de *Lebenswelt*, el mundo de la vida, con el que se refería a la conexión esencial de la experiencia vivida en primera persona con los objetos de la experiencia. Heidegger desarrolló un concepto relacionado al que llamó *ser-en-el-mundo*.

Su término *Dasein* se refiere al sujeto humano en su papel activo, comprometido con las cosas significativas implicadas en su mundo. Esto también es una especie de unidad sujeto-objeto, aunque ya no se basa en el concepto idealista de conciencia. Marcuse encontró aquí una conexión con el intento de Marx de escapar del idealismo³.

En la década de 1920, varios filósofos marxistas influyentes, incluidos Lukács, Korsch y Bloch, buscaron validar filosóficamente la experiencia revolucionaria en oposición al cientificismo y al determinismo de lo que entonces pasaba por la *ortodoxia* marxista. Marcuse encontró un argumento equivalente en el mundo de la vida fenomenológico. En la experiencia vivida, las reacciones a los problemas de la sociedad tienen un peso existencial que falta en el marxismo ortodoxo. La piedra de toque de la propia experiencia revolucionaria de Marcuse fue la Revolución Alemana de 1918-1919 en la que participó como recluta. Esa experiencia más tarde dio forma a su simpatía por la Nueva Izquierda.

Marcuse desarrolló una ontología experiencial sobre la base de una síntesis de marxismo y fenomenología. Esto no es fenomenología ortodoxa o heideggerianismo, ni es el llamado marxismo ortodoxo. Marcuse cruzó las líneas entre estas dos tradiciones filosóficas europeas en competencia. Al principio se refirió abiertamente a la fenomenología, pero después de unirse a la escuela de Frankfurt restó importancia a su pasado fenomenológico, sin embargo, es esencial para comprender su pensamiento posterior⁴.

En uno de sus primeros trabajos, Marcuse argumenta que los hechos objetivos en sí mismos son incompletos porque dejan de lado la forma en que están *entrelazados* con la “existencia humana histórica” (Marcuse, 2005, pp. 38-39). Este concepto tiene que ver con la experiencia vivida de la realidad social. Los hechos no son simplemente hechos, sino que deben entenderse en la medida en que inciden en la experiencia vivida. La experiencia revela conexiones que se perderían desde un punto de vista

³ En las conversaciones en Le Thor, Heidegger señala que la producción define el *mundo* en Marx y que la producción es un tipo de praxis. “Invirtiendo a su manera el idealismo de Hegel, Marx exige que se dé prioridad al ser sobre la conciencia. Dado que no hay conciencia en *Ser y tiempo*, uno podría creer que hay algo heideggeriano para leer aquí [¡en Marx!]. Al menos Marcuse había entendido *Ser y tiempo* de esta manera” (Heidegger, 2003, 52).

⁴ Para referencias explícitas a la fenomenología en su obra tardía, ver, entre otros: (Marcuse, 1965, pp. 279-290 –esta edición cuenta con comentario de Aron Gurwitsch, pp. 291-305–; Marcuse, 2017).

objetivo. Marcuse da el ejemplo de un lugar de trabajo. La experiencia de quienes lo *viven* revela aspectos ocultos al mero observador y, con mayor razón, a la gestión.

La tarea de la filosofía es ir más allá de los hechos a su significado humano y social. Marcuse (1960) escribe: “mientras que el método científico lleva de la experiencia inmediata de las cosas a su estructura lógica matemática, el pensamiento filosófico lleva de la experiencia inmediata de la existencia a su estructura histórica: el principio de libertad” (p. ix). Tengamos en cuenta que Marcuse no afirma que uno de estos dos modos de conocimiento sea superior. Él escribe, “ningún método puede reclamar el monopolio de la cognición”, pero solo el estudio de la existencia es políticamente relevante (Marcuse, 1960, p. xiv).

Marcuse interpreta los *Manuscritos* como una ontología experiencial en términos de conceptos como estos. Este enfoque cuasi-fenomenológico conduce a algunos resultados inusuales, tres de los cuales mencionaré aquí.

Según Marcuse, la naturaleza en los *Manuscritos* no es la naturaleza científica y las categorías de Marx no son categorías causales, ni el mero hecho de que los seres humanos puedan contarse entre las cosas de la naturaleza es filosóficamente significativo. Tal lectura de sentido común de los *Manuscritos* pierde el punto.

Marcuse distingue la naturaleza de la ciencia natural de lo que él llama el concepto de *naturaleza* en el sentido más amplio dado a este concepto por Marx [en los *Manuscritos*], así como por Hegel” (Marcuse, 2005, p. 97; 2005, p. 21, 139). Por el *sentido más amplio* de naturaleza, Marcuse se refiere a la naturaleza en la medida en que está implicada en la actividad humana. En uno de sus primeros ensayos, atribuye esta distinción a Lukács, escribiendo: “Lukács reconoció claramente la dualidad del ser de la naturaleza: completamente ahistórico como objeto de la física, histórico como el espacio de vida del *Dasein* humano” (Marcuse, 2005, p. 67; Feenberg, 2022). Lo significativo es la relación vivida del ser humano con la naturaleza. Esto abarca el cuerpo en su relación con la naturaleza a través del sentimiento, la necesidad y los sentidos, vinculándolo a la naturaleza experiencial. Esa naturaleza pertenece *esencialmente* al ser del sujeto humano.

Marcuse interpreta el concepto marxiano de ser genérico como acceso a lo universal, es decir, a los significados de los objetos. Hay aquí un eco del

concepto heideggeriano de apertura al ser⁵. Tal apertura es la especificidad del ser humano, revelando potencialidades que van más allá del estado inmediato de las cosas. Esas potencialidades son asumidas por el trabajo a través del cual las facultades humanas se objetivan en la naturaleza. A través de la objetivación, la naturaleza se hace conforme a la humanidad. Pero nota: la objetivación no es solo algo que hacen los seres humanos, sino que es un modo *esencial* en el que los seres humanos participan en la naturaleza. “La realidad del hombre consiste en *hacer emerger* todas sus *potencias de género* en objetos reales, *la puesta* de un mundo real... objetivo” (Marcuse, 2005a, p. 118)⁶.

La referencia a la objetividad señala el papel cognitivo de la objetivación, que revela el verdadero ser de la naturaleza. La naturaleza bruta, antes de su objetivación, es incompleta, aún no completamente *real*, en el sentido hegeliano del término. El trabajo permite que los objetos naturales alcancen su verdadera forma, que se “conviertan en objetos reales”, revelando aspectos que solo salen a la luz a través de la actividad humana (Marcuse, 2005a, p. 112). Como Marcuse (1972) escribe más tarde, “la *verdad* es atribuible a la naturaleza no solo en un sentido matemático, sino también existencial. La emancipación del hombre implica el reconocimiento de tal verdad en las cosas, en la naturaleza” (p. 69). Todo esto lleva a Marcuse a una nueva interpretación de la alienación y la revolución, pero estos conceptos van más allá del alcance de este texto.

Tres críticas

La interpretación de Marcuse de los *Manuscritos* subyace en su obra posterior, incluida su crítica de la ciencia y la tecnología. Sus escritos de la década de 1960 contienen tres críticas diferentes a la tecnología, todas las cuales siguen siendo relevantes. La primera crítica argumenta que la tecnología se ha convertido en ideología, instituyendo un nuevo tipo de proceso de legitimación diferente del papel de la religión o la ideología burguesa. Es el mismo mundo material real el que ahora legitima el sistema prescribiendo todas las necesidades y esperanzas. La tecnología enmarca una forma de vida en una sociedad moderna preocupada sobre todo por el consumo. Los individuos buscan su realización en las posesiones privadas y

⁵ La conexión con Heidegger es más clara en la versión original del ensayo de Marcuse, que fue modificado en la versión posterior. El texto original puede consultarse en Marcuse (1932, p. 148).

⁶ La fuente de esta última referencia se encuentra en Marcuse (1932, pp. 148-149).

aceptan su lugar dentro de una sociedad tecnocrática que no pueden comprender y que no necesitan comprender. Donde antes el discurso ideológico engañaba a las masas, ahora los logros técnicos concretos hacen el trabajo de reconciliarlas con la injusticia que sufren, más o menos inconscientes.

Esas injusticias y sus consecuencias ahora se tratan como problemas técnicos que los expertos pueden manejar mucho mejor que el público. La tecnología no es solo la cultura material de la sociedad, sino también un modo de pensamiento; la resolución técnica de problemas dentro del marco dado reemplaza las preocupaciones políticas normativas que podrían conducir a un cambio social fundamental. Habermas (1970) explica sucintamente el argumento de Marcuse:

en la etapa de su desarrollo científico-técnico, entonces, las fuerzas de producción parecen entrar en una nueva constelación con las relaciones de producción. Ahora ya no funcionan como base de una crítica de las legitimaciones imperantes en interés de lo político... sino que se convierten en la base de la legitimación. Esto es lo que Marcuse concibe como un mundo históricamente nuevo (p. 84).

La segunda crítica se refiere al concepto de racionalización de Max Weber y su aplicación a la sociedad industrial. El capitalismo es una sociedad racionalizada en el sentido de que las técnicas de cálculo y control organizan la producción, la distribución y la administración. Estos métodos racionales están incorporados en la gestión y la ciencia de la gestión que explica cómo organizar una acción colectiva eficaz.

Marcuse argumenta que el concepto de racionalización de Weber no es crítico. La racionalización tal como la entiende Weber presupone el control desde arriba, un requisito característico del capitalismo, no de los métodos racionales como tales. La tesis de la racionalización de Weber describe cómo funcionan realmente las cosas bajo el capitalismo, pero enmascara el sesgo del capitalismo hacia la dominación.

La separación de los trabajadores de los medios de producción... [como] una necesidad técnica que requiere la dirección y el control individual y privado de los medios de producción... El hecho histórico altamente material de la empresa capitalista privada se vuelve así... un elemento estructural formal

del capitalismo y de la propia actividad económica racional (Marcuse, 1968, p. 212)⁷.

El socialismo, concebido como la organización democrática de la acción colectiva, es eliminado como irracional desde el principio por una manipulación conceptual.

El sesgo de racionalización también afecta el diseño tecnológico bajo el capitalismo. Se privilegian las tecnologías de control y dominación frente a las tecnologías que favorecen la participación democrática de los trabajadores. El control desde arriba requiere diseños que controlen el ritmo del trabajo, vigilen a los trabajadores y controlen la fuerza laboral. La línea de montaje es un ejemplo de un diseño tecnológico tan sesgado. El papel exorbitante de la tecnología militar fue particularmente destacado durante la década de 1960. Marcuse explicó su papel bajo el capitalismo en escritos sobre la guerra en Vietnam⁸.

La tercera crítica desarrolla estos argumentos sociales en un marco ontológico más complejo. *El hombre unidimensional* sigue a Husserl al afirmar que la ciencia surge del mundo de la vida del que extrae conceptos que refina en instrumentos de conocimiento científico⁹. La ciencia construye un objeto, el mundo como materia en movimiento, que se ajusta a métodos matemáticos y experimentales. Cuando la conciencia cotidiana toma ese objeto por realidad, la experiencia se limita a esos mismos parámetros. Marcuse usa el término *unidimensional* para describir el tipo de pensamiento que resulta de la intrusión de lo que son ideas propiamente científicas sobre la naturaleza de la realidad en la experiencia cotidiana. Explica esto en términos de su síntesis única de fenomenología y marxismo.

En los tiempos modernos, la física se ha convertido en la ciencia paradigmática que establece la naturaleza de la realidad. La física trabaja con las *cualidades primarias* de los objetos, aspectos que se pueden medir y cuantificar. Elimina las *cualidades secundarias* para llegar a lo que puede usar como hechos y datos en su trabajo. Marcuse no cuestiona el valor

⁷ Véase también Marcuse (1964, pp. 144-145).

⁸ Para ver un ejemplo, véase la crítica de Marcuse a la Guerra de Vietnam, titulada "El individuo en la gran sociedad" (Marcuse, 2001, pp. 59-80). Este artículo fue publicado originalmente por sus estudiantes en una revista *clandestina* contra la guerra en 1966. Disponible en https://www.sfu.ca/~andrewf/pub_alternatives_magazine.html

⁹ Para la discusión principal de la ciencia véase Marcuse (1964).

cognoscitivo de la ciencia, pero también coincide con Heidegger en que estos hechos y datos pertenecen a una concepción tecnológica de la realidad ajustada a un tipo específico de control instrumental. “La ciencia, en virtud de su método y conceptos propios, ha proyectado y promovido un universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido ligada a la dominación del hombre” (Marcuse, 1964, p. 166). El término de Heidegger para esto es *Gestell*, el marco que enmarca el mundo. La palabra *Gestell* en alemán puede significar *esqueleto*: una sociedad tecnificada tiene un esqueleto científico subyacente.

El capitalismo despoja al mundo de sus propias fuentes de desarrollo, haciéndolo disponible para cualquier propósito que los seres humanos le impongan. Marcuse explica esto en referencia al concepto de *proyecto* de Sartre, que a su vez se inspira en Heidegger. Un proyecto en el sentido de Sartre no es un plan particular, sino más bien un escenario en el que se pueden idear e implementar planes. El capitalismo es un proyecto de civilización en este sentido y define un mundo de vida específico en el que la naturaleza se reduce a materias primas para ser explotadas y dominadas. Los conceptos científicos emergen de este mundo y lo reflejan al igual que los diseños tecnológicos. Marcuse (1964) escribe: “cuando la técnica se convierte en la forma universal de producción material, circunscribe toda una cultura; proyecta una totalidad histórica, un *mundo*” (p. 154). *Mundo* en este pasaje debe entenderse en términos de la versión de Marcuse del concepto fenomenológico similar. La experiencia vivida ahora está *entrelazada* con el *mundo* creado por la tecnología capitalista.

¿Qué sucede cuando la experiencia está moldeada por una ontología tan cuasi-científica? Marcuse argumenta que las potencialidades de la naturaleza y de los seres humanos están ocluidas. En su primer libro sobre Hegel, la potencialidad se trata como una *segunda dimensión* de la experiencia, distinta de la existencia real. La potencialidad en este sentido es un concepto familiar, relevante para una variedad de fenómenos cotidianos. Vemos a la naturaleza y a otros seres humanos en términos no solo de lo que son en el momento, no solo en términos de lo que podríamos medir, sino también en términos de lo que pueden llegar a ser y esta percepción está informada normativamente. Por ejemplo, los niños crecen, aprendemos, los campos de los granjeros florecen, el trabajo transforma los objetos naturales en artefactos útiles, etc.

Potencialidades como estas pertenecen a una metafísica teleológica espontánea que la ciencia rechaza. La noción de que las potencialidades de la naturaleza son reales, que la naturaleza es un sujeto por derecho propio, podría servir como guía para la acción humana. Pero cuando la ciencia se convierte en la comprensión dominante de la realidad, cuando forma la ontología implícita de la sociedad, las potencialidades se eliminan cada vez más no solo de la ciencia, sino también de la experiencia. Ahora son consideradas meramente como subjetivas, productos de nuestra psicología, nuestra formación y cultura, y como tales carecen de fuerza normativa. El mundo de la vida se empobrece por la pérdida de un sólido sentido de la potencialidad.

La crítica ontológica de Marcuse no atribuye un sesgo ideológico particular a la ciencia y la tecnología modernas, sino que argumenta que su misma *neutralidad* con respecto a la distinción entre meras preferencias y potencialidades objetivas las vincula a los poderes establecidos. Dado que las potencialidades ya no pueden guiar la acción humana, los únicos valores efectivos son los de los poderes dominantes, es decir, las corporaciones y las agencias gubernamentales que actúan para ellos. Las potencialidades eliminadas de la ciencia y la experiencia ya no influyen en las acciones de esos poderes. La tecnología que implementan difiere de todas las formas anteriores, porque ve el mundo como un recurso fungible en lugar de un portador de potencialidades que podrían actualizarse con la ayuda de la habilidad humana. Las consecuencias las vemos hoy en la destrucción del medio ambiente.

¿Una nueva ciencia?

Si la ciencia está ligada al capitalismo, entonces el socialismo parecería requerir una ciencia diferente, una ciencia sucesora. Esta fue la conclusión de Marx (1963) en los *Manuscritos*.

La industria es la relación histórica *real* de la naturaleza, y por lo tanto de la ciencia natural, con el hombre. Si, por lo tanto, la industria se concibe como la revelación *esotérica* de los *poderes esenciales* del hombre, también ganamos una comprensión de la esencia humana de la naturaleza o la esencia *natural* del hombre. En consecuencia, la ciencia natural perderá su tendencia abstractamente material —o, mejor dicho, su tendencia idealista—, y se convertirá en la base de la ciencia *humana*, como ya se ha convertido —aunque en forma enajenada— en la base de la vida humana real, ofrecer una base para

la vida y una base diferente para la *ciencia* es, por supuesto, una mentira (pp. 163-164).

Marcuse sigue esta asombrosa afirmación sobre la base de su propia fenomenología idiosincrásica. Husserl y Heidegger buscan el terreno trascendental de la modernidad en la cosmovisión científica. Mientras Marcuse retoma su crítica de la ontología científica, propone una perspectiva histórica más concreta basada en el carácter epocal de los modos de producción. Se diferencia, por ejemplo, de ellos al sostener que el privilegio del control instrumental tiene un origen social: el mundo de la vida capitalista. Esto, a su vez, sugiere la posibilidad de una transformación ontológica a través del cambio político. El socialismo, como alternativa de época al capitalismo, tendría una ontología original. Con esto, el argumento trascendental es llevado a tierra donde converge con la demanda de Marx de una nueva ciencia.

Marcuse argumenta que bajo el socialismo una nueva ciencia reflejará un mundo de vida cambiado. Valorizará las cualidades secundarias, incluidas las potencialidades. La dominación no es la única forma de acción instrumental. El cultivo y la creación artística son formas alternativas que serán privilegiadas en una sociedad socialista.

En los *Manuscritos*, Marx escribe que, a diferencia de los animales, atados por la necesidad, “el hombre construye también de acuerdo con las leyes de la belleza” (Marx, 1963, p. 128). Marcuse repite esta frase y argumenta que a través del arte la naturaleza puede ser reimaginada libremente, revelando potencialidades que afirman la vida. Estas potencialidades no son meramente subjetivas, sino que reflejan crecimiento y florecimiento natural. Nuestra experiencia de normas tales como la belleza y la compasión y nuestra sensación de que la naturaleza es violada a través de actos destructivos pertenecen a una forma de objetividad diferente, no científica.

Si el arte y la ciencia pudieran fusionarse, entonces la ciencia ya no estaría confinada al mundo unidimensional de las cualidades primarias, sino que podría incorporar las cualidades secundarias sensoriales. Marcuse (2001) escribe:

La base sensible de toda ciencia significa algo más y distinto que la verificación empírica por la certeza de los sentidos: significa que el científico, sin abandonar en modo alguno la lógica y la rigidez del método científico, se guía en su investigación por las necesidades sensoriales —emancipadas— para la

protección y mejora de la vida. Si la satisfacción de estas necesidades, en lugar de ser un mero subproducto de la ciencia —un subproducto que parece volverse cada vez más escaso y débil—, se convirtiera en la razón de ser de la ciencia, bien podría conducir a un fundamento conceptual diferente de las ciencias naturales y humanas (p. 138).

No es fácil dar sentido a esta noción. Marcuse entiende que no puede haber sociedad moderna sin ciencia moderna y, por lo tanto, rechaza la regresión a una ciencia cualitativa como la de Aristóteles. La nueva ciencia seguirá empleando métodos cuantitativos basados en mediciones precisas y hechos empíricos, al mismo tiempo que incorpora potencialidades en su estructura.

Pero no hay forma de que una ciencia formal como la física o la química incorpore las cualidades secundarias de las que se abstrae. La ciencia moderna se basa en ecuaciones, a diferencia de las ciencias anteriores basadas en generalizaciones y analogías. Las ecuaciones no tienen lugar para la experiencia concreta. Consideremos una ecuación simple como la distancia es igual a la velocidad por el tiempo: la distancia recorrida es una función de la velocidad y el tiempo de viaje. Nada concreto entra en tal fórmula científica. Solo puede especificar las variables relevantes para la ecuación, por ejemplo, la distancia medida entre el punto a y b. Esa distancia no puede incluir las cualidades estéticas de las casas y árboles encontrados en el camino. La fórmula repele tales cualidades concretas y se apega rigurosamente a su abstracción. Los datos concretos no se pueden incorporar en una ecuación, pero las ecuaciones son de lo que se trata la ciencia¹⁰.

Marcuse quiere que surja una ontología diferente con un mundo social diferente, pero es difícil ver cómo puede suceder eso mientras las ciencias naturales sean tratadas como la base ontológica de la modernidad. ¿Por qué Marcuse habría hecho esta suposición? Se me ocurren dos razones. Desde Descartes y Kant, la ciencia ha proporcionado el modelo de la razón pura. Era solo cuestión de tiempo que la racionalización de la sociedad revelara el lado oscuro de ese modelo. La fusión de la razón moderna con la ciencia en las teorías de Husserl y Heidegger sigue influyendo en Marcuse en *El hombre unidimensional*.

¹⁰ Para una discusión sobre el papel del formalismo en la ciencia moderna, véase Angus (2021, p. 101).

El contexto social también sugiere una explicación. A principios de la década de 1960, la ciencia y la tecnología se idealizaron en los Estados Unidos en un grado inusual. Todo parecía depender de la ciencia, confirmando los argumentos y temores de Husserl y Heidegger. Recién a finales de los años 70 el movimiento ambiental gana un amplio impacto público. Para entonces, Marcuse se acercaba al final de su vida. Sostuvo que la lucha por la naturaleza pertenecía a la lucha contra el capitalismo y no tenía que esperar a la conquista del socialismo (Marcuse, 2005b, 2017a). Este nuevo enfoque basado en el ambientalismo tiene implicaciones para la crítica de la ciencia y la tecnología de Marcuse, pero él no volvió atrás y revisó sus teorías anteriores en respuesta a ello.

Si lo hubiera hecho, podría haber desarrollado una teoría de la política de la tecnología. A pesar de los problemas con su noción de una ciencia natural sucesora, introdujo varios conceptos útiles que se pueden aplicar al ambientalismo y otras formas de lucha por la tecnología. Es cierto que Marcuse no anticipó esta aplicación, pero creo que la habría aprobado. En el resto de este documento, ofreceré algunos comentarios sobre esta alternativa.

El hombre unidimensional propone un concepto de traducción, derivado del filósofo francés de la tecnología, Gilbert Simondon. Se puede decir que los objetos de la ciencia y los diseños de la tecnología *traducen* conceptos y demandas elaborados en el mundo de la vida. De esta manera, las cualidades secundarias pueden aparecer dentro de las ciencias en una forma compatible con su estructura formal. Marcuse (1964) escribe:

El logro histórico de la ciencia y la tecnología ha hecho posible la traducción de valores en tareas técnicas: la materialización de valores. En consecuencia, lo que está en juego es la redefinición de los valores en términos técnicos, como elementos del proceso tecnológico. Los nuevos fines, como fines técnicos, operarían entonces en el proyecto y en la construcción de la maquinaria, y no solo en su utilización. Además, los nuevos fines podrían afirmarse incluso en la construcción de hipótesis científicas, en la teoría científica pura (p. 232).

Esta es la objetivación con otro nombre aplicado específicamente a la ciencia y la tecnología modernas, y que ofrece un camino plausible hacia una teoría del cambio científico y tecnológico.

Un concepto similar se desarrolló en los estudios sobre ciencia y tecnología 30 años después. Bruno Latour (1992), por ejemplo, describe la

traducción de las normas en el diseño técnico como *delegación*. Utiliza el ejemplo de un bache en la carretera, que traduce o delega el principio normativo *ir despacio* a la agencia del mundo material. Este enfoque se vuelve obvio para todos los que estudian ciencia y tecnología en la década de 1990, pero el concepto está allí en Marcuse en 1964, donde se le da una aplicación política. En estos términos la tecnología puede incorporar valores y potencialidades.

Está menos claro cómo se aplica el concepto de traducción a las *hipótesis científicas*, sin embargo, el concepto de construcción de objetos de Marcuse explica su intención. Los objetos de las ciencias se consideraban tradicionalmente como clases naturales, pero Marcuse argumenta que estos objetos son históricamente contingentes. No están ahí afuera como los huesos de los dinosaurios, esperando ser descubiertos, sino que deben construirse imaginativamente. Así historiza la afirmación de Husserl de que el mundo de la vida es la fuente de los conceptos científicos. Cuando el mundo de la vida cambia, el objeto de la ciencia también cambia. Marcuse concluye *El hombre unidimensional* intentando, en mi opinión sin éxito, definir el nuevo objeto de una ciencia natural sucesora bajo el socialismo.

La política de la tecnología

He seguido los conceptos de ciencia sucesora, traducción y construcción de objetos en mi trabajo sobre tecnología (Feenberg, 2023). Aplicados a las disciplinas técnicas que organizan la vida social, estos conceptos son la base de una teoría de la política técnica. Las disciplinas técnicas son mucho más permeables a las demandas sociales que las ciencias naturales y sus objetos son mucho más ambiguos. Marcuse trata solo una de estas disciplinas, la ciencia de la gestión, que se construye socialmente de acuerdo con los supuestos capitalistas. Muestra que lo que llamamos gestión es un objeto conceptual perteneciente a una determinada historia; ese objeto sería concebido de manera diferente en una sociedad basada en la cooperación en lugar del control desde arriba.

La crítica de la gestión de Marcuse se puede extender a todas las disciplinas técnicas que estructuran nuestro mundo, las ciencias de la gestión que nos administran, la ciencia de los alimentos que determina nuestra dieta, la ingeniería que construye carreteras y automóviles, la medicina que cuida nuestra salud física, la arquitectura interior que construye los espacios en los que vivimos, la informática que diseña Internet, etc. Estas disciplinas utilizan métodos científicos en una variedad de contextos sociales específicos. Sus

objetos, como la *gestión*, se construyen socialmente de acuerdo con las demandas de los actores sociales.

Esta tecnificación universal implica una mediación que Marcuse no logró teorizar. Los métodos científicos son tan indiferentes a la potencialidad como argumentó, pero esos métodos solo ingresan al mundo social a través de la traducción de potencialidades en las construcciones de objetos de las disciplinas. Esas construcciones de objetos varían ampliamente dependiendo de la política de diseño, con una amplia gama correspondiente de consecuencias sociales. Con esta mediación podemos construir sobre la ontología experiencial de Marcuse para explorar la política de las disciplinas y las tecnologías que fundamentan.

Esa política tiene lugar en el contexto de la herencia capitalista. Ya tenemos disciplinas y tecnologías que materializan los valores del capitalismo, y estos valores se cuestionan en términos de las experiencias del mundo de la vida de la gente común atrapada en fallas tecnológicas. Desde la década de 1970, han surgido luchas políticas en torno a cuestiones nucleares, medicina, medio ambiente e Internet. Por ejemplo, el movimiento feminista se resistió a los procedimientos tradicionales de parto y exigió cambios en la obstetricia. El embarazo ya no sería una *enfermedad*, sino una experiencia de vida. El movimiento de homosexuales en torno al SIDA resistió los métodos establecidos de la medicina experimental. Los sujetos de experimentación dejaron de ser solo objetos de la ciencia para convertirse también en colaboradores. Varios movimientos ambientales abordan las preocupaciones sobre la energía nuclear, la contaminación del aire y del agua, los vertederos de desechos tóxicos y, finalmente, por supuesto, el más grande de todos, el cambio climático. En cada caso, se redefinió un fenómeno natural o técnico en términos de su conexión más amplia con la vida humana y esto, a su vez, condujo a un cambio científico-técnico. Tales controversias eran raras a principios de la década de 1960 cuando Marcuse desarrolló su teoría, pero hoy en día hay muchas críticas a la ciencia y la tecnología, algunas justificadas, otras injustificadas.

Ahora estamos acostumbrados a que los movimientos sociales alteren y cambien las muchas disciplinas técnicas que determinan la vida social. Las luchas imponen nuevas potencialidades a las disciplinas, los objetos de esas disciplinas y los diseños de tecnologías que soportan. La reforma no tiene lugar a través de cambios en la ontología general de la naturaleza física, sino

en las ontologías regionales de las disciplinas a medida que cambia el mundo social a su alrededor.

La política técnica cruza la brecha entre el mundo de la vida y las disciplinas técnicas en ambas direcciones. Por ejemplo, la preocupación pública sobre los efectos de la contaminación del aire en la salud surgió tanto de la observación personal como de la opinión médica compartida con el público. Esta preocupación finalmente llegó a políticos y reguladores, lo que provocó que los ingenieros automotrices rediseñaran el automóvil para tener en cuenta la calidad del aire. El cambio es tanto simbólico como material: hasta hace poco, el automóvil era visto como un medio de transporte y un marcador de estatus, pero ha agregado una nueva dimensión y se ha convertido en un nuevo tipo de objeto tanto para los consumidores como para los ingenieros, un objeto ambiental. Para convertir el automóvil en este nuevo objeto, los ingenieros tuvieron que modificar su disciplina, agregando capítulos a sus libros de texto sobre convertidores catalíticos e inyección de combustible, y ahora también sobre propulsión eléctrica.

Este patrón aparece una y otra vez. Un proceso bidireccional de comunicación entre el mundo de la vida y la ciencia otorga significado a la experiencia y cambia el objeto de la ciencia y el diseño de la tecnología¹¹. En el caso del cambio climático, por ejemplo, entendemos lo que está pasando como resultado del dióxido de carbono en la atmósfera. Nuestra concepción del clima está influenciada por la ciencia, pero la ciencia también está influenciada por las presiones del mundo de la vida para mitigar estos efectos. En ambos casos el objeto *clima* se ha transformado. Para nosotros, ha adquirido propiedades conocidas por la ciencia y, al mismo tiempo, sigue preocupándonos como un entorno futuro que contiene, o destruye, potencialidades favorables a la vida humana, según nuestras acciones. Para la ciencia, el clima ya no es simplemente un objeto de observación y predicción, sino que se ha convertido en un objeto manipulable de control técnico¹².

¹¹ En los estudios de ciencia y tecnología, esto se denomina *co-construcción* o *co-producción* (Callon, Lascoumes & Barthe, 2009).

¹² Como escribe Paul Edwards (2013) sobre la ciencia del clima: "Este sistema de producción de conocimiento ofrece no solo detalles específicos sobre el pasado y el futuro probable del clima de la Tierra, sino también la idea misma de un clima planetario como algo que se puede observar, comprender, afectar por los desechos humanos, debatir en los procesos políticos,

Las luchas por la ciencia y la tecnología han reconfigurado gradualmente la esfera pública. Los objetos de las disciplinas técnicas son alterados por las preocupaciones del mundo de la vida y la protesta pública basada en esas preocupaciones. Estas disciplinas técnicas sucesoras no son tan radicalmente diferentes como la nueva ciencia natural imaginada por Marcuse, pero son lo suficientemente diferentes como para mejorar la calidad de vida en nuestra sociedad tecnificada. Y lo más importante, el surgimiento de estas luchas políticas promete mantener abierto el futuro, que, ahora sabemos, depende de la ciencia y la tecnología. Este es el punto más importante: Marcuse no era hostil a la ciencia natural como tal, pero estaba preocupado por la influencia de sus presupuestos ontológicos en el mundo de la vida bajo el capitalismo. Esa influencia ha disminuido desde la década de 1960 a medida que la contestación desafía las pretensiones tecnocráticas.

Este es un cambio enorme que Marcuse no podría haber anticipado, aunque es consistente con su énfasis en el papel de la ciencia y la tecnología en la sociedad. Hay peligros en esta nueva situación como lo demuestra el movimiento antivacunas. Pero la participación pública en los últimos 75 años ha traído enormes cambios beneficiosos en campos como la medicina y el medio ambiente. Estos cambios no son tan visibles como el movimiento antivacunas porque las consecuencias de las luchas exitosas se ven como logros científicos rutinarios. Hoy en día, nadie duda de que el aire limpio es deseable, pero no hace mucho tiempo, los fabricantes de automóviles estaban ocupados gastando millones de dólares presionando a los gobiernos para que bloquearan los *caros e innecesarios* controles de contaminación.

La noción de que existe una interacción entre el mundo de la vida históricamente cambiante y las ciencias es fundamental para el pensamiento de Marcuse, pero ahora también se ha convertido en una realidad práctica. En el momento en que elaboró su teoría, el poder legitimador de la tecnología parecía ser indiscutible e incuestionable. De hecho, era muy inusual que los públicos se comprometieran con las ciencias y tecnologías que afectaban sus vidas. Marcuse creía que la ciencia había asumido un papel ontológico que cambiaría solo después de que una revolución socialista trajera de vuelta el sentido de las potencialidades perdidas en la distopía unidimensional del capitalismo avanzado. De hecho, no existe tal distopía, al menos ya no. La ontología que subyace a nuestro sentido de la realidad en la sociedad

cuidar por el público en general, y posiblemente manejar a través de intervenciones deliberadas” (p. 8).

capitalista moderna es intrínsecamente inestable, sujeta a fracturas y recuperaciones en cualquier momento. El mundo de la vida bajo el capitalismo ha conservado un sentido de potencialidad en un grado mayor de lo que Marcuse creía probable o posible, motivando luchas para preservar y proteger tanto a los seres humanos como a la naturaleza.

A dónde conducirá esto, no lo sabemos. ¿Las luchas por la ciencia y la tecnología culminarán en el socialismo? Si, como supuso Marcuse, la realización de las potencialidades de la naturaleza es incompatible con el capitalismo, solo el tiempo lo dirá. Él escribe: “conducir la ecología hasta el punto en que ya no se puede contener dentro del marco capitalista significa extender primero el impulso dentro del marco capitalista” (Marcuse, 1972, p. 61). En la medida en que el movimiento ambientalista y las ciencias ambientales funcionan en una sociedad capitalista, son necesariamente ambiguos. Incluso los movimientos más radicales no pueden escapar a este destino. Marcuse (1972) escribe: “La ambivalencia objetiva caracteriza cada movimiento de la oposición radical, una ambivalencia que refleja al mismo tiempo el poder del establecimiento sobre el todo y los límites de este poder” (p. 49).

En nuestro contexto contemporáneo, el pensamiento de Marcuse provoca una nueva mirada sobre el marxismo, la ciencia y la tecnología. El concepto de naturaleza es central en los *Manuscritos* de Marx y largas secciones de *El Capital* se ocupan de la tecnología y sus daños y potencialidades, pero estos aspectos de su obra son pasados por alto, especialmente, al parecer, por la teoría crítica contemporánea. Hoy es obvio que la tecnología está involucrada en la lucha por la naturaleza y la transformación de la sociedad. Pero la tecnología ahora se ha extendido tan ampliamente por toda la superficie de la sociedad que ya no está confinada en gran medida a las fábricas como lo estaba para Marx. Así, la demanda de cambio tecnológico es hasta cierto punto independiente del trabajo tal como lo entendía Marx. La teoría de Marcuse ilumina las muchas luchas resultantes sobre la ciencia y la tecnología.

Referencias

Angus, I. (2021). *Groundwork of Phenomenological Marxism: Crisis, Body, World*. Lexington Books.

- Callon, M., Lascoumes, P. & Barthe, Y. (2009). *Acting in an Uncertain World: An Essay on Technical Democracy*. MIT Press.
- Edwards, P. (2013). *A Vast Machine: Computer Models, Climate Data, and the Politics of Global Warming*. MIT Press.
- Feenberg, A. (1999). *Questioning Technology*. Routledge.
- Feenberg, A. (2022). Two Concepts of Nature: The Lived and the Reified. *Metodo* 9(2), 157-170.
- Feenberg, A. (2023). *The Ruthless Critique of Everything Existing: Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis*. Verso.
- Habermas, J. (1970). *Toward a Rational Society; Student Protest, Science, and Politics*. Beacon Press.
- Heidegger, M. (2003). *Four Seminars*. Indiana University Press.
- Latour, B. (1992). Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts. Bijker, W. & Law, J. (Eds.). *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*. MIT Press.
- Marcuse, H. (1932). Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus. *Die Gesellschaft*, Online-Edition der Bibliothek der Friedrich-Ebert-Stiftung (fes.de), band 2, heft 8, 136-174.
- Marcuse, M. (1960). *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1964). *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press
- Marcuse, M. (1965). On Science and Phenomenology. Cohen, R. & Wartofsky, M. (Eds.). *Boston Colloquium for the Philosophy of Science (1962-1964)*. *Boston Studies in the Philosophy of science*, vol. 2. Humanities Press, 279-290.
- Marcuse, H. (1968). *Negations*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and Revolt*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (2001). *Towards a Critical Theory of Society: Collected Papers of Herbert Marcuse*. Routledge.
- Marcuse, M. (2005). On Concrete Philosophy. *Heideggerian Marxism*. University Nebraska Press.
- Marcuse, M. (2005a). New Sources on the Foundation of Historical Materialism. *Heideggerian Marxism*. University Nebraska Press.
- Marcuse, H. (2005b). *The New Left and the 1960s*. Routledge.
- Marcuse, M. (2017). The Rationality of Philosophy. *Transvaluation of Values and Radical Social Change*. International Herbert Marcuse Society.
- Marcuse, H. (2017a). *Philosophy, Psychoanalysis, and Emancipation*. Routledge.

Marx, K. (1963). *Economic and Philosophical Manuscripts. Early Writings.* Watts.

Leo Löwenthal: el último hombre en pie

Christoph Hesse¹

Su nombre más improbable es probablemente su legado más perdurable. Al hojear la legendaria historia del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, especialmente los años en el exilio estadounidense, uno lo encontrará rápidamente. Leo Löwenthal, o Lowenthal, como solía aparecer su nombre en las publicaciones en inglés, era entonces el colaborador más cercano de Max Horkheimer –junto, por supuesto, a Friedrich Pollock, un amigo íntimo de antaño con quien Horkheimer compartió prácticamente todos sus pensamientos y decisiones–. Se desempeñó como editor gerente de la revista del Instituto *Zeitschrift für Sozialforschung* y más tarde, por así decirlo, de mala gana, como ama de llaves de su sucursal restante en Nueva York cuando sus colegas se mudaron a California a principios de la década de 1940. La contribución de Löwenthal al mantenimiento del Instituto en sus momentos más difíciles, cuando él, junto con Horkheimer, trató de mantener las condiciones materiales para la persistencia de lo que desde entonces se ha denominado *teoría crítica*, difícilmente puede sobreestimarse². Sin embargo, sus propios trabajos académicos pasaron en gran parte desapercibidos, al menos en comparación con los de sus célebres colegas. Sus investigaciones pioneras en la sociología de la literatura, sus estudios anteriormente renombrados sobre la formación histórica de la cultura popular, así como sobre el autoritarismo y el antisemitismo, se han

¹ Este texto se publicó con el título “Leo Löwenthal: Last Man Standing” en: Best, B., Bonefeld, W. & O’Kane, C. (Eds.). *The SAGE Handbook of Frankfurt School. Critical Theory*. SAGE Publications, 2018, pp. 39-54 (N. de los T.)

² Véase, por ejemplo, la carta más agradecida de Horkheimer a Löwenthal del 18 de junio de 1941 (Horkheimer, 1996, p. 67).

marchitado en la vid durante décadas. Perfectamente canonizado, pero rara vez se ha leído. Incluso entre quienes están familiarizados con la teoría crítica y todavía están genuinamente interesados en ella, los escritos de Löwenthal son bastante desconocidos.

En comparación con sus amigos, sobre todo Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse, Löwenthal nunca alcanzó el estrellato intelectual, ni obtuvo elogios abrumadores del público por parte de los movimientos de protesta que surgieron en Europa Occidental y América del Norte en la década de 1960. Al carecer tanto del aura estética de Adorno como del atractivo radical –o, como algunos dicen, incluso erótico– de Marcuse, no se suponía que su estilo de escritura sin pretensiones y bastante cauteloso, casi gentil, atrajera a una audiencia ansiosa de ídolos a los que admirar, aunque se dice que él ha sido de los más accesibles y amables de todos. Mientras que Adorno pronunció cientos (!) de conferencias en estaciones de radio de Alemania Occidental durante las décadas de 1950 y 1960 y Marcuse, más allá de lo creíble en la actualidad, fue un autor de gran éxito que habló ante multitudes entusiastas de estudiantes politizados en reuniones y plantones en ambos países, Alemania y los Estados Unidos, Löwenthal se mantuvo al margen. Ya en 1931, Adorno lo llamó en broma el “rey del desierto que vaga por su territorio” (Adorno & Kracauer, 2008, p. 284)³. Sin embargo, se mantuvo firme cuando más se necesitaba. Por ejemplo, cuando los nazis asumieron el poder en Alemania, permaneció en el país un tiempo más respecto de sus colegas, tomando medidas para asegurar la supervivencia del Instituto en el exilio⁴. Más tarde, cuando Horkheimer, ahora asociado intelectualmente principalmente con Adorno, regresó a Frankfurt en 1949 invitado a restablecer el Instituto de Investigación Social, Löwenthal se quedó atrás. Sin embargo, esta vez estaba destinado a que fuese para siempre. Si bien la Escuela de Frankfurt, como llegó a ser apodada en la década de 1960, pronto ganó cierta fama en Alemania Occidental y en el extranjero, permaneció casi invisible, por lo menos en Europa. Involuntariamente distanciado de sus viejos amigos, a quienes rara vez veía –a excepción de Marcuse, quien deliberadamente decidió no mudarse a la

³ Carta a Kracauer, 8 de junio de 1931. “Bueno, nunca tuve una corona”, respondería Löwenthal lacónicamente décadas después en su “Memoria intelectual” de Adorno (Löwenthal, 1987, p. 184).

⁴ Se habían hecho provisiones para este caso inminente desde 1931. El primer destino fue Suiza, pero Horkheimer y sus asociados no tuvieron la oportunidad de establecerse. Mientras aún reflexionaban sobre la posibilidad de ir a París o Londres, recibieron una generosa oferta de la Universidad de Columbia en Nueva York, que finalmente aceptaron.

Alemania postnazi—, Löwenthal siguió su propio camino como un *frankfurtiano* solitario en la academia estadounidense.

Fue solo en la década de 1980 que Löwenthal, para entonces el último miembro del antiguo círculo de Horkheimer que aún vivía, saltó a la palestra en Alemania. Helmut Dubiel editó una colección de cinco volúmenes de sus escritos, que comprende trabajos académicos tempranos y contribuciones a la *Zeitschrift für Sozialforschung*, así como publicaciones estadounidenses posteriores, muchas de las cuales no habían estado fácilmente disponibles en Europa antes (Löwenthal, 1980, 1981, 1982, 1984, 1987a)⁵. Tal vez aún más importante para su percepción pública, Dubiel publicó una serie de entrevistas en las que Löwenthal recordó su biografía intelectual y política, revelando así tanto su propia vida inesperadamente turbulenta como la historia del Instituto que había moldeado decisivamente su forma de pensar⁶.

Recientemente, se publicó un nuevo libro sobre Löwenthal, una de las pocas monografías sobre él. El título reza: “No hay teoría crítica sin Leo Löwenthal” (Schneider, 2014). Sin embargo, por más cierto que esto pueda ser, respecto a sus funciones gerenciales, el título bien intencionado y también un tanto jactancioso refleja inconscientemente el olvido en el que ha caído la obra de Löwenthal, más obviamente en los Estados Unidos, donde una vez se estableció como sociólogo y destacado estudioso de la literatura y la filosofía europeas. A diferencia de Adorno y más aún de Horkheimer, quien muy a regañadientes reveló cualquier detalle sobre la historia velada del Instituto, Löwenthal no tenía reservas sobre su pasado marxista absoluto del que nunca se había alejado realmente⁷. De todos modos, la teoría crítica que defendió apasionadamente a lo largo de su vida ha sido suplantada en gran medida por una variedad de estudios críticos autoproclamados, la mayoría de los cuales, curiosamente, surgieron de la línea de pensamiento

⁵ Una versión en inglés de esta edición, a excepción del volumen 5, que contiene los primeros escritos de Löwenthal, se publicó posteriormente con el título *Communications in Society: Literature and Mass Culture*. Vol. 1 (1984a); *Literature and the Image of Man*, Vol. 2 (1986); *False Prophets: Studies on Authoritarianism*, Vol. 3 (1987b); *Critical Theory and Frankfurt Theorists: Lectures, Correspondence, Conversations*, Vol. 4 (1989).

⁶ Traducción al inglés: “I Never Wanted to Play Along” (Löwenthal, 1987). En ese mismo año, la revista americana *Telos* (1980), en un “Tribute to Löwenthal”, publicó una serie de artículos sobre su vida y obra, incluyendo partes de las entrevistas de Dubiel.

⁷ Es por eso por lo que un primer intento sobre la historia del Instituto, *The Dialectical Imagination* (Jay, 1973), se realizó en Estados Unidos, bajo la tutela de Leo Löwenthal, quien le proporcionó a Jay documentos personales.

posmodernista o, a veces, descaradamente antimodernista, contra la que había advertido.

Casi trágicamente, fue el compromiso incondicional de Löwenthal con el Instituto, un compromiso que a veces rozaba el abandono de sí mismo, lo que obstaculizó su propia producción teórica. El 3 de octubre de 1947, Horkheimer le escribió: “El hecho de que durante varios años usted no haya escrito un artículo o un libro que sea una expresión adecuada de la etapa de nuestra intuición teórica se debe a la situación práctica y a la configuración a la que nos vimos obligados por el bien de nuestra supervivencia” (Horkheimer, 1996, pp. 900-901). Las circunstancias de aquellas décadas fueron adversas en extremo. Mientras que Marx, en sus días cualquier cosa menos felices, podía confiar de manera realista en un creciente movimiento de la clase trabajadora, gente como Horkheimer y Löwenthal no tenían fuerzas sociales en las que confiar, ni siquiera virtualmente. Ante el nazismo y el fascismo, por un lado, y la trayectoria terriblemente fallida de la revolución bolchevique, por el otro, que se había convertido en un gobierno de puro terror, una teoría inquebrantablemente crítica de la sociedad se vio redirigida a lo que el joven Marx llamó la “*crítica despiadada de todo lo que existe*” (Marx & Engels, 1975, p. 142). En retrospectiva, dijo Löwenthal (1987), “no habíamos abandonado la praxis; más bien, la praxis nos había abandonado a nosotros” (p. 61). Por lo tanto, si no había un sujeto revolucionario que esperar, dependía de esos intelectuales que de otro modo serían impotentes no solo producir y mantener ideas teóricas, sino también anticipar, también en la práctica, al menos algunos elementos de una humanidad que tal vez nunca llegue a existir. “Además”, agregó Horkheimer:

siempre ha sido nuestra convicción que el desarrollo de nuestras concepciones no se expresa exclusivamente en escritos teóricos, sino en la conducta de nuestras vidas. Tiene que haber una interacción entre la existencia y la teoría tal como se ejemplifica en nuestra propia historia (Horkheimer, 1996, p. 901)⁸.

⁸ Allá por 1946, Löwenthal le confió a Horkheimer: “Considero absolutamente más importante resaltar hoy las diferencias con el partido [es decir, el Partido Comunista] que las que existen con los liberales” (Horkheimer, 1996, p. 761). Pero Horkheimer aún no estaba convencido. Véase su carta a Löwenthal del 24 de septiembre de 1946 (Horkheimer, 1996, pp. 758-759).

Esta regla de etiqueta, si así se le puede llamar, probablemente fue mejor ejemplificada por Löwenthal. Al final de sus conversaciones con Helmut Dubiel, reveló:

Por supuesto, mi corazón late más rápido cuando lo utópico parece arrojar chispas, aunque solo sea por un momento; pero la decepción sigue demasiado rápido. Basta con echar un vistazo al mundo de hoy. Dígame, ¿dónde debería plantar uno sus simpatías y esperanzas políticas? (Löwenthal, 1987, p. 159).

Sin embargo, lo que sí sabía con certeza era que cualquier admisión de regresión, por ejemplo, una idealización de culturas premodernas, o supuestamente más auténticas, no ofrecería ninguna salida. “No se puede dar marcha atrás a la historia” (Löwenthal, 1987, p. 110). En sus primeros años, ya había descrito la vida de Freud como una lucha constante para obtener conocimientos y personas que compartieran estos conocimientos (Löwenthal, 1989, p. 49)⁹. Lo mismo podría decirse del propio Löwenthal.

Sus ideas más significativas serán discutidas aquí. Primero, sus contribuciones a la percepción del arte y la cultura, particularmente su enfoque sociológico –es decir, materialista histórico– de la literatura. En segundo lugar, su noción de comunicación de masas y cultura popular, que podría ofrecer una comprensión histórica más profunda de lo que Adorno y Horkheimer llamaron notoriamente industria cultural. En tercer lugar, sus estudios teóricos de base empírica sobre el autoritarismo y el antisemitismo. Finalmente, sus comentarios críticos sobre el posmodernismo emergente en las humanidades y las ciencias sociales.

Antes de eso, una breve reseña biográfica, para complementar lo dicho anteriormente. Nacido en una familia de clase media en Frankfurt en 1900, Löwenthal se vio sacudido por los horrores de la Primera Guerra Mundial, lo que lo llevó a comprometerse tanto con el socialismo como con el sionismo. Durante sus estudios universitarios impartió clases en un centro judío de educación de adultos junto a Erich Fromm. También participó en una agencia de ayuda para refugiados judíos del este. Obtuvo su doctorado con una tesis sobre la filosofía social de Franz von Baader (Löwenthal, 1987a, pp. 99-168), un filósofo católico de principios del siglo XIX ampliamente desconocido. A través de su amigo Siegfried Kracauer, Löwenthal se unió al recién fundado Instituto de Investigación Social de Frankfurt, inicialmente

⁹ En el texto original en alemán dice: „Kampf um die Gewinnung von Einsichten und von Einsichtigen“ (Löwenthal, 1984, p. 52).

como asociado no asalariado. Su intento de obtener el título de profesor — con un tratado sobre Helvetius y la Ilustración francesa — fracasó, por lo que Löwenthal enseñó literatura alemana en el nivel secundario hasta que se convirtió en miembro de pleno derecho del Instituto en 1930, con Horkheimer como su nuevo director. La historia social de la literatura era el campo de estudio que se le había encomendado a Löwenthal cuando ingresó al Instituto en 1926. Continuó explorándolo a lo largo de los años del exilio y más allá. A principios de la década de 1940, junto con Marcuse, trabajó para la Oficina de Información de Guerra, no solo para ganarse la vida sino también para apoyar la derrota de la Alemania nazi por parte de Estados Unidos. Al final de la guerra, se había interesado cada vez más en el desarrollo de la cultura popular. En 1949, cuando Horkheimer y Adorno se mudaron a Frankfurt, Löwenthal fue nombrado director de investigación de *Voice of America*. A diferencia de Marcuse, hubiera apreciado la oportunidad de regresar, pero Horkheimer no pudo asegurar otro puesto académico en Alemania. En 1956, después de un período de depresión¹⁰, cuando probablemente había renunciado a la idea de regresar, se convirtió en profesor de sociología en la Universidad de California, Berkeley, donde vivió hasta su muerte en 1993. Pero esta particular denominación disciplinaria nunca significó mucho para él. En el nivel más general, se consideraba a sí mismo un filósofo (Löwenthal, 1987, p. 115). “Conoce mi comentario cínico”, le dijo a Helmut Dubiel, “de que la división de las ciencias sociales en diferentes departamentos académicos es solo un medio para limitar el desempleo estructural entre los intelectuales” (Löwenthal, 1987, p. 144).

Literatura, arte y cultura popular

Löwenthal delineó inicialmente la tarea de una teoría materialista histórica de la literatura en 1932. Un acalorado debate sobre este tema ya estaba en pleno apogeo, particularmente entre las filas de la Unión de Escritores Revolucionarios Proletarios, que estaba estrechamente afiliada al Partido Comunista Alemán. Independientemente de las deficiencias de su oposición entre la cultura proletaria y la tradición burguesa, un debate tan eminentemente político no fue admitido en el discurso académico legítimo en esos días. Además, Löwenthal no se opuso a la comprensión estratégicamente motivada de los comunistas de la literatura como un arma, una comprensión ajena al arte que él nunca compartió. En cambio, buscó

¹⁰ Véase su lúgubre carta a Horkheimer del 13 de septiembre de 1955 (Horkheimer, 1996a, p. 308).

contrarrestar el discurso académico desde adentro. Desafiando las concepciones de la literatura tanto de los tradicionalistas idealistas como de los positivistas más recientes, insistió en que una:

preocupación por las dimensiones históricas y sociológicas de la literatura requiere una teoría de la historia y la sociedad. Esto no quiere decir que uno se limite a teorizar vagamente sobre las relaciones entre la literatura y la sociedad en general, ni que sea necesario hablar a través de generalidades sobre las condiciones sociales que se requieren para el surgimiento de la literatura. Más bien, la explicación histórica de la literatura tiene que abordar hasta qué punto las estructuras sociales particulares encuentran expresión en obras literarias individuales y qué función desempeñan estas obras en la sociedad (Löwenthal, p. 1984a, 247).

En otras palabras, en lugar de proporcionar consideraciones generales sobre la relación entre literatura y sociedad, o las condiciones sociales que determinan la literatura, las dimensiones sociales de la literatura solo pueden demostrarse en detalle con referencia a un autor en particular y su obra.

Como era de esperar, el enfoque de Löwenthal hacia la literatura encontró cierta resistencia por parte de sus asociados en el Instituto. Adorno sospechaba especialmente de este “tipo de trabajo histórico-sociológico”, lo que le llevó a confiarle a Benjamin que era poco probable que el Instituto aceptara el *Libro de los pasajes* mientras Löwenthal tomara decisiones sobre cuestiones de historia literaria (Adorno & Benjamin, 1994, p. 111)¹¹. Además, aunque se basara en nociones del materialismo histórico, Adorno sospechaba que una sociología de la literatura tendería a centrarse en el autor como sujeto social a expensas de su arte, o al menos a subestimar las capacidades trascendentes del arte. Esto advirtió una extraña idea que albergaba Adorno: enviar a Löwenthal a París para ser aprendiz de Benjamin (Adorno & Benjamin, 1994, p. 273). Este conflicto latente llegó a un punto crítico en marzo de 1941 cuando Adorno aprovechó la ocasión de una reunión del Instituto para refutar el énfasis de Löwenthal sobre el escritor, su posición en el proceso de producción y en la sociedad en general. En cambio, Adorno argumentó a favor de la obra de arte en sí misma, un

¹¹ Mucho más duro, por cierto, fue el juicio que emitió sobre el ensayo de Marcuse “El carácter afirmativo de la cultura”. Véase la carta de Adorno del 25 de abril de 1937 (Adorno & Benjamin, 1994, p. 236).

producto exento de las limitaciones de la producción, que trasciende las intenciones de su creador y quizás incluso sus capacidades cognitivas¹².

Sigue siendo cuestionable en qué medida el enfoque metodológico supuestamente inadecuado o insuficiente de Löwenthal perjudicó realmente sus numerosos estudios sobre la historia de la literatura. Obviamente, estaba un poco menos interesado en la forma y la lógica interna de una obra de arte que en su significado y recepción social. Löwenthal vio las obras literarias como los documentos más reveladores de su época, incluidas las oportunidades históricas perdidas. Este fue el caso no solo por su tema manifiesto, sino también por su forma específica, que también él, aunque de manera menos pronunciada que Adorno, consideró como una expresión, o una inscripción inconsciente, de las condiciones sociales. “La literatura nos enseña a comprender el éxito o el fracaso de la socialización de los individuos en situaciones y momentos históricos concretos” (Löwenthal, 1987, p. 169). A pesar de su supuesta condición de ficción, las obras literarias permiten comprender la experiencia de realidades históricas concretas. Esto se debe a que, a diferencia de las condiciones contemporáneas, las realidades históricas en el sentido pleno de la palabra no pueden estudiarse de inmediato. Así, como dijo Löwenthal (1989), “en mi opinión, la gran literatura es la única fuente confiable” (p. 244). Esta evaluación quizás un poco exagerada resuena con el comentario de Engels sobre su comprensión de la historia francesa sobre la base de la *Comédie humaine* de Balzac¹³.

En términos generales, Löwenthal trazó el desarrollo de dos caminos diferentes de la descripción literaria de la sociedad, uno verdadero y uno falso, que ocasionalmente se superponían y podían encontrarse en el mismo texto. De acuerdo con esta distinción simplificada, lo verdadero se refiere a una experiencia genuina de la realidad social, mientras que cualquier tipo de ilusión que escapa a la realidad o a la sociedad es falsa. Ambos asuntos incumben a la descripción de la lucha del individuo con el surgimiento de la sociedad burguesa, que produjo al individuo como categoría social y al mismo tiempo niega sus demandas de realización.

Independientemente de que Shakespeare y Goethe, los autores clásicos favoritos de Löwenthal, sean realistas en forma y estilo, él los considera verdaderos testigos de su época. Sus obras transmiten un vívido retrato de

¹² Véase la discusión de la conferencia de Löwenthal sobre la función de la crítica literaria – 14 de marzo de 1941 – (Horkheimer, 1985, pp. 553-558).

¹³ Véase la carta de Engels a Margaret Harkness de abril de 1888 (Marx & Engels, 1976, p. 90).

exactamente esa lucha o, en otras palabras, del proceso de la civilización burguesa, su *promesse du bonheur* así como su inminente fracaso¹⁴. Por ejemplo, en Calibán, el antagonista de Próspero en la obra de Shakespeare *La Tempestad*, Löwenthal percibió un prototipo de la personalidad autoritaria característica de las comunicaciones y manipulaciones masivas modernas. Así, una obra de arte históricamente verdadera también trasciende su tiempo.

El romanticismo alemán, por el contrario, ofrece un ejemplo destacado de lo falso en su alejamiento de la sociedad burguesa emergente. Löwenthal (1986) lo llamó una revolución reprimida (pp. 221-234) o, más precisamente, “una revolución en un tipo de realidad que existe solo al otro lado de la vida social” (Löwenthal, 1986, p. 255). Como un adulto que se imagina a sí mismo en un mundo de cuento de hadas, buscando el camino de regreso a la naturaleza o a un pasado lejano, los románticos sucumbieron a la regresión – como dijo Löwenthal en términos psicoanalíticos –. La alienación social se transformó así en una virtud y el aislamiento socialmente impuesto del individuo en una deseada *soledad en el bosque*, lo que Ludwig Tieck denominó *Waldeinsamkeit*.

Mientras que los elementos reaccionarios del romanticismo alemán siguen siendo ambivalentes, por decir lo menos, las representaciones aparentemente románticas de la vida rural en las novelas de Knut Hamsun reflejan el desarrollo de la conciencia política desde el liberalismo hasta el Estado autoritario (Löwenthal, 1986, pp. 185-218). Desde este punto de vista, Hamsun es representado como un renacido del romanticismo alemán de la época moderna tardía, un reaccionario en el sentido más preciso de la palabra. En su humilde elogio de la vida realista, con todos arraigados a su tierra natal, las novelas de Hamsun ni siquiera retratan seres humanos vivos, argumentó Löwenthal, sino simplemente actitudes resentidas hacia la civilización urbana. Además de los estados de ánimo y los paisajes que muestra de manera tan seductora, las novelas transmiten así un relato falso de la realidad histórica. En consecuencia, Löwenthal fue el primer crítico en revelar francamente las simpatías de Hamsun por los nazis, lo que eventualmente ensombreció su fama. Dada su popularidad en los años posteriores a *Wilhelmine*, sus novelas ganaron los lectores que se merecían. Sin embargo, incluso una obra mayor que la de Hamsun puede, al menos

¹⁴ Véanse sus ensayos sobre *La tempestad* de Shakespeare y *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* de Goethe (Löwenthal, 1986, pp. 57-98, 131-156).

temporalmente, caer presa de los oscuros deseos de una audiencia inesperada, como demostró Löwenthal en su análisis de la recepción alemana de Dostoievski (Löwenthal, 1984a, pp. 167-188).

Fue sobre la cuestión de la recepción pública que Löwenthal, a mediados de la década de 1930, se alejó gradualmente del ámbito de *Weltliteratur* — literatura universal — para observar más de cerca las lecturas más populares. Paralelamente al examen de jazz y la escucha de radio de Adorno, comenzó a explorar la recepción de biografías populares¹⁵. Estas últimas, según Löwenthal, personalizan relaciones sociales múltiples, mediatizadas e insondables de otro modo y, por lo tanto, convierten a sus protagonistas en ídolos (Löwenthal, 1984a, pp. 189-202)¹⁶. Ofrecen a sus lectores lo que Löwenthal llamaría posteriormente una *experiencia vicaria*, para él una de las características más destacadas de la cultura popular. Una biografía de la vida de una celebridad, estilizada como la de un héroe en las películas, invita a los lectores a ponerse en su lugar, es decir, a experimentar virtualmente el significado de la existencia personal en una época de impersonalidad, en la que los pensamientos o acciones individuales son absorbidos en gran medida por fuerzas sociales e instituciones abrumadoras (Löwenthal, 1987, pp. 131-132).

Quizás debido a su dicción comparativamente circunspecta, Löwenthal ha sido considerado a veces más receptivo — es decir, menos crítico — con las promesas y posibilidades de la cultura popular que su amigo Adorno, una estimación que el propio Löwenthal rechazó rotundamente. “De hecho, es en esta área de la cultura popular — o, como la llamó Adorno, *la industria cultural* — donde nuestros intereses convergieron con frecuencia” (Löwenthal, 1987, p. 185). Löwenthal probablemente sospechaba menos de la tecnología de la industria cultural, ya que pensó que podría usarse fácilmente para mejores propósitos. Pero lo que sí distingue su acercamiento a la cultura popular — no solo del de Adorno — es su indagación en la historia de este fenómeno aparentemente ultramoderno, que según

¹⁵ Autores como Emil Ludwig y Stefan Zweig, sujetos de los primeros estudios de Löwenthal, habían ganado fama internacional con sus agradables representaciones de artistas y estadistas de renombre. Pero dado que Löwenthal no tenía la intención de avergonzar a estos célebres emigrados judíos, retuvo la publicación de sus artículos hasta el colapso del gobierno nazi.

¹⁶ Véase también “El triunfo de los ídolos de las masas” (Löwenthal, 1984a, pp. 203-236).

Löwenthal surgió en la Inglaterra del siglo XVIII, con sus florecientes revistas y periódicos (Löwenthal, 1984a, pp. 75-152)¹⁷.

Löwenthal, además, no solo investigó el desarrollo institucional de los medios y la cultura, sino que también rastreó la evolución del debate al respecto hasta los primeros tiempos modernos. Para sorpresa de muchos de sus contemporáneos, descubrió “que bastantes conceptos básicos que hemos estado acostumbrados a considerar muy modernos surgen ya en el siglo XVI: distracción, entretenimiento y, por último, pero no menos importante, vida vicaria” (Löwenthal, 1984a, p. 5). Estos conceptos, que se utilizan para describir las funciones de la cultura popular moderna, se habían desarrollado mucho antes de que algo similar existiera. Además, Löwenthal no los descubrió en Inglaterra, sino también en Francia. El primero en dar fe de estas nuevas experiencias fue el solitario escritor Montaigne, el renombrado pionero del escepticismo moderno, quien, por cierto, también introdujo un nuevo género literario: el ensayo. Y fue Montaigne, escribió Löwenthal (1984a), quien primero:

hizo un balance de la situación del individuo tras el desmoronamiento de la cultura medieval. Le llamó especialmente la atención el fenómeno de la soledad en un mundo sin fe, en el que se ejercían tremendas presiones sobre todos en las condiciones de una sociedad postfeudal. Para escapar de la destrucción por estas presiones, para evitar perderse en los horrores del aislamiento, Montaigne sugirió la distracción como una salida (pp. 4-5).

Aproximadamente un siglo después, cuando la cultura comercial burguesa ya se había desarrollado en gran medida y cuando “la menguante influencia de la religión, antes o después de la Reforma, se había hecho sentir con mucha más fuerza en el estilo de vida promedio”, esos estados de ánimo y los sentimientos descritos por Montaigne se habían extendido aún más, como era evidente en el trabajo de Blaise Pascal, matemático y, sobre todo, un firme creyente religioso. “La inquietud, la búsqueda de alivio en todas partes y en cualquier lugar, se había convertido en un fenómeno social importante. Fue entonces cuando Pascal se pronunció en contra de la entrega total del hombre a la inquietud autodestructiva”. En oposición estricta a

¹⁷ Curiosamente, casi al mismo tiempo, a principios de la década de 1960, Jürgen Habermas exploró las vicisitudes históricas de la esfera pública, lo que Löwenthal aparentemente no sabía entonces. Su interés era diferente y más específico de todos modos. A diferencia de Habermas, trató de captar el desarrollo intelectual de la cultura de masas, no la formación política de una esfera pública genuinamente burguesa.

Montaigne, Pascal “advertía contra lo que él llamaba *distracción* como una forma de vida que solo podía conducir a una infelicidad permanente” (Löwenthal, 1984a, p. 5)¹⁸.

“Así”, concluye Löwenthal, “la actitud hacia el ocio que, para Montaigne, garantiza la supervivencia significa autodestrucción para Pascal. Y la polémica sigue”. Hoy, sugiere, podríamos imaginar fácilmente a un “analista benévolo de un medio de comunicación que parece decir que, si bien aún no todo es maravilloso, cada día está mejor” y, por otro lado, a un “crítico social inconformista que conecta la soledad del hombre moderno con su interés en los medios de comunicación como un escenario de absoluta frustración” (Löwenthal, 1984a, p. 6). Sin embargo, los conceptos introducidos por Montaigne y Pascal cambiaron notablemente con el desarrollo continuo del arte y la cultura popular. Montaigne, en su siglo, “no hizo una distinción clara entre los motivos psicológicos del artista y el público”, mientras que Goethe, por ejemplo, más de 200 años después, vio “al artista como portavoz de los altos estándares de su *oficio* y al público en el papel pasivo de consumidores”. Löwenthal se refiere particularmente al “Prólogo en el Teatro” en el *Fausto* de Goethe, que presenta una disputa entre el Director y el Poeta. Aquí, “cuando el Poeta se resiste a las exhortaciones del Director, no lo hace en nombre de valores religiosos o espirituales, sino en función de la misión del artista”. Y esto, señala Löwenthal (1984a), fue solo “el comienzo del período que presencié tanto la difusión de periódicos y revistas populares como el florecimiento sin precedentes de la alta literatura” (p. 27).

Fue en este período, a principios del siglo XIX, cuando se desarrolló plenamente el antagonismo entre el arte y la cultura popular. Löwenthal señala dos temas que se han discutido desde entonces. En primer lugar, el problema de las normas artísticas, que está estrechamente relacionado con la cuestión de la influencia del gusto del público en el carácter de los productos artísticos o culturales. En segundo lugar, el problema del arte mediocre. El amigo de Goethe, Schiller, desde el principio “reconoció que a medida que la sociedad se mecanizaba, las exigencias de la vida del individuo eran más duras. Estas demandas agotan tanto la mente como el cuerpo y, por lo tanto, el hombre necesita descanso y relajación en su tiempo libre”. La belleza, según Schiller (1967), “se dirige a todas las facultades del hombre y solo puede apreciarse si un hombre emplea plenamente todas sus fuerzas. Debe

¹⁸ Con respecto a Montaigne y Pascal, véase también “El debate sobre el arte y la cultura popular: una sinopsis” (Löwenthal, 1984a, pp. 22-25).

aportarle un sentido abierto, un corazón amplio, un espíritu lleno de frescura” (p. 171), mientras que el arte mediocre no haría tales exigencias, sino que más bien suspendería el pensamiento. De este modo, Schiller, que, a diferencia de Goethe, ya poseía una idea de las clases sociales; anticipó “la concepción del arte del hombre de negocios cansado y presagia a aquellos críticos más recientes que están preocupados por la medida en que los productos artísticos mediocres adormecen al lector, oyente o espectador en la pasividad” (Schiller, 1967, pp. 171-172). Sin embargo, la elevación del arte a expensas de la cultura popular no fue de ninguna manera una idea exclusivamente alemana —aunque es bastante revelador que esos clásicos alemanes consagrados, en la lectura de Löwenthal, sabían bien que su tiempo estaba casi terminado—. El poeta inglés William Wordsworth, al considerar la difusión de la literatura popular a principios del siglo XIX, llegó a la conclusión bastante similar de que el mundo moderno generó una necesidad de “estimulantes groseros y violentos [que] tienden a embotar los poderes discriminatorios de la mente”, mientras que la función del verdadero arte es estimular estos poderes. La literatura popular reduce a las personas a una actitud de pasividad o, en palabras de Wordsworth, a “un estado de letargo casi salvaje” (Wordsworth, 2008, p. 177). Finalmente, Alexis de Tocqueville se mostró aún más pesimista al respecto. Creía que, en las sociedades modernas, solo las comunicaciones masivas tendrían éxito, “y que solo pueden ser productos de la cultura popular, sin relación con criterios intelectuales, artísticos o morales válidos”. Así, el escritor de poesía, obras de teatro y novelas se convertiría a su manera en “un fabricante de mercancías tanto como cualquier otro hombre de negocios” (Schiller, 1967).

Löwenthal, por su parte, no desacreditó de inmediato los méritos de la cultura popular. Hacia el final de su recorrido histórico, analiza las posibilidades artísticas de los medios de comunicación de masas (Schiller, 1967). A diferencia de los críticos conservadores de la cultura moderna, ciertamente no temía a las *masas*. Sabía muy bien que no eran un *hecho social* indiscutible, sino un producto de las sociedades capitalistas avanzadas. Sin embargo, ¿por qué debería engañarse a la gran mayoría de la gente con sustitutos vulgares del arte por toda la eternidad? Löwenthal nunca justificó con condescendencia la mal establecida división de culturas, reflejo de la división social del trabajo. “No simpatizo con el proletariado”, bromeó.

Marx tampoco simpatizaba con el proletariado: ¡el proletariado debía ser abolido! Los estilos de vida proletarios difícilmente son un modelo que valga

la pena imitar, como tampoco lo son los estilos de vida pequeñoburgueses que intentan emular los estilos de vida de las clases altas (Löwenthal, 1987, p. 157).

Por otro lado, lo que es más sorprendente, Löwenthal ni siquiera estaba seguro de las bendiciones del arte. En retrospectiva, cuando cumplió casi 80 años, dijo:

Cuánto logró realmente el arte, de hecho, el gran arte literario de los siglos XVII, XVIII y XIX; si cambió a la gente, eso aún está por decidirse. Porque, en última instancia, esos son nuestros ancestros y antepasados y, después de todo, ¿qué ha sido de nuestra sociedad? (Löwenthal, 1989, p. 244).

Independientemente de lo que el verdadero arte pudiera lograr en términos de historia social, Löwenthal vio claramente que toda esta tradición estaba a punto de ser absorbida por la industria cultural. Cuando se le preguntó si el amplio acceso al arte debía considerarse progresivo, respondió que esta distribución democrática del arte, quizás en parte sincera, no incluiría la capacidad de experimentar el arte. Porque esta última estaba siendo reprimida no solo por las instituciones de la cultura popular, sino también por las relaciones sociales en general (Löwenthal, 1987, pp. 253-254).

En cuanto a la transformación de la cultura popular y del arte en la industria cultural, Löwenthal estaba más preocupado por la creciente pérdida de la experiencia individual y, por lo tanto, de la expresión individual. Caracterizó esto como un proceso de deshumanización dentro de una sociedad que supuestamente promueve la autonomía del individuo — también contravenida por la persistencia de colectivos, comunidades o clanes represivos—. La comunicación, función principal de los medios, hacía tiempo que asumía una realidad independiente de los seres humanos técnicamente implicados en ella. Este declive del lenguaje en la era de la comunicación ubicua es quizás la manifestación más llamativa de lo que Löwenthal describió como un estilo de vida de experiencia vicaria (1984a, pp. 291-305). Irónicamente, el llamado giro lingüístico en las humanidades y las ciencias sociales, con una concepción del lenguaje sobriamente instrumental y decididamente *antihumana*, ha apoyado esta tendencia.

Además, a juicio de Löwenthal, el mencionado problema de los estándares o, mejor dicho, los criterios artísticos, además de los evidentes intereses comerciales por parte de los productores, también se ha visto afectado: reducido a la dicotomía me gusta/no me gusta (Löwenthal, 1992, p. 44). Si bien esa actitud ya se había aplicado a los productos de la cultura popular, ahora también se aplicaba a las obras de arte supuestamente serias.

Incluso los lectores, oyentes y espectadores bien capacitados de textos populares, música o cualquier otro producto de los medios difícilmente podrían creer en promesas utópicas. El consumo perpetuo de todas aquellas demostraciones de felicidad más o menos abiertamente ilusorias los habían dejado sin ilusiones, salvo el mundo encantado de la vida cotidiana, una realidad que se había convertido en su propia ideología. Este tipo de realismo tan engañoso afecta inevitablemente a las posibilidades del arte. Sin embargo, Löwenthal insistió en que no se debe renunciar a la diferencia entre la próspera industria de producción de mercancías culturales y las obras de arte (Löwenthal, 1992, pp. 42-43). No porque el arte, como diría Goethe, deba ser defendido en aras de sus altos estándares; más bien, porque la experiencia del arte, aunque negativamente, anticipa un estado de cosas “que ya no está distorsionado por el intercambio, el beneficio y las falsas necesidades de una humanidad degradada” (Adorno, 2002, p. 227).

Löwenthal, más que Adorno, estaba preocupado por la recepción tanto del arte como de la cultura popular. Pero, a diferencia de los estudios culturales, nunca buscó disminuir la importancia de la obra de arte como tal en favor de su apropiación supuestamente muy significativa por múltiples audiencias. Al igual que Adorno, asoció el arte, en un sentido remotamente mesiánico, aunque bastante secular de la palabra, con la redención o la reconciliación¹⁹. O, en palabras de Adorno (2002):

El arte no es solo el plenipotenciario de una praxis mejor que la que ha predominado hasta ahora, sino que es igualmente la crítica de la praxis como regla de autoconservación brutal en el seno del *statu quo* y al servicio de este. Desmiente la producción por la producción y opta por una forma de praxis más allá del hechizo del trabajo. La *promesse du bonheur* del arte significa no solo que hasta ahora la praxis ha bloqueado la felicidad, sino que la felicidad está más allá de la praxis. La medida del abismo que separa la praxis de la felicidad la toma la fuerza de la negatividad en la obra de arte (p. 12).

Autoritarismo y antisemitismo

La investigación empírica había sido parte de la agenda del Instituto desde sus inicios, aunque fue solo en el exilio estadounidense que Horkheimer y sus asociados, no siempre por elección propia, se familiarizaron con los métodos más avanzados. Su estudio empírico más importante, sin embargo, ya se había realizado en la Alemania nazi, realizado por el viejo amigo de

¹⁹ Ver su discurso en la recepción del Premio Theodor W. Adorno (Löwenthal, 1989, p. 9).

Löwenthal, Erich Fromm. Este estudio de la mentalidad de los trabajadores y empleados alemanes pretendía descubrir por qué estaban interesados en algo que no fuera una revolución proletaria. Pero Fromm descubrió algo más, a saber, que había una inclinación subliminal hacia el gobierno autoritario incluso entre personas progresistas y de mentalidad liberal. Los resultados de las *Arbeiter und Angestelltenerhebung*, que no se publicó por completo hasta la década de 1980 (Fromm, 1984), alarmaron instantáneamente a los miembros del Instituto y llevaron a Horkheimer a tomar precauciones para la emigración. Este estudio les salvó la vida, recordó Löwenthal. Fue “uno de los pocos ejemplos, aunque no el único en la historia mundial, en el que la investigación social ayudó a los propios investigadores sociales” (Löwenthal, 1989, p. 247).

En adelante, la cuestión de la autoridad siguió reclamando la atención del Instituto de diversas formas. El primer estudio de Löwenthal, realizado en el exilio, fue una serie de reflexiones teóricas sobre las vicisitudes de la autoridad en las sociedades modernas, que en contraste con la comprensión medieval de la autoridad y la tradición afirman estar basadas en la razón (Löwenthal, 1987b, pp. 253-398). Incluso dentro de las diferentes instituciones culturales de las democracias constitucionales, en particular la familia burguesa, la vida social está gobernada por autoridades incuestionables, supuestamente racionales, en lugar de deseos individuales. Sin embargo, debido a su amplio alcance, estos ensayos no se incluyeron en los voluminosos *Estudios sobre autoridad y familia* del Instituto, publicados en París en 1936. Cuando Löwenthal volvió a abordar este tema en la década de 1940, lo hizo sobre bases empíricas desconocidas.

La investigación sobre los fundamentos sociales y psicológicos del autoritarismo y el antisemitismo, en particular, mantuvo ocupados a varios de los miembros del Instituto durante este tiempo. Horkheimer fue nombrado director de investigación del Comité Judío Estadounidense, mientras que Adorno, junto con colegas estadounidenses, prosiguió con los estudios sobre *La personalidad autoritaria*, sin duda el trabajo empírico más famoso asociado con el Instituto. También estaba en marcha otro estudio innovador: Leo Löwenthal, en colaboración con Norbert Guterman, un emigrado de Francia, donde anteriormente había estado estrechamente relacionado con Henri Lefebvre, realizó una investigación empírica sobre la agitación fascista en los Estados Unidos. El resultado *Profetas del engaño*, publicado en 1949, pronto sería ampliamente considerado como un estudio histórico en psicología política.

La pregunta central es por qué los agitadores demagógicos pueden atraer grandes audiencias en las sociedades democráticas y cómo, a partir de ello, se puede ganar a personas bastante razonables para una causa fascista. La respuesta de Löwenthal y Guterman es que el agitador rechaza deliberadamente las reglas del debate democrático, revelando que son un gigantesco engaño protagonizado por siniestros y ajenos –extranjeros, comunistas, judíos, no creyentes, burócratas– enemigos del pueblo honesto y trabajador. Si bien sus propias revelaciones e insinuaciones se basan en resentimientos más que en argumentos, a menudo coinciden con el estado de ánimo de muchos de sus oyentes, quienes, por lo tanto, tienden a abrazar a un impostor como su salvador. En términos psicoanalíticos, esto es regresión –aunque solo sea metafóricamente–; las personas suspenden su juicio político y, en última instancia, su propia capacidad de pensar mientras se someten ansiosamente a un padre imaginario que promete cuidar de ellos. Se compra una ilusión de felicidad, o paradójicamente incluso de fuerza, por el abandono del razonamiento.

Solo se centrará aquí un tema a modo de ejemplo. La advertencia constante del agitador sobre catástrofes inminentes llevará a sus seguidores a esperar vagamente que “cuando llegue el diluvio, a ellos también se les permitirá realizar los actos que se atribuyen al enemigo” (Löwenthal, 1987b, p. 44). Esto es lo que Löwenthal, usando términos freudianos, llamó proyección pática, un elemento central de su teoría crítica del antisemitismo, de la cual hablaremos más adelante. Además:

la explicación de las desgracias cotidianas en términos de extrañas catástrofes mundiales revitaliza y refuerza la herencia de las angustias infantiles. El inconsciente encuentra en las interpretaciones del agitador una réplica de sus propias reacciones primitivas al mundo exterior; el oyente hace el papel del niño pequeño que responde a la advertencia de que pueden venir fantasmas hacia él (Löwenthal, 1987b, p. 44).

Teniendo en cuenta las numerosas teorías de conspiración que surgen hoy en día, promovidas no solo por fanáticos fascistas y religiosos o agitadores pseudorreligiosos, sino también por varios activistas políticos, *bloggers* y similares, las técnicas ilustradas por Löwenthal y Guterman aún pueden resultar reveladoras.

Además, como afirmó Adorno en su momento, este tipo de investigación sociopsicológica, tanto sobre bases empíricas como teóricas, podría ofrecer un antídoto eficaz contra el floreciente sinsentido de los métodos

estrictamente cuantitativos habitualmente aplicados a este campo de estudio²⁰. Sorprendentemente, Löwenthal analizó la agitación fascista en relación con la industria cultural; ambos podrían ser considerados como un *psicoanálisis al revés*, es decir:

como dispositivos manipulados más o menos constantemente para mantener a las personas en una esclavitud psíquica permanente, para aumentar y reforzar el comportamiento neurótico e incluso psicótico que culmina en la dependencia perpetua de un *líder* o de instituciones o productos (Löwenthal, 1987, p. 186).

Löwenthal participó en otro proyecto de investigación empírica lanzado por el Instituto en la década de 1940. Aunque menos renombrado que los *Profetas del engaño*, su estudio sobre el antisemitismo entre los trabajadores estadounidenses podría considerarse aún más importante hoy. Sus resultados son ciertamente más decepcionantes (Löwenthal, 1987b, pp. 193-253). Löwenthal ya había experimentado de primera mano la actitud de los jóvenes proletarios alemanes hacia un intelectual judío supuestamente privilegiado, cuando fue reclutado a la edad de 18 años durante la Primera Guerra Mundial (Löwenthal, 1987, pp. 44-46). Ahora, por medio de una investigación social metodológicamente aprobada, tenía su propia experiencia personal empíricamente confirmada. Descubrió que el odio por el judío es el odio por el individuo. O, como dijo más tarde, “una forma de utopía pervertida y reprimida. Los judíos representan algo que otros quieren ser” (Löwenthal, 1987, p. 32). Por eso, a veces, los enemigos más implacables de los judíos pueden estar al mismo tiempo entre sus más fervientes admiradores. El antisemitismo anhela la redención por medio de la destrucción, como si los poderes siniestros imaginados de aquellos a quienes se desea matar pudieran ser otorgados a sus asesinos. De hecho, fue solo en esos años que el Instituto, y Löwenthal en particular, lograron comprender la especificidad del resentimiento antisemita²¹.

Paralelamente a sus estudios empíricos, Löwenthal fue coautor de las tres primeras tesis sobre “Elementos del antisemitismo”, un capítulo de *Dialéctica de la Ilustración*. Al menos, esto es lo que declaran Horkheimer y Adorno en el prólogo de su libro. Sin embargo, las cartas de la época, en particular la

²⁰ Véase la carta de Adorno a Löwenthal del 3 de enero de 1949 (Löwenthal, 1989).

²¹ Véase, por el contrario, el ensayo de Horkheimer “Los judíos y Europa” de 1939 (Horkheimer, 1989, pp. 77-94). Löwenthal, curiosamente, subeditó este texto antes de su publicación y aparentemente lo aprobó. Véase la carta de Horkheimer del 20 de julio de 1939 (Horkheimer, 1995, p. 618).

correspondencia entre Horkheimer y Löwenthal, sugieren que la contribución de este último fue mucho más allá.

El comienzo de “Elementos del antisemitismo” afirma que “para los fascistas los judíos no son una minoría sino la antiraza, el principio negativo como tal; de su exterminio depende la felicidad del mundo” (Horkheimer & Adorno, 2002, p. 137). Por lo tanto, el antisemitismo debe distinguirse claramente del racismo, una lección que muchos aún deben aprender hoy. Es cierto que el judío puede ser presentado fácilmente como un chivo expiatorio, aunque un chivo expiatorio “no solo por maniobras y maquinaciones individuales, sino en el sentido más amplio de que se le atribuye la injusticia económica de toda la clase” (Horkheimer & Adorno, 2002, p. 142). Cualesquiera que sean las deficiencias que los “Elementos” puedan tener, las ideas teóricas formuladas en las tesis I y III han demostrado ser indispensables para cualquier noción crítica del antisemitismo desde entonces. Y todavía hay otro asunto sustancial que se encuentra en la tesis IV, donde Horkheimer y Adorno (2002) sugieren que:

El antisemitismo se basa en una proyección falsa. Es el reverso de la mimesis genuina y tiene profundas afinidades con lo reprimido; de hecho, puede ser en sí mismo el rasgo de carácter pático en el que se precipita este último. Si la mimesis se asemeja a su entorno, la falsa proyección hace que su entorno se asemeje a sí mismo (p. 154).

Probablemente Löwenthal planteó esta noción de proyección pática en discusiones anteriores con Horkheimer y Adorno. “Creo que deberíamos añadir un párrafo sobre la proyección a las ‘Thesen’”, le escribió Horkheimer:

Después de todo, la proyección de agresión o destrucción es el hecho psicológico más obvio del antisemitismo... ¿Sería pedir demasiado si te suplicara que escribieras sobre los comentarios de la proyección que hiciste el domingo por la tarde antes de irme? (Horkheimer, 1996, p. 549).

Una cosa más parece valer la pena mencionar aquí. En 1946, un par de años antes de que Hannah Arendt presentara su voluminoso estudio *Los orígenes del totalitarismo*, Löwenthal publicó un artículo sobre las funciones devastadoras y los efectos deshumanizadores del terror, que abarca tanto el nacionalsocialismo como el estalinismo (Löwenthal, 1987b, pp. 179-192). Aparte de muchas ideas cruciales sobre la racionalidad muy específica del terror como medio de dominación social, este pequeño tratado señala un aspecto que puede ser de interés en un nivel más general. Löwenthal observa

el colapso de la experiencia continua, que el gobierno terrorista precipita deliberadamente pero que, inadvertidamente y con un efecto mucho menor, por supuesto, está a punto de golpear la vida de las personas en las condiciones bastante cómodas que brindan los países democráticos ordenados. Las biografías se están desmoronando literalmente, quizás una de las razones por las que el género biográfico se ha vuelto tan popular en libros y películas.

Tiempos posmodernos

En su vejez, Löwenthal recibió varios honores y premios de su país natal. Reconocimiento tardío tal vez, pero sin duda una buena oportunidad para él de dirigirse a una audiencia extranjera familiar en su lengua materna. Sin embargo, desde un punto de vista lejano, parece como si esos honores, al margen de las buenas intenciones de los responsables, también pretendieran decir que Alemania había superado irrevocablemente su pasado siniestro y que, por lo tanto, la teoría crítica podía llegar a su fin. De hecho, este tipo de teoría para entonces parecía algo *tradicional* a su manera. En la década de 1980, después de una década de constante declive, la crítica social que se originaba en las obras de Hegel, Marx y Freud prácticamente había terminado. La *segunda generación* de la Escuela de Frankfurt, como llegó a llamarse, básicamente formada y más famosamente representada por Jürgen Habermas, no solo había disminuido la importancia tanto del psicoanálisis freudiano como de la crítica marxista de la economía política, sino que también había despojado a sus padres fundadores de la mala reputada negatividad. Más notoriamente, la actitud intransigente de Adorno hacia una sociedad *equivocada* iba a ser reemplazada por una teoría de la comunicación más bien conciliadora y, por lo tanto, por una ética del discurso inevitablemente quijotesca situada mucho más allá de las relaciones de producción²². Según Habermas, la historia, en lugar de mantenernos bajo su hechizo, finalmente aflojaba su control sobre las sociedades y los individuos por igual²³. Por supuesto, el legado de la teoría crítica de

²² Sorprendentemente, Löwenthal, al menos en público, nunca criticó la revisión de la teoría crítica de Habermas.

²³ Sin duda, Habermas, como intelectual público, a menudo interfería fervientemente en las controversias, en particular sobre la historia alemana reciente, mientras que su comprensión teórica supuestamente creciente de las sociedades democráticas occidentales podría llevar a los lectores a creer que “ha habido historia, pero ya no hay” (Marx, *Miseria de la filosofía*). Algunas décadas antes, curiosamente, Horkheimer había sospechado que Habermas era un

Horkheimer no se había eclipsado por completo y aún hoy no se ha eclipsado. Uno podría pensar, por ejemplo, en autores dispares como Rolf Tiedemann, Detlev Claussen y Wolfgang Pohrt en Alemania, o Moishe Postone y Martin Jay en los Estados Unidos. Sin embargo, el adiós posmoderno a la razón, la historia y la realidad planteaba un desafío aún mayor que el intento de rescate de la racionalidad moderna por parte de Habermas. Löwenthal, imperturbable por las coloridas tendencias intelectuales y al mismo tiempo agudamente alerta al relato complaciente de la *post-historia*, en sus últimos años aprovechó varias ocasiones para hacer frente a esta ola que estaba a punto de barrer los fundamentos conceptuales de la teoría crítica y la Ilustración por completo (Wolin, 1992, pp. 154-62).

Quizás la ocasión más apropiada y personalmente gratificante fue la recepción del Premio Theodor W. Adorno en su ciudad natal de Frankfurt en 1989. El discurso que pronunció entonces podría considerarse como su legado, tanto en su nombre como en el de sus amigos fallecidos. Löwenthal dijo que estaba allí para dar testimonio de los motivos intelectuales y morales de la teoría crítica. El premio, por tanto, debe ser de todo el grupo. Por cierto, esto fue poco antes de que la caída del Muro de Berlín inaugurara el colapso del régimen socialista de Estado en Europa Central y Oriental. Por lo tanto, los restos de la revolución que, en palabras de Löwenthal, lo habían abandonado a él y a sus asociados hacía mucho tiempo, debían ser eliminados de la historia de una vez por todas. Pero, para entonces, la idea de la historia que había mantenido contra viento y marea, particularmente de una historia por venir, ya había sido cuestionada por otros, sobre todo por antiguos marxistas occidentales, o leninistas renegados y maoístas, quienes, desde un nivel casi religioso de creencia dogmática en la historia siguiendo su curso por el bien de la humanidad, había llegado mientras tanto al punto de vista completamente opuesto. La historia, con todos sus catastróficos fracasos y su evidente insensatez, se les aparecía ahora como un mero conglomerado de acontecimientos contingentes, si no como una ilusión, sí como una sociedad o una realidad (Löwenthal, 1989, pp. 98-109)²⁴. La teoría de los simulacros y la simulación de la realidad de Jean Baudrillard probablemente alcanzó la cima de esta tendencia intelectual general. La crítica marxista de la aparición de la realidad, es decir, una realidad

revolucionario adolescente sin pensar mucho en la historia al revés, es decir, lo que separa a la Alemania postnazi de los días del primer Marx. Véase su carta a Adorno del 27 de septiembre de 1958 (Adorno & Horkheimer, 2006, pp. 508-521).

²⁴ Löwenthal criticó el antihistoricismo del pensamiento estructuralista y postestructuralista.

socialmente producida y socialmente – no solo técnicamente – mediatizada, se convirtió así en una cínica negación de la realidad como tal, supuestamente indistinguible de su propia simulación. En consecuencia, cualquier posible cambio de la realidad social debía considerarse igualmente ilusorio, y la crítica social quedaba expuesta al ridículo, “una parodia de lo que Adorno quería decir con su noción de una vida dañada” (Löwenthal, 1990, p. 7).

Pero más allá de esta exhibición, quizás más extravagante del posmodernismo, que pronto desapareció, podría decirse que había algunos contendientes más serios. Bajo la influencia del postestructuralismo francés, muchas nociones pertinentes a la teoría crítica ahora estaban siendo revisadas desde un punto de vista diferente y con diferentes fines, por ejemplo, la categoría del sujeto. A partir de “La muerte del autor” de Roland Barthes y el famoso dicho de Michel Foucault de “que el hombre sería borrado, como un rostro dibujado en la arena a la orilla del mar”, se había puesto de moda, si no obligatoria, al menos en muchos departamentos de las llamadas humanidades, para develar al sujeto humano como construcción discursiva. En cambio, Goethe, recordó Löwenthal, ya se había vuelto contra una falsa subjetividad, pero por supuesto nunca pretendió abolir el sujeto, sino elevarlo en un sentido dialéctico. Esto también es lo que la teoría crítica siempre tuvo en mente. “No tuvimos que asistir a un salón posmoderno para aprender sobre la noción problemática y la ideología del individuo” (Löwenthal, 1990, p. 8). La fragilidad tan notada del sujeto –comentó Löwenthal– tenía la intención de indicar su prescindibilidad en las sociedades actuales. Sin embargo, al mismo tiempo, mientras descarta el sujeto como ficción, el propio discurso posmodernista se entrega a una “orgía de subjetivismo” (Löwenthal, 1992, p. 36). Si, literalmente, todo va tan bien como todo lo demás, nadie puede notar la diferencia entre una guía telefónica de Manhattan y una tragedia de Shakespeare (Löwenthal, 1992, p. 42). Sobra decir que, desde esta posición declaradamente pluralista, en realidad francamente relativista, el arte no puede distinguirse razonablemente de los productos de la industria cultural, ni siquiera de cualquier otro fenómeno. Lo que comenzó como una especie de reedición del escepticismo montaigniano, aunque más entrometido y menos inteligentemente escrito, se convirtió en un “triunfo del relativismo instrumental” (Löwenthal, 1990, p. 8). Peor aún, sospechaba Löwenthal, la “monstruosidad de la post-historia” (Löwenthal, 1990, p. 8), si es que

significa algo, implicaría un rechazo de la herencia judeo-mesiánica y de cualquier esperanza utópica, por difíciles que se hayan vuelto estas nociones.

Aunque casi nunca se leen, las advertencias tempranas y lejanas de Löwenthal resuenan aún más fuerte hoy en día, ya que el *deconstruccionismo*, como él lo llamó, probablemente el “engendro del posmodernismo” (Löwenthal, 1992, p. 42) más influyente, proporciona ahora la principal fuente de teoría incluso para quienes se dedican a la teoría social crítica. Si no se limitan a lidiar con culturas e identidades, nociones como la clase o el intercambio de mercancías se remodelan en términos de discurso. *Universalismo*, por ejemplo, se ha convertido en un término de abuso, mientras que cualquier tipo de barbarie autóctona podría ser glorificada como un acto de resistencia a una modernidad equiparada sumariamente al capitalismo occidental. Aparentemente, el rechazo de las categorías de la Ilustración, tradicionalmente una pasión furiosa de los críticos reaccionarios de la civilización occidental, ha sido adoptado en términos ligeramente diferentes por aquellos que, según esa misma tradición, serían considerados liberales o de izquierda. Pero tal vez esta tradición ha llegado a su fin. Es bastante revelador que hoy en día, con la teoría crítica siendo tratada como un perro muerto, como diría Marx, las obras de Walter Benjamin han ganado una popularidad casi intrusiva, aunque principalmente debido a *lecturas* informadas por la filología postestructuralista. Esta es la razón por la cual Benjamin ahora puede vincularse tan fácilmente con Martin Heidegger y Carl Schmitt como con Marx o el Mesías. En este sentido, al menos, Löwenthal podría considerarse afortunado, ya que prácticamente nadie lee sus escritos. De hecho, “la moda eclipsadora de la deconstrucción”, dice Robert Hullot-Kentor (2006), “ha causado un daño incalculable al pensamiento crítico” (p. 23), aunque el grado real de este daño aún está por verse. En cuanto a los Estados Unidos, donde Löwenthal pasó la mayor parte de su vida después de ser exiliado de Alemania, Hullot-Kentor señala:

La contribución de la academia a una nación que siempre quiere hacer las cosas como con un martillo y una sierra, en lugar de invocar el intelecto, ha proporcionado *lectura* para desalojar la *interpretación*, *reescribir* para tomar el lugar de la *conceptualización* y la práctica dureza perfilada en cualquier *deconstrucción* anunciada para fácilmente triunfar sobre la *crítica* de la voluntad débil y el frágil mentalismo de la *perspicacia* (Hullot-Kentor, 2006, p. 2).

En su primer ensayo, escrito en 1920, titulado “Lo demoníaco: borrador de una filosofía negativa de la religión”, Löwenthal (1987a, pp. 207-223)

analizó varias demonologías que preocupaban a la humanidad en este mundo desastrosamente encantado. Solo la brillante luz mesiánica finalmente las condenaría a todas. Las preguntas que seguían haciendo serían entonces respondidas. Por el momento, sin embargo, sería útil hacer las preguntas correctas.

Referencias

- Adorno, Th. W. (2002). *Aesthetic Theory*. Continuum.
- Adorno, Th. W. & Benjamin, W. (1994). *Briefwechsel 1928-1940*, Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (2006). *Briefwechsel, Band 4. 1950-1969*. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. & Kracauer, S. (2008). *Briefwechsel 1923-1966*. Suhrkamp .
- Fromm, E. (1984). *The Working Class in Weimar Germany: A Psychological and Sociological Study*. Berg.
- Horkheimer, M. (1985). *Gesammelte Schriften, Band 12*. Fischer.
- Horkheimer, M. (1989). *Critical Theory and Society: A Reader*. Routledge.
- Horkheimer, M. (1995). *Gesammelte Schriften, Band 16*. Fischer.
- Horkheimer, M. (1996). *Gesammelte Schriften, Band 17*. Fischer.
- Horkheimer, M. (1996a). *Gesammelte Schriften, Band 18*. Fischer.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (2002): *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*. Stanford University Press.
- Hullot-Kentor, R. (2006). *Things Beyond Resemblance. Collected Essays on Theodor W. Adorno*. Columbia University Press.
- Jay, M. (1973). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. University of California Press.
- Löwenthal, L. (1980). *Schriften. Band 1. Literatur und Massenkultur*. Suhrkamp.
- Löwenthal, L. (1980a). *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*. Suhrkamp.
- Löwenthal, L. (1981). *Schriften. Band 2. Das burgerliche BewuBtsein in der Literatur*. Suhrkamp.
- Löwenthal, L. (1982). *Schriften. Band 3. Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus*. Suhrkamp.
- Löwenthal, L. (1984). *Schriften. Band 4. Judaica, Vortrage, Briefe*. Suhrkamp.
- Löwenthal, L. (1984a). *Communications in Society Vol 1. Literature and Mass Culture*. Transaction Books.
- Löwenthal, L. (1986). *Communications in Society Vol 2. Literature and the Image of Man*. Transaction Books.

- Löwenthal, L. (1987). *An Unmastered Past*. University of California Press.
- Löwenthal, L. (1987a). *Schriften. Band 5. Philosophische Frühschriften*. Suhrkamp.
- Löwenthal, L. (1987b). *Communications in Society Vol 3. False Prophets: Studies on Authoritarianism*. Transaction Books.
- Löwenthal, L. (1989). *Communications in Society Vol 4. Critical Theory and Frankfurt Theorists: Lectures, Correspondence, Conversations*. Transaction Books.
- Löwenthal, L. (1990). *Untergang der Dämonologien. Studien über Judentum, Antisemitismus und faschistischen Geist*. Reclam.
- Löwenthal, L. (1992). *Geschichte denken. Ein Notizbuch für Leo Löwenthal*. Reclam.
- Marx, K. & Engels, F. (1975). *Collected Works. Vol 3*. Progress Publishers/Lawrence and Wishart.
- Marx, K. & Engels, F. (1976). *On Literature and Art*. Progress Publishers.
- Schiller, F. (1967). *Naive and sentimental poetry, and On the sublime; two essays*. Frederick Ungar.
- Schneider, G-S. (2014). *Keine Kritische Theorie ohne Leo Lowenthal: Die Zeitschrift für Sozialforschung 1932-1941/42*. Peter Lang.
- Wolin, R. (1992). Die Vorzüge der Ungleichzeitigkeit: Leo Löwenthal mit Neunzig. Löwenthal, L. *Geschichte denken. Ein Notizbuch für Leo Löwenthal*. Reclam, 154-162.
- Wordsworth, W. (2008). *Lyrical Ballads: 1798 and 1800*. Broadview Editions.

Teoría crítica: Adorno, Marcuse y Angela Davis

Arnold L. Farr¹

Teoría crítica, clase y raza

Como la mayoría de las formas de la filosofía occidental, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt pertenece a un canon literario que está completamente racializado por la ausencia misma de la raza. Es decir, en la tradición filosófica occidental se ha presentado a los varones blancos como los portadores del conocimiento filosófico. Es el varón blanco quien mejor entiende y describe la condición humana. La ausencia de la raza como un tema serio de discusión filosófica en medio de la brutalización de las personas de ascendencia africana basada en la raza produce un discurso que, por su mismo intento de ocultar la centralidad de la raza en la sociedad occidental, la hace aún más visible.

En este texto no me propongo ofrecer una crítica del racismo en la filosofía o del canon filosófico racializado. De hecho, como he hecho en otros lugares, evitaré el término racismo, ya que tiende a sugerir un compromiso consciente con la animosidad y la discriminación raciales. En cambio, mi enfoque está en un movimiento dentro de la filosofía occidental que ha caído presa de la *conciencia racializada*, o la conciencia moldeada por la estructura social racista (Farr, 2004, pp. 144-145), perpetuada por la filosofía occidental tradicional. Es decir, esta forma de filosofía representa una lucha consigo

¹ Este texto se publicó con el título "Critical Theory. Adorno, Marcuse, and Angela Davis" en: Taylor, P. C., Martín, L. & Anderson, L. (Eds.). *The Routledge Companion to Philosophy of Race*. Routledge, 2018, pp. 102-112 (N. de los T.)

misma respecto al papel de la raza en la sociedad y en la filosofía. Esta filosofía es la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt.

Herbert Marcuse afirmó que, al igual que el marxismo y la teoría marxista, la teoría crítica es una teoría histórica. Es decir, si el objetivo de la teoría crítica es proporcionar una teoría crítica de la sociedad en aras de la liberación de los oprimidos, entonces la teoría crítica siempre debe reevaluarse a sí misma a la luz de los desarrollos históricos. Por lo tanto, la teoría crítica no es simplemente una teoría sobre la lucha; es en sí misma una forma de lucha. Es una teoría que debe reinventarse si quiere responder a las necesidades de los oprimidos. Esto es precisamente lo que la versión de la teoría crítica de Marcuse pudo hacer y la de Adorno no. Aquí es también donde Angela Davis juega un papel importante en la remodelación de la teoría crítica.

El contexto mismo del desarrollo de la teoría crítica temprana de la Escuela de Frankfurt fue limitante. La teoría crítica comenzó como una investigación de hombres alemanes blancos sobre el problema de la gran desigualdad económica. Por lo tanto, la teoría crítica temprana fue impulsada por la desigualdad y la opresión basadas en la clase y no se desarrolló como una respuesta a las muchas otras formas de opresión que sufre una gran parte de la especie humana. Una de las principales preocupaciones de la Escuela de Frankfurt fue la persistencia del capitalismo incluso después de que Marx y muchos marxistas afirmaran que las contradicciones del capitalismo conducirían a su destrucción. No solo no se llevó a cabo la revolución marxista, sino que los que más se beneficiarían de la revolución del cambio social tenían más probabilidades de resistirla. El debate sobre cómo explicar la persistencia del capitalismo y los diversos niveles de resistencia a este hizo que tomara forma la dirección de la Escuela de Frankfurt y su liderazgo.

El primer director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt fue Kurt Albert Gerlach, quien murió en 1922 antes de que se estableciera oficialmente el Instituto. Su reemplazo fue Carl Grünberg (Jay, 1973, p. 9). La visión de Grünberg sobre el Instituto no solo se enmarcaba dentro de la crítica marxista a la economía política, sino que se caracterizaba por una cierta visión determinista. Según este punto de vista, la base económica determina el desarrollo de todas las demás instituciones sociales en las sociedades capitalistas. Las leyes económicas dan forma a la vida social. Comprender la vida social simplemente requiere comprender la función de

estas leyes económicas. Esta es una visión que otros miembros del Instituto cuestionaron. David Held (1980) escribe:

Sin embargo, las figuras centrales de la teoría crítica no se adhirieron a la prescripción para la explicación social ofrecida por Grünberg; rechazaron la idea de que todos los fenómenos sociales fueran en esencia un mero *reflejo* de lo económico. De manera similar, un cierto determinismo optimista que a menudo encontró expresión en su trabajo, sugiriendo una progresión en el desarrollo de las instituciones sociales de “lo menos perfecto a lo más perfecto”, no fue compartido por la mayoría de los que luego se convirtieron en teóricos críticos. Pero el fuerte énfasis que Grünberg puso en la investigación empírica históricamente orientada, llevada a cabo en el contexto de las intuiciones de Marx sobre la economía política, se convertiría en una parte crucial de su marco de referencia (p. 31).

Max Horkheimer se convirtió en el nuevo director del Instituto en 1930 y fue instalado oficialmente en 1931 después de la jubilación de Grünberg (Jay, 1973, p. 25). Al igual que Grünberg, Horkheimer, al menos durante su primera década de liderazgo, intentó llevar a cabo una investigación empírica orientada históricamente (Abromeit, 2011). La diferencia clave entre la dirección en la que Horkheimer tomó el Instituto y la dirección de Grünberg es que bajo la de Horkheimer se hizo hincapié en el papel de la cultura en el mantenimiento y la perpetuación del capitalismo. La Escuela de Frankfurt consideró necesario desarrollar una crítica de la cultura que ayudaría a la crítica de la economía política (Adorno, 1991; Marcuse, 1969). Aunque la crítica de la cultura abre la puerta a una teoría crítica más amplia, se limita a una crítica de la economía política y la opresión de clase y no arroja luz sobre otras formas de opresión. Sin embargo, como pronto veremos, las herramientas teóricas desarrolladas por la teoría crítica para una crítica de la desigualdad económica también pueden aplicarse a otras formas de opresión. Serían Marcuse y Angela Davis quienes expandirían la teoría crítica en nuevas direcciones.

Marcuse y los nuevos sujetos del cambio social

Dentro del marco marxiano o marxista, el cambio social debe ser el producto de una revolución proletaria o una revolución en nombre del proletariado. Es el fracaso de la materialización de esta revolución lo que dio origen a la teoría crítica. Una de las contribuciones más importantes de la teoría crítica temprana de la Escuela de Frankfurt a la teoría social/política es la fusión de la teoría social marxista y el psicoanálisis freudiano. El psicoanálisis permitiría a los miembros del Instituto comprender los mecanismos sociales

y psicológicos que impidieron el desarrollo de la conciencia revolucionaria en la clase trabajadora. También les ayudaría a comprender el surgimiento del fascismo. Los estudios empíricos realizados por el Instituto les revelaron la interconexión de la psique individual y ciertos desarrollos sociales e históricos.

En su siguiente gran proyecto empírico, los *Estudios sobre autoridad y familia* de 1936, el Instituto dedicaría más tiempo al análisis histórico, al igual que Horkheimer en sus exploraciones individuales de la “antropología de la época burguesa” en la década de 1930. No obstante, el estudio de los trabajadores alemanes en 1929 había demostrado claramente que las estructuras de carácter inconsciente desempeñaban un papel crucial en la reproducción de la sociedad en su conjunto, un papel que cualquier teoría crítica seria de la sociedad no podía permitirse ignorar. El estudio había confirmado los argumentos de Fromm desde “Los orígenes del dogma de Cristo” de que los impulsos de individuos concretos estaban vinculados y formados por procesos históricos y sociales más amplios y que, a su vez, desempeñaban un papel decisivo en el desarrollo posterior de estos procesos (Abromeit, 2011, p. 225).

Lo que descubrió la Escuela de Frankfurt fue que los miembros de la clase trabajadora se habían identificado con la sociedad que los oprime. Habían interiorizado los valores de esa sociedad de tal manera que era impensable una revolución contra esa sociedad. La voluntad de la clase dominante es interiorizada y luego reforzada por la clase trabajadora.

Una teoría crítica de la sociedad debe descubrir y divulgar este proceso de internalización de valores opresores y alienantes. En este nivel, Marcuse está de acuerdo con sus colegas de la Escuela de Frankfurt. Vale la pena citar a Marcuse extensamente aquí. Él escribe:

La idea de *libertad interior* tiene aquí su realidad: designa el espacio privado en el que el hombre puede permanecer *él mismo* frente a los demás, consigo mismo en su ser con y para los demás. Ahora bien, precisamente este espacio privado ha sido invadido y reducido en la realidad tecnológica: la producción en masa y la distribución en masa reclaman al individuo completo, y la psicología industrial hace mucho que dejó de estar confinada a la planta de trabajo. Los múltiples procesos de introyección parecen osificarse en reacciones casi mecánicas. El resultado no es un “ajuste” sino una mimesis: una identificación inmediata del individuo con su sociedad y, a través de su parte de la sociedad, con la sociedad en su conjunto. Esta identificación inmediata, *espontánea* —que, según una influyente doctrina sociológica, distingue *comunidad* de *sociedad*— reaparece en la etapa de la alta civilización

industrial; sin embargo, en contraste con la primitiva identificación con la *comunidad*, la nueva *inmediatez* es producto de un sofisticado y científico proceso de organización y manipulación. En este proceso, la dimensión *interior* de la mente se reduce: la dimensión en la que puede arraigar la protesta y la oposición al *statu quo*, en la que el poder del pensamiento negativo está en como en casa: la razón como el poder crítico de la negación (Marcuse, 2001, pp. 53-54).

Este pasaje captura la tesis principal del famoso libro de Marcuse *El hombre unidimensional*. En una entrevista con Brian Magee, Marcuse discrepa de la afirmación de Marx de que “la clase obrera no tiene nada que perder salvo sus cadenas” (Magee, 1978). Marcuse afirma que hoy tienen mucho más que perder. Quiere decir con esto que el sistema está diseñado para dar al trabajador suficiente satisfacción para mantenerlo apaciguado. Basta con tener un trabajo. El trabajador y su empleador sienten un vínculo entre ellos porque ven los mismos programas de televisión. Si el trabajador y su jefe apoyan al mismo equipo de fútbol, se identifican entre sí. Por lo tanto, compartir intereses triviales borra diferencias realmente importantes en el estatus social entre quienes se benefician y quienes son las víctimas del presente orden de cosas.

Aunque Marcuse suena pesimista de vez en cuando, su trabajo está lejos de ser pesimista. Esto es lo que finalmente lo distingue de Horkheimer y Adorno. Lo que Adorno, Horkheimer y Marcuse tenían en común era la conciencia de que la clase obrera tal vez no desarrolle el tipo de conciencia crítica que conduciría a un cambio social revolucionario. Lo que los distingue es que mientras Horkheimer y Adorno no buscaron más posibilidades revolucionarias, Marcuse nunca abandonó la búsqueda de una subjetividad radical. Marcuse también usaría el psicoanálisis no solo para examinar las formas en que se reduce la conciencia crítica; también lo usaría para buscar nuevas posibilidades para el desarrollo de la conciencia crítica.

El paso crucial de Marcuse es su reinterpretación de la teoría freudiana de la represión instintiva. En *El malestar en la cultura*, Freud afirma con razón que el desarrollo de la civilización requiere más y más represión. Es como si estuviéramos atrapados en un sistema opresivo que no deja espacio para la emancipación. Esta actitud es consistente con el tipo de crítica que la Escuela de Frankfurt brinda a la sociedad industrial occidental. Adorno y Horkheimer hablarían de la sociedad totalmente administrada, Marcuse desarrollaría una teoría del hombre unidimensional, etc. Sin embargo, mientras que Freud, Adorno y Horkheimer nunca van más allá de este

pesimismo, Marcuse encuentra las herramientas para una teoría de las posibilidades emancipatorias en la teoría de Freud. Es decir, Marcuse usará a Freud contra Freud. El ensayo de Freud de 1915 titulado “Represión” revela que la represión nunca puede ser completa. Los impulsos no se rinden nunca en su lucha contra los mecanismos de represión. Por lo tanto, siempre es posible desarrollar una conciencia crítica, revolucionaria.

No hay espacio aquí para seguir el desarrollo de Marcuse y los argumentos que ofrece. Para los propósitos presentes, es suficiente saber que Marcuse siempre estuvo abierto al desarrollo de nuevas formas de conciencia revolucionaria incluso si esta conciencia no se desarrolló en la clase obrera. Las muchas formas diferentes de represión hicieron posibles muchas formas de resistencia. Es esta conciencia la que le permitió a Marcuse conectarse con diferentes grupos sociales que estaban comprometidos en la lucha emancipadora. En lugar de buscar actividad revolucionaria en un grupo, Marcuse comenzó a concentrarse en lo que llamó grupos catalizadores. Estos grupos catalizadores son grupos de personas que sufren diversas formas de opresión, represión y dominación. Como resultado de su sufrimiento, desarrollan actitudes y prácticas de oposición hacia el sistema social que los oprime. Marcuse usa ejemplos como el movimiento por los derechos civiles, el feminismo y las revueltas estudiantiles. Estos sitios de oposición brindan esperanza para el cambio social.

De Adorno a Marcuse: Angela Davis, teoría crítica y raza

La cuarta reunión bienal de la Sociedad Internacional Herbert Marcuse se llevó a cabo del 27 al 29 de octubre de 2011 en la Universidad de Pensilvania. El segundo día, Angela Davis pronunció el discurso de apertura. Lucius Outlaw ofreció algunas reflexiones sobre teoría crítica durante nuestra cena/recepción del último día. El profesor Outlaw hizo una profunda reflexión sobre lo que distinguía a Marcuse de sus colegas Adorno y Horkheimer. La diferencia es que Marcuse era un maestro y mentor que también era estudiante. Fue en el activismo de sus estudiantes que Marcuse vio el potencial para el cambio social. Aunque no siempre estuvo de acuerdo con sus tácticas, se tomó su causa en serio y trató de aprender y participar tanto como pudo. Adorno y Horkheimer, por otro lado, parecían chocar con sus estudiantes activistas. Adorno se resistió a la aplicación de la teoría crítica al activismo político (Farr *et al.*, 2015).

Adorno siguió rechazando la solicitud de los estudiantes de que, como principal representante de la teoría crítica, debería declarar su solidaridad con

sus objetivos políticos. Estaba claro para él que corría el riesgo de ser utilizado, e hizo esfuerzos desesperados para preservar su independencia como teórico (Müller-Doohm, 2005, p. 460).

El hecho de que Adorno no declarara su solidaridad con los objetivos políticos de los estudiantes no significaba que fuera antipático. En su mayor parte estaba de acuerdo con ellos. Sin embargo, hubo dos áreas de preocupación que llevaron a Adorno a mantenerse alejado de las protestas estudiantiles. Primero, se mostró escéptico sobre la comprensión de los estudiantes de su propia situación. Es decir, ¿qué tan bien habían examinado las fuerzas a las que se enfrentaban? ¿Qué tan bien entendieron los mecanismos de su propia opresión? ¿Qué tan bien entendían las armas que estaban a disposición del Establecimiento? La acción revolucionaria requiere de un trabajo teórico serio. En segundo lugar, Adorno estaba preocupado por la aplicación prematura de la teoría a la práctica. Pensó que, en la mente de los estudiantes, la unidad de la teoría y la práctica se convirtió en el predominio de la práctica. Si este es el caso, entonces el teórico se convierte en el sirviente del activista. Adorno temía verse obligado a ajustarse a la voluntad de los activistas por el bien del activismo. Para que la teoría sea correcta y útil, debe ser independiente.

Marcuse tenía algunas de estas mismas preocupaciones y no siempre estuvo de acuerdo con los estudiantes activistas. Parecía que Adorno se concentraba primero en obtener la teoría correcta, mientras que Marcuse permitía que la teoría y la práctica trabajaran juntas y se informaran mutuamente. Esta opinión sería reforzada por Angela Davis. Antes de sus estudios de teoría crítica, Angela Davis ya era muy política. Su orientación política le fue impuesta por su situación social. La situación de Davis era la de haber nacido en el sur de Estados Unidos racialmente segregado, donde se vio obligada a experimentar diversas formas de deshumanización, brutalidad, alienación, etc. Ella conocía personalmente a las cuatro niñas que fueron asesinadas en Birmingham en 1963 cuando racistas blancos bombardearon la Iglesia Bautista de la calle 16 (Davis, 2006, p. 128). La liberación no era solo una buena idea o un concepto teórico: era una necesidad.

Como estudiante universitaria, Davis se sintió atraída por la literatura y la filosofía francesas. Mientras trabajaba para obtener un título en literatura francesa, decidió dedicar más tiempo a la filosofía. Esto la llevaría a su encuentro con la Escuela de Frankfurt. Davis ya había leído a Marx a una

edad muy temprana. Por lo tanto, ya estaba preparada para la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Aunque conoció a Marcuse por primera vez mientras estudiaba en la Universidad de Brandeis, viajaría a Frankfurt para estudiar con Adorno, quien había regresado a Alemania con Horkheimer para reabrir el Instituto después de la guerra. Marcuse apoyó mucho el traslado de Davis a Frankfurt. Creía que era el mejor lugar para obtener una buena educación filosófica. Sin embargo, a medida que se intensificaba la lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos, Davis se inquietó y sintió la necesidad de volver a casa con su gente en la lucha. Ella escribe:

Cuanto más se aceleraban las luchas en casa, más frustrada me sentía al verme obligada a experimentarlo todo indirectamente. Estaba avanzando en mis estudios, profundizando mi comprensión de la filosofía, pero me sentía cada vez más aislada. Estaba tan lejos del terreno de la lucha que ni siquiera podía analizar los episodios de la misma. Ni siquiera tenía el conocimiento o la comprensión para juzgar qué corrientes del movimiento eran progresistas y genuinas y cuáles no. Era un equilibrio difícil que estaba tratando de mantener, y cada vez era más difícil sentirme parte del colectivo que tomaba conciencia de mi gente (Davis, 2006, pp. 144-145).

Aunque Adorno había aceptado dirigir su tesis doctoral, Davis no pudo resistir el deseo de volver a Estados Unidos y unirse al movimiento de liberación negra (Davis, 2006, p. 145). Habiendo decidido dejar Alemania después de dos años de estudio, Davis mantuvo correspondencia con Marcuse, quien accedió a trabajar con ella en su nuevo hogar académico, la Universidad de California, San Diego. Davis recuerda la diferencia entre Adorno y Marcuse de la siguiente manera:

Estudiar tanto con Adorno como con Marcuse me permitió pensar desde un principio sobre la relación entre teoría y práctica, entre trabajo intelectual y trabajo activista. Adorno tendía a descartar el trabajo intelectual que estaba conectado con el activismo político. Argumentó que la revolución fracasó, no tanto por los problemas que se presentaban en la implementación práctica de la teoría revolucionaria, sino más bien porque la teoría en sí era defectuosa, quizás incluso fundamentalmente defectuosa. Por lo tanto, insistió en que la única forma segura de moverse a lo largo de un continuo revolucionario era efectuar, por el momento, una retirada a la teoría. Ninguna transformación revolucionaria era posible, dijo, hasta que pudiéramos descubrir qué salió mal en la teoría (Davis, 2004^a, pp. 316-317).

Ella continúa: “Marcuse, por supuesto, consideraba que existía una relación muy diferente entre el trabajo intelectual y la práctica política”

(Davis, 2004a, p. 317). Para Marcuse, la transformación social requería la cooperación de la teoría y la práctica. Uno no podía esperar para obtener la teoría correcta primero. La teoría correcta se desarrolla junto con la práctica y viceversa. De hecho, la propia teoría de Marcuse se benefició de su observación del activismo estudiantil en los años 60 y 70. Marcuse aprendió de personas que luchaban por la liberación la importancia de no separar el trabajo intelectual del activismo. Es aquí donde Marcuse se convierte en alumno de Angela Davis.

Lo que separa a Marcuse y Adorno es la capacidad de empatizar con aquellos que están en la lucha. Marcuse aprendió de la experiencia de otros. Davis dice de Adorno: “en Frankfurt, cuando estaba estudiando con Adorno, él me disuadió de buscar formas de vincular mis intereses aparentemente discrepantes en filosofía y activismo social” (Davis, 2005, p. xi).

Davis se sintió atraída por los Estados Unidos después de la formación del Partido de las Panteras Negras en 1966. La situación de los negros en los Estados Unidos creó en ella un sentido de urgencia. A diferencia de Adorno, Marcuse apoyaba mucho más el activismo. En el caso de Angela Davis y la lucha negra por la libertad, el apoyo de Marcuse se basó en el reconocimiento de sus propias limitaciones. Es decir, sabía que no estaba en posición de comprender completamente el alcance del sufrimiento de los negros. Es aquí donde aprendió de Davis: el maestro se convirtió en el alumno. En una carta de 1970 de Marcuse a Davis, él expresa un tipo de humildad que uno no esperaría de Adorno. Marcuse admite estar un poco intranquilo ante la introducción de la publicación de dos conferencias sobre Frederick Douglass dadas por Davis en 1969. A continuación, reflexiona sobre su lectura del prospecto de su tesis sobre Kant. Fue en la lectura de esta tesis que Marcuse comenzó a comprender el propio intento de Davis de unir la teoría y la práctica. Empezó a comprender la urgencia de la situación de los negros en Estados Unidos.

Marcuse ve en Davis un ejemplo de su propia crítica de las nociones filosóficas abstractas de libertad que impregnan la filosofía occidental (Marcuse, 2007). Marcuse escribe en su carta:

El concepto filosófico abstracto de libertad, que nunca puede ser arrebatado, cobra vida repentinamente y revela su verdad muy concreta: la libertad no es solo el objetivo de la liberación, comienza con la liberación; está ahí para ser *practicado*. ¡Esto, lo confieso, lo aprendí de ti! ¿Extraño? No lo creo (Marcuse, 2005, p. 49).

Marcuse hace esta declaración después de mencionar lo que aprendió de las conferencias de Davis sobre Frederick Douglass. La pelea entre Douglass y su amo, el esclavista Sr. Covey, es un momento crítico porque revela que la libertad tiene que afirmarse en una forma física real para que exista. Incluso la libertad de hacer teoría exige un cierto grado de libertad física. Comparemos la declaración de Marcuse con la siguiente declaración de Davis (2004): “Tenemos que hablar de un cambio completo y total en las estructuras de la sociedad porque esa es la única manera en que el concepto de libertad académica puede seguir siendo relevante. Tenemos que salir a la calle” (p. 212).

El punto señalado por Davis y Marcuse es que, si ha de haber una verdadera libertad entre los seres humanos, entonces las estructuras sociales deben cambiar para que la libertad sea posible. Un cambio en las estructuras sociales exige activismo o práctica además de teoría. Incluso se debe luchar por la libertad de hacer teoría.

En su carta a Davis, Marcuse reconoce que él y ella crecieron en mundos diferentes y que el mundo en el que vivía Davis era de violencia y crueldad contra su gente. Su lucha fue hacer del concepto filosófico de libertad una realidad que contrarrestara esta violencia y crueldad. Dada la ausencia de libertad real para los negros en el mundo habitado por Davis, no es ningún misterio que intentaría conectar su filosofía —que teorizaba la libertad— con su activismo. Marcuse (2014) afirma:

Siento que no hace falta una explicación sofisticada para entender cómo Ángela se convirtió en una militante negra, en una revolucionaria. Precisamente porque era una verdadera *intelectual*, precisamente porque era una verdadera estudiante de filosofía; y porque era un ser humano, se tomaba en serio lo que leía en las obras (p. 214).

La teoría crítica, la interseccionalidad y Angela Davis

Hoy en día, la teoría crítica todavía adolece de la apariencia de ser irrelevante para las personas de ascendencia africana (Outlaw, 2005). Con la excepción del trabajo de académicos como Lucius Outlaw, la literatura sobre teoría crítica todavía está dominada por hombres blancos, con la excepción de algunas feministas blancas que forman parte de lo que llamamos la teoría crítica de la tercera generación. La teoría crítica de la segunda generación está dominada por la ética del discurso de Jürgen Habermas, mientras que la teoría crítica de la tercera generación está dominada por la teoría del

reconocimiento de Axel Honneth. Ni Habermas ni Honneth teorizan adecuadamente sobre la raza. Por alguna razón, se omite a Davis de las historias de la teoría crítica. Hay al menos dos posibles razones para esto. Primero, la teoría crítica, siguiendo a Adorno, se ha empantanado en la teoría y ha dejado de lado el activismo político. En segundo lugar, la teoría crítica nunca ha reconocido adecuadamente el problema de la raza. Por lo tanto, la teoría crítica refleja la estructura racializada de la sociedad que critica. Mi posición es que se debe contar otra historia para que la teoría crítica siga siendo relevante. La historia de Angela Davis y su compromiso con la teoría crítica debe incluirse en la historia de la teoría crítica, así como en su desarrollo futuro.

Desde mi punto de vista, Angela Davis representa un lado no reconocido de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Ligeramente mayor que Honneth y más joven que Habermas, pertenece a un grupo entre teóricos críticos de la segunda y la tercera generación. Como mujer y afroamericana, Angela Davis pertenece a dos grupos que hasta cierto punto han sido pasados por alto por la teoría crítica. Si bien Habermas y Honneth han prestado cierta atención al feminismo y su trabajo ha sido ampliamente utilizado por las feministas, su compromiso con la lucha de las mujeres ha sido algo escaso y su compromiso con las personas negras lo ha sido aún más.

En general, los estudiantes de teoría crítica no han logrado reconocer adecuadamente el problema del racismo y su centralidad en la sociedad estadounidense y han pasado por alto a Davis y su contribución al compromiso social crítico (Outlaw, 2005). Davis es un ejemplo de teoría crítica en interés de los negros, así como en interés de todas las personas oprimidas. Su contribución única a la teoría crítica es la unidad real vivida de teoría y práctica. Anteriormente vimos el elogio de Marcuse por la capacidad de Davis para dar vida al concepto filosófico de libertad, para darle existencia material a través de la lucha política. Además de unir teoría y práctica, Davis también une una multiplicidad de luchas. Esta es una de sus principales contribuciones a la teoría crítica y debe ser una guía para los teóricos críticos presentes y futuros, que, siguiendo la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach, busquen cambiar el mundo y no limitarse a interpretarlo.

Según Lucius Outlaw, una de las principales contribuciones de Marcuse a una teoría crítica en interés de los negros y otros fue su capacidad para

pensar en términos del todo social. Pensar en términos del todo social requiere más que teoría. Si bien la teoría es un componente necesario, dado que también estamos involucrados en una lucha por las ideas, debe desarrollarse junto con la práctica. Es decir, la teoría siempre debe dar forma y formarse por la lucha real y concreta por la liberación. Estas luchas adoptan una multiplicidad de formas, pero no son luchas desconectadas, aisladas, autónomas. Si bien cada lucha por la liberación es contra una forma específica de opresión, cada una con su propia lógica distinta, cada forma de opresión y su lucha correspondiente es parte de un sistema o red de mecanismos opresivos. Por ejemplo, debemos examinar la forma en que la opresión basada en la raza apoya la opresión basada en la clase sin ser idéntica a esta última. Esto es cierto a la inversa. Tanto Marcuse como Davis parecen encarnar la opinión de Martin Luther King Jr. cuando escribió que “la injusticia en cualquier parte es una amenaza para la justicia en todas partes” (King, 1986, p. 290). Esta es la razón por la que tanto Davis como Marcuse abogaron por una transformación radical de toda la sociedad. Es por eso por lo que Marcuse llamó a la solidaridad entre todos los grupos que estaban comprometidos en una lucha por la liberación sin importar contra qué forma de opresión lucharon y sin importar dónde se lleva a cabo esa lucha.

La teoría crítica de Angela Davis no solo está basada en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y el marxismo, sino que también está basada, y quizás más, por las luchas reales y concretas en la calle. Esto incluye el movimiento por los derechos civiles, el movimiento del poder negro, el feminismo, el pensamiento feminista negro, la abolición de las prisiones, etc. Una de las ideas clave que conectan a Davis con la noción de solidaridad de Marcuse es el concepto feminista negro de interseccionalidad. Sin embargo, el concepto de interseccionalidad es un poco más complejo y es un poco más profundo que la noción de solidaridad. La noción de solidaridad sugiere que varios grupos comprometidos en la lucha por la liberación se apoyan mutuamente en sus respectivas luchas. Sin embargo, estas luchas aún pueden considerarse separadas entre sí. Si este es el caso, entonces nunca se aborda la profunda relación subyacente entre las formas de opresión. Esto permite una fragmentación que dificulta el posible éxito de estos movimientos. Al conectar el reciente Movimiento Occupy con otras luchas contemporáneas por la liberación, Davis escribe:

El hecho de que las relaciones entre los movimientos —el movimiento contra la guerra, el movimiento negro, el movimiento de mujeres— se enmarcan

como coalicionales indicaba la incapacidad de comprender las interrelaciones orgánicas de estos temas. Hoy en día, muchas de nosotras hablamos sin esfuerzo de interseccionalidad, gracias principalmente al trabajo del feminismo de las mujeres negras. Podemos conceptualizar estos problemas no como problemas discretos y desconectados cuya relación tenemos que orquestar mecánicamente, sino como problemas que ya se encuentran en patrones cruzados, superpuestos e interseccionales. La clase, la raza, el género, la sexualidad, la capacidad y otras relaciones sociales no están separadas de forma simplista. Nunca pueden permanecer sin contaminarse entre sí (Davis, 2015, pp. 435-436).

El concepto de interseccionalidad tiene su origen en el feminismo negro (Collins, 1998). El feminismo negro se distingue de lo que a menudo se llama feminismo blanco de clase media al traer a las conversaciones feministas los temas de la raza y la clase socioeconómica (Davis, 1990, p. 30). Las feministas negras critican a las feministas blancas que han ignorado la intersección de género, raza y clase (Davis, 1990, p. 30). Davis, sin embargo, lleva la interseccionalidad más allá del terreno marcado por la mayoría de las feministas negras, ya que ha abordado temas como la guerra y la abolición de la prisión. De manera marcusiana, ha llamado a la transformación total de nuestra sociedad. Marcuse estaba al tanto y apoyaba el llamado de Davis para una transformación social total. En algunos comentarios hechos sobre Davis en 1972, Marcuse (2014) parece resaltar la visión que ella tiene sobre la interseccionalidad.

En sus publicaciones a lo largo de los años, Davis ha demostrado incansablemente la conexión entre el sistema penitenciario estadounidense y el género, la clase y la raza. En una sociedad construida sobre la opresión de ciertos grupos sociales, las instituciones de esa sociedad reflejarán las metas del grupo dominante. Este es un punto que comparten Marcuse y Davis. La liberación de los individuos exige la liberación de todas nuestras instituciones. El proyecto de liberación humana debe ser minucioso en su crítica de las instituciones contemporáneas y sus mecanismos visibles e invisibles de opresión. El concepto de interseccionalidad desarrollado por Davis y otras feministas negras refleja una negativa a reducir la opresión a un solo tipo. En cambio, el enfoque está en la estructura social general, que está diseñada para mantener y perpetuar los sistemas de dominación y opresión.

Si bien la teoría crítica de Angela Davis se basa en la teoría marxista y en la teoría crítica temprana de la Escuela de Frankfurt, ha hecho un uso mucho

más amplio de estas herramientas teóricas que otros en esta tradición. Es una de las pocas teóricas críticas que tiene su enfoque en todo el sistema social y las múltiples formas de opresión generadas por este sistema. Por esta razón, mi opinión es que la supervivencia y relevancia de la teoría crítica requiere de una nueva mirada al trabajo de Angela Davis.

Referencias

- Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge University Press.
- Adorno, T. (1991). *The Culture Industry*. Routledge.
- Bronner, S. (2002). *Of Critical Theory and Its Theorists*. Routledge.
- Collins, P. (1998). *Fighting Words: Black Women & the Search for Justice*. University of Minnesota Press.
- Davis, A. (1990). *Women, Culture, & Politics*. Vintage Books.
- Davis, A. (2004a). Reflections on Race, Class, and Gender in the USA. James, J. (Ed.). *The Angela Davis Reader*. Blackwell, 307-325.
- Davis, A. (2004b). Unfinished Lecture on Liberation – II. James, J. (Ed.). *The Angela Davis Reader*. Blackwell, 53-60.
- Davis, A. (2005). Marcuse's Legacies. Kellner, D. (Ed.). *Herbert Marcuse: The New Left and the 1960s*. Routledge, vii-xiv.
- Davis, A. (2006). *Angela Davis: An Autobiography*. International.
- Davis, A. (2013). Critical Refusals and Occupy. *Radical Philosophy Review*, 16(2), 425-439.
- Marcuse, H. (2014). *Herbert Marcuse: Marxism, Revolution and Utopia*. Routledge.
- Farr, A. (2004). Whiteness Visible: Enlightenment Racism and the Structure of Racialized Consciousness. Yancy, G. (Ed.). *What White Looks Like: African-American Philosophers on the Whiteness Question*. Routledge, 144-145.
- Farr, A. et al. (2013). Critical Refusals in Theory and Practice: The Radical Praxis of Herbert Marcuse and Angela Davis. *Radical Philosophy Review*, 16(2), 405-424.
- Feenberg, A. (2014). *Marx, Lukács, and the Frankfurt School*. Verso.
- Held, D. (1980). *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. University of California Press.
- Magee, B. (1978). Herbert Marcuse and the Frankfurt School. *Men of Ideas: Some Creators of Contemporary Philosophy*. Oxford University Press.

- Jay, M. (1973). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Little, Brown.
- Kellner, D. (1989). *Critical Theory: Marxism and Modernity*. Johns Hopkins University Press.
- King, M. L. Jr. (1986). Letter From Birmingham City Jail. Washington, J. M. (Ed.). *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.* Harper & Row, 289-302.
- Marcuse, H. (1969). The Affirmative Character of Culture. *Negations: Essays in Critical Theory*. Beacon Press, 65-98.
- Marcuse, H. (2001). The Problem of Social Change in the Technological Society. Kellner, D. (Ed.). *Herbert Marcuse: Towards a Critical Theory of Society*. Routledge, 35-58.
- Marcuse, H. (2005). Dear Angela. Kellner, D. (Ed.). *Herbert Marcuse: The New Left and the 1960s*. Routledge, 49.
- Marcuse, H. (2007a). The Affirmative Character of Culture. Feenberg, A. & Leiss, W. (Ed.). *The Essential Marcuse*. Beacon Press, 201-232.
- Marcuse, H. (2007b). Sartre's Existentialism. Feenberg, A. & Leiss, W. (Ed.). *The Essential Marcuse*. Beacon Press, 128-158.
- Müller-Doohm, S. (2009). *Adorno: A Biography*. Polity Press.
- Outlaw, L. (2005). *Critical Social Theory in the Interests of Black Folks*. Rowman & Littlefield.
- Outlaw, L. (2013) 'Critical Social Theory' – Then and Now: The Personal and the Political in an Intellectual Life. *Radical Philosophy Review*, 16(1), 223-235.
- Wiggerhaus, R. (1998). *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. MIT Press.

Alfred Schmidt: sobre la crítica de la naturaleza social

Hermann Kocyba¹

Desde principios de la década de 1960 en adelante, Alfred Schmidt –19 de mayo de 1931, Berlín - 28 de agosto de 2012, Frankfurt del Meno– proporcionó un impulso decisivo para la reapropiación crítica de la teoría de Marx y el desarrollo posterior de la teoría crítica en Alemania Occidental y más allá de ella. Su trabajo sobre los presupuestos filosófico-históricos de la teoría crítica de Horkheimer, Adorno y Marcuse, y su confrontación con el estructuralismo francés, especialmente la escuela de Althusser, atrajeron la atención incluso más allá de los debates filosóficos académicos. Además, Schmidt se centró en la historia del materialismo filosófico, la filosofía de Schopenhauer, la filosofía de la naturaleza de Goethe, la filosofía de Sigmund Freud y, a la luz de su interés por la historia intelectual de la masonería, el deísmo moderno de la Ilustración. Asimismo, a partir de la década de 1960 tradujo y publicó numerosas obras de Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Maurice Merleau-Ponty, Henri Lefebvre y Anton Pannekoek. Como editor de las obras completas de Max Horkheimer, junto con Gunzelin Schmid Noerr, y editor de la nueva edición de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, sentó las bases decisivas para la recepción de la teoría crítica original.

¹ Este texto se publicó con el título “Alfred Schmidt: On the Critique of Social Nature” en: Best, B., Bonfeld, W. & O’Kane, C. (Eds.). *The SAGE Handbook of Frankfurt School. Critical Theory*. SAGE Publications, 2018, pp. 302-316 (N. de los T.)

A diferencia de sus maestros Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, Schmidt no procedía de un hogar de clase alta o de clase media educada. Nacido en Berlín como hijo de un mecánico, pasó su juventud en la provincia de Rotenburg an der Fulda, en el norte de Hesse, donde la familia terminó como consecuencia de la guerra. Allí, en la primavera de 1952, aprobó el examen final de la escuela. En el semestre de verano de ese año, inició sus estudios en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt, estudiando inicialmente Historia, Inglés y Latín. Asistir a las lecciones de Max Horkheimer despertó su interés académico por la filosofía. Eligió la filosofía como asignatura principal, la sociología como segunda y la filología inglesa como tercera; también estudió filología clásica. De 1957 a 1961, Schmidt fue asistente de posgrado y, a partir de 1961, asistente de investigación de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en la Universidad de Frankfurt (Jeske, 2015).

El 13 de julio de 1960, Schmidt se graduó con un doctorado en filosofía con el tema “El concepto de naturaleza en la concepción de la sociedad de Marx”. Su tesis, supervisada por Horkheimer y Adorno, fue publicada por primera vez en 1962 bajo el título *El concepto de naturaleza en Marx* como el undécimo volumen de la serie “Contribuciones de Frankfurt a la sociología”, editada por Adorno y Walter Dirks. El trabajo atrajo la atención internacional. Fue traducido a 12 idiomas y pasó por un total de cuatro ediciones en Alemania durante la vida de Schmidt, así como una serie de copias pirateadas. En el semestre de verano de 1965, Schmidt recibió un puesto de profesor universitario en el Seminario Filosófico de la Universidad de Frankfurt sobre Lecciones de Historia de la Filosofía, en particular la Ilustración y su tradición. En los siguientes semestres, abordó los temas del hegelianismo de izquierda, la sociología de Auguste Comte, la crítica de la economía política de Karl Marx y las filosofías de Friedrich Nietzsche y Jean-Paul Sartre. En 1972, tras la marcha de Jürgen Habermas a Starnberg como codirector, junto con el físico y filósofo Carl-Friedrich von Weizsäcker, del Instituto Max Planck para el Estudio de las Condiciones de Vida del Mundo Científico y Técnico, Schmidt fue nombrado miembro del Consejo de Horkheimer, como sucesor de Habermas. Schmidt ocupó esta cátedra hasta su jubilación en 1999².

² Cuando Habermas regresó a Frankfurt en 1983, se le tuvo que establecer una nueva cátedra en Filosofía Social y Filosofía de la Historia.

Según la dedicación oficial de esta Cátedra de Filosofía y Sociología, Schmidt impartió clases en ambas materias durante los primeros años, pero luego se limitó a cursos en el campo de la filosofía. Se mantuvo fiel a sus oyentes como profesor emérito, dando conferencias sobre Herbert Marcuse, Ludwig Feuerbach, Heine, Spinoza, Lessing, Nietzsche y Richard Wagner. Además, escribió estudios sobre Goethe, en quien se interesó principalmente como científico y filósofo natural; también estaba especialmente fascinado con la filosofía de Schopenhauer. Schmidt continuó dando conferencias y leyendo sobre la historia del materialismo, la sociología de las visiones del mundo en el siglo XIX, la Ilustración alemana y la filosofía del romanticismo alemán. Además, Schmidt participó activamente en el Instituto interdisciplinario de Investigación en Filosofía de la Religión de la universidad, del cual fue cofundador; trabajó como profesor de educación de adultos en Frankfurt, en educación sindical en la Academia del Trabajo y en el contexto del movimiento masónico (Jeske, 2015; Schmidt, 2014a). En noviembre de 2012, el Centro de Archivos de la Biblioteca Universitaria Johann Christian Senckenberg de la Universidad Goethe de Frankfurt del Meno recibió todo su patrimonio, incluida la correspondencia, manuscritos, documentos electrónicos de tres ordenadores y su extensa biblioteca privada.

La forma en que suele presentarse la Escuela de Frankfurt, que divide a los representantes de la teoría crítica en una primera, segunda, tercera y ahora incluso cuarta generación, dificulta dilucidar la contribución específica de Schmidt. En la década de 1960, en el Seminario Filosófico de la Universidad de Frankfurt, Schmidt enseñaba junto con sus maestros, como Karl-Heinz Haag (1924-2011) y Hermann Schweppenhauer (1928-2015). Como alumno de Horkheimer y Adorno, se vio principalmente comprometido con la continuación de su pensamiento. No participó en la crítica de Habermas a la “filosofía de la conciencia” y su rechazo del potencial crítico del concepto de trabajo de Marx. Tampoco participó en el giro comunicativo de la teoría crítica. El objetivo principal de su obra filosófica fue explicar los motivos teóricos y los presupuestos filosófico-históricos de la teoría crítica de Horkheimer, Adorno y Marcuse. De esta manera, encarnó un contrapeso a las *reconstrucciones* lingüístico-analíticas, de la teoría de la acción o de la teoría del sistema de la teoría crítica, que, en su opinión, corrían el riesgo de perder el ímpetu específico de la teoría crítica. Por el contrario, su aspiración era preservar y transmitir el contenido original y la forma auténtica de la teoría crítica.

Sobre el concepto de naturaleza

La tesis de Schmidt de 1962 sobre el concepto de naturaleza en la teoría de Karl Marx tuvo una resonancia inusualmente fuerte. Por un lado, se dirigía contra una dialéctica dogmática de la naturaleza enseñada como doctrina de Estado en ese momento en la Unión Soviética, la RDA y los países de Europa del Este. Por otro lado, iba en contra de una perspectiva de la pura filosofía de la praxis, que tiende a disolver la historia en una dinámica de interacción separada del proceso metabólico entre los humanos y la naturaleza, ignorando así las limitaciones naturales de la existencia humana.

En su comentario preliminar, Horkheimer y Adorno resumen el trabajo de Schmidt dentro de las “Contribuciones de Frankfurt a la sociología” de la siguiente manera:

Incluso donde la naturaleza no es un tema central [en Marx; H. K.], las concepciones de la naturaleza están implícitas en las teorías del trabajo, el valor y la mercancía. Así, la exposición responsable del concepto de naturaleza también ilumina otras partes de la teoría. Por ejemplo, Schmidt corrige la concepción de una oposición radical entre la dialéctica idealista y la materialista y, por lo tanto, aclara la frase de Marx, citada con frecuencia, de que su método simplemente coquetea con la dialéctica (Adorno & Horkheimer, 2003, p. 9).

Schmidt se basó en todo el corpus de Marx disponible en ese momento, incluidos documentos de diferentes fases de su desarrollo teórico, en particular los *Grundrisse*, cuyo significado filosófico Schmidt reconoció desde el principio.

En contraste con la discusión filosófica de Marx en Occidente en ese momento, la tesis de Schmidt estudió intensamente los primeros escritos de Marx para establecer la conexión con ciertos temas del Marx medio y maduro. No redujo, por tanto, el pensamiento *filosófico* de Marx a la antropología de los manuscritos de París. Por el contrario, Schmidt enfatizó que Marx de ninguna manera es más filosófico cuando emplea el lenguaje académico tradicional de la filosofía, por lo que Schmidt incorpora a fondo los escritos políticos y económicos del Marx medio y maduro en la discusión. Así aclara el significado filosófico de la crítica de la economía de Marx, que es crucial para un concepto crítico del materialismo; al mismo tiempo, señala que la crítica de Marx a la economía política no se agota en un análisis técnico-económico. De hecho, la crítica de Marx es fundamentalmente una crítica de las categorías económicas. Para ilustrar la posición de Marx,

Schmidt se basa repetidamente en escritos individuales de Engels, por ejemplo, con referencia al concepto de la dialéctica de la naturaleza, y no duda en resaltar las diferencias entre los autores.

Según Schmidt, el problema de la naturaleza y la concepción dogmática de la dialéctica de la naturaleza no podrían resolverse eludiendo elegantemente todo el tema y aferrándose a un Marx a medias preocupado solo por la filosofía de la praxis. Esta tendencia podría leerse en Georg Lukács, Karl Korsch, Antonio Gramsci y los filósofos agrupados en torno a la revista *Praxis*. Aunque surgieron de la oposición legítima a la cosmovisión dogmática *diamat* que prevalecía en Europa del Este, pero también entre muchos intelectuales comunistas en Occidente, estos filósofos se arriesgaron a tirar al bebé con el agua del baño al eliminar el tema de la naturaleza, reduciendo así el marxismo a una filosofía de historia. Para Schmidt, la tarea era incorporar críticamente la naturaleza a la reflexión como una categoría histórica mediada por la práctica humana. Desde *La Sagrada Familia*, el primer texto conjunto de Marx y Engels, publicado en Frankfurt en 1845, hasta el *Anti-Dühring* de Friedrich Engels en 1878, la naturaleza se considera mediada por la práctica social: la naturaleza se desarrolla y constituye por la práctica humana, pero no puede disolverse de esta manera sin dejar resto. Es el objeto de la apropiación humana y, sin embargo, no surge a través de ella. El proceso de trabajo social mediador de la naturaleza, como proceso metabólico entre los humanos y la naturaleza, es en sí mismo una parte de la naturaleza. La sociedad no es un mero sistema de comunicación; más bien, es un modo específico de reproducción social humana.

Además del énfasis simultáneo en la mediación social de la naturaleza y la irreductibilidad de la naturaleza, que no está completamente absorbida en esta mediación a través de la práctica social, encontramos en Marx la noción tomada de Hegel de una segunda naturaleza de fuerzas sociales coercitivas incomprensibles. Aunque, tanto en el conocimiento como en la apropiación práctica, no encontremos en ninguna parte la naturaleza en sí misma, sino siempre solo la naturaleza ya mediada por la práctica humana, sería imprudente absolutizar este aspecto de la mediación. Tal mediación absolutizada, que convierte la particularidad irreductible de la naturaleza y de los individuos en momentos prácticamente subordinados de un sistema universal de mediación, representa para Marx la relación del capital, que se afirma como el *sujeto automático* de los procesos de reproducción social. La objeción contra tal mediación absolutizada formó un motivo crucial para la crítica, que vio en esta totalización de la mediación nuevas restricciones

naturales en el trabajo, precisamente las restricciones de una segunda naturaleza socialmente producida.

Frente a una mera filosofía del punto de vista, que cree alcanzar la verdad mediante la absolutización inquebrantable de certezas ideológicas aisladas, Schmidt siempre afirmó que el conocimiento solo puede alcanzarse en el paso crítico por posiciones en conflicto, es decir, ni como una posición intermedia entre extremos, ni por la simple afirmación de uno de los lados. Esto se ejemplifica mejor en su descripción de la relación entre Hegel y Feuerbach:

La intención de Marx no era simplemente reemplazar el *espíritu universal* de Hegel con una *substancia del mundo* material que sería un principio igualmente metafísico. No rechazó el idealismo hegeliano de manera abstracta como Feuerbach, sino que vio en él la verdad expresada en una forma falsa. Marx aceptó la visión idealista de que el mundo está mediado por el sujeto. Consideró, sin embargo, que podía comprender el pleno significado de esta idea al mostrar cuál era el verdadero patetismo de la *creación* tal como lo presentan los filósofos desde Kant hasta Hegel: el creador del mundo objetivo es el proceso de vida sociohistórico de los seres humanos. En los tiempos modernos, la existencia natural extrahumana se ha reducido cada vez más a una función de la organización social humana. El reflejo filosófico de esto es que las determinaciones de la objetividad han ido entrando cada vez en mayor medida en el sujeto, hasta que en el punto culminante de la especulación poskantiana se absorben por completo en él (Schmidt, 2014b, p. 27).

El objetivo del materialismo crítico es ayudar a los seres humanos a escapar de la prisión hecha por ellos mismos de las determinaciones económicas en las que se dejan degradar en objetos de una dinámica económica ciega y mecánica. Las leyes de la economía para Marx no forman un principio metafísico universal de explicación:

El carácter *materialista* de la teoría marxista no equivale a una confesión de la incurable primacía de la economía, esa es una abstracción antihumana lograda por la situación real. Es más bien un intento de dirigir la atención de los hombres hacia la fantasmagórica lógica interna de sus propias condiciones, hacia esta pseudofísica que los convierte en mercancías y al mismo tiempo proporciona la ideología según la cual ya tienen el control de sus propios destinos (Schmidt, 2014b, p. 41).

En este punto, Schmidt se refiere al diagnóstico de Horkheimer: “el proceso no se lleva a cabo bajo el control de una voluntad consciente sino como un hecho natural. La vida cotidiana resulta ciega, accidental y errónea

a través de la actividad caótica de individuos, industrias y Estados” (Horkheimer, 1986, citado en Schmidt, 2014b, p. 41).

En Marx, el materialismo no implica la identificación de las condiciones imperantes y, del mismo modo, el concepto de naturaleza no apunta a la transfiguración romántica.

Hegel describió la primera naturaleza, un mundo de cosas que existen fuera de los hombres, como un acontecimiento ciego y sin concepto. El mundo de los hombres, tal como se configura en el Estado, el derecho, la sociedad y la economía, es para él *segunda naturaleza*, razón manifiesta, espíritu objetivo. El análisis marxista opone a esto la opinión de que la *segunda naturaleza* de Hegel debería más bien describirse en los términos que él aplicó a la primera: a saber, como el área de la falta de concepto, donde coinciden la necesidad y el azar ciegos. La *segunda naturaleza* sigue siendo la *primera*. La humanidad todavía no ha ido más allá de la historia natural. Este hecho explica la proximidad del método de la sociología marxista al de las ciencias naturales [*Naturwissenschaft*]. Muchos críticos de Marx consideran que este método es inapropiado, pero de hecho la constitución *natural* de su objeto de investigación asegura que no sea una ciencia del espíritu [*Geisteswissenschaft*]. Cuando Marx trató la temprana historia de la sociedad humana como un *proceso de historia natural*, esto tuvo en primer lugar el significado crítico de que “las leyes de la economía confrontan a los hombres en toda... la producción incoherente y sin plan como leyes objetivas sobre las cuales no tienen ningún poder, por lo tanto, en *forma de leyes de la naturaleza*” (Schmidt, 2014b, p. 42).

Con respecto a la base natural de la vida humana, Schmidt reconoce la exigencia ineludible de un metabolismo entre el hombre y la naturaleza: incluso si se superan el hambre, la pobreza y la explotación, y el ser humano se enfrenta al mundo material de una manera cualitativamente nueva como *supervisor y regulador* (Schmidt, 2014b, p. 147), como lo planteó Marx en los *Grundrisse*, esto no supera la relación con el fundamento natural de la vida humana (Marx, 1986). Incluso después de abolir las compulsiones económicas del trabajo mercantilizado, la libertad sigue dependiendo de la interacción con la naturaleza.

Los temas filosóficos de su disertación también caracterizan los trabajos posteriores de Schmidt. En su ensayo “Sobre la relación entre historia y naturaleza en el materialismo dialéctico”, originalmente escrito para el libro *Existencialismo y marxismo* (1965) y desde 1971 en adelante adjunto a las nuevas ediciones de la tesis como apéndice, retoma la cuestión de una

dialéctica de la naturaleza. Desarrolla su argumento en una crítica de la tesis complementaria pero unilateral de Lukács y el marxismo occidental, según la cual la dialéctica está estrictamente ligada a la práctica humana. Esta tesis, según Schmidt, amenaza con concebir la naturaleza solo como una categoría social y así perder de vista la base natural de la existencia humana, el metabolismo con la naturaleza.

En una posdata de 1971, Schmidt vuelve a enfatizar que la *crítica de la economía política* de Marx no debe entenderse simplemente como una teoría positiva del desarrollo económico y una transición al socialismo regida por leyes, como suele ser el caso en el marxismo oficial del movimiento obrero. En la nueva edición de 1993, añade el prefacio de la versión francesa, aparecida en el mismo año, que lleva el subtítulo “Por un materialismo ecológico”. Schmidt señala que Marx no es un apologista consistente del desarrollo de las fuerzas productivas, sino que en los primeros escritos critica la “degradación de la naturaleza”. También en *El Capital*, Marx se refiere a los “límites naturales de la explotabilidad de la naturaleza” y enfatiza que la productividad del trabajo mismo está ligada a las condiciones naturales. Sin embargo, Schmidt encuentra críticamente un antropocentrismo en la concepción de la naturaleza de Marx. Lo que Marx y Engels criticaron en su tiempo como un defecto del *materialismo contemplativo* tiene que ser redescubierto hoy en aras de recuperar una comprensión sin obstáculos de la naturaleza (Schmidt, 1993, p. xi; 1973a). Si queremos experimentar la naturaleza no solo como un objeto de la ciencia o como materia prima, entonces esto “requiere un *enfoque filosófico* que vaya más allá de la separación entre los humanos y la naturaleza establecida por el esquema sujeto-objeto del proceso de trabajo y conocimiento” (Schmidt, 1993, p. xii). No se invalida la perspectiva orientada a la práctica humana y a la historia, pero sí se la relativiza. La cuestión de un *materialismo ecológico* surge así desde el contexto de la experiencia contemporánea.

Crítica de la economía política

Si bien la tesis de Schmidt se publicó en la serie oficial “Contribuciones de Frankfurt a la sociología” del Instituto de Investigación Social y mientras otros textos importantes de la década de 1960 aparecieron en la *edición Suhrkamp*, que fue importante para el desarrollo intelectual de Alemania occidental, *Crítica de la economía política hoy: 100 años de El Capital*, que Schmidt coeditó con Walter Euchner, estuvo algo alejado de la atención pública. Este libro, que fue publicado en 1968 por *Europäische Verlagsanstalt*,

registró las presentaciones y los debates de un coloquio organizado por el Instituto de Ciencias Políticas de Frankfurt en septiembre de 1967. El director del instituto, Iring Fetscher, logró reunir a expertos en temas de teoría marxista, de Alemania Occidental y Oriental, Estados Unidos, Francia, Bélgica, Austria, Yugoslavia y Polonia. Los oradores iban desde Wolfgang Abendroth hasta Oswald von Nell-Breuning, desde Ernest Mandel hasta Nicos Poulantzas, desde Roman Rosdolsky hasta Elmar Altvater. Si bien el centenario de *El Capital* de Marx proporcionó la ocasión para el coloquio, notablemente se eligió el subtítulo de esta obra como título del evento: *crítica de la economía política*. La visión subyacente se puede encontrar en el artículo de Schmidt “Sobre el concepto de conocimiento en la crítica de la economía política” y también en muchos de sus comentarios de discusión publicados. Su lectura implícita de Marx pronto se volvería significativa para lo que luego se denominó la *nueva lectura de Marx* (Elbe, 2008) en Alemania Occidental y más allá de esta —especialmente en las obras de Hans-Georg Backhaus, Hans-Jürgen Krahl y Helmut Reichelt—. De hecho, la discusión de Schmidt con Nicos Poulantzas ya anticipa la confrontación de una lectura de Marx inspirada en la Escuela de Frankfurt y la interpretación de Marx de la escuela de Althusser, tal como se formula en los extensos ensayos críticos “El ataque estructuralista a la historia” (Schmidt, 1969) e *Historia y estructura: un ensayo sobre las teorías hegeliano-marxista y estructuralista de la historia*. De hecho, las discusiones del coloquio pueden considerarse como el punto de partida para el desarrollo de la teoría crítica fuera del marco académico e institucional ejemplificado por las historias intelectuales de la Escuela de Frankfurt de Martin Jay, Helmut Dubiel, Hauke Brunkhorst y Rolf Wiggershaus.

Después de la presentación de Roman Rosdolsky, quien no pudo entregar personalmente sus “Comentarios sobre el método de *El Capital* de Marx y su importancia para la erudición marxista contemporánea”, y siguiendo a Nicos Poulantzas, Schmidt tomó una posición tajante sobre la cuestión del papel de Hegel en el método de la crítica de la economía política de Marx. Para Schmidt, hay algo así como una repetición *irónica* de ciertos pasajes de la lógica de Hegel en los *Grundrisse* y *El Capital* de Marx. Sin embargo, para Schmidt esto no significa que Marx sea simplemente un hegeliano. Al contrario, se trata de pensar con Marx:

la medida en que el carácter específico de la sociedad burguesa, que en realidad subyace en última instancia a la filosofía de Hegel, no obliga a las ideas de una *abstracción existente*, y la medida en que la forma de valor... no

representa una abstracción realizada por el mundo empírico mismo. El mundo social contiene un elemento conceptual en la medida en que reduce el trabajo concreto de los individuos y sus productos a expresiones cuantificables del trabajo humano general. Aunque este carácter *conceptual* de los procesos empíricos tangibles pone de relieve ciertos paralelos teóricos con el pensamiento de Hegel, uno no debe caer en la tentación de considerar la dialéctica hegeliana y la marxista como homólogas (Euchner & Schmidt, 1968, p. 26).

Lo que inicialmente parece la adopción de las premisas especulativas de la lógica de Hegel no implica, según Schmidt, la aprobación del idealismo absoluto, sino más bien la duplicación conceptual de un proceso real que ocurre en la práctica social:

Cuando Marx dice que los seres humanos serían retratados por él como personificaciones de categorías económicas, obviamente suena *idealista*, pero es un idealismo que el mundo mismo impone a la gente todos los días. Porque el aspecto *materialista* de la economía de Marx, si hemos de hablar en estos términos, es precisamente la dominación de los individuos por abstracciones incomprensibles, lo que determina la realidad empírica como capitalista. Se podría decir que la filosofía de Hegel – a la que Marx acusó célebremente de convertir lo segundo en lo primero y lo primero en lo segundo – es la sociedad burguesa concebida como ontología. Hegel postula lo que ya está presente en el modo de producción burgués, a saber, la degradación del trabajo concreto genéticamente primero, creador de valor de uso, a un apéndice de lo que se deriva de él, el trabajo abstracto (Euchner & Schmidt, 1968, p. 27).

¿Cómo comprender esta regla por abstracciones sin caer en un círculo, de modo que la realidad solo puede ser descrita con la ayuda de las categorías de Hegel, las cuales, a su vez, se legitiman por su congruencia con la realidad misma que postulan en el pensamiento? La lógica de Hegel no reconstruye los pensamientos de Dios antes de la creación del mundo, como quería el mismo Hegel, sino que expresa sin querer el secreto de la sociedad burguesa, aunque sea como una ontología. De esta manera, y a pesar de su transformación en ontología, la filosofía de Hegel proporciona ya los medios conceptuales para captar las estructuras objetivas de la realidad social. Schmidt formula el punto crítico de la teoría marxista con referencia al tema de su tesis:

El pensamiento metodológicamente más importante de la dialéctica materialista me parece que consiste en la distinción entre la naturaleza como primera naturaleza – en el sentido del metabolismo que fundamenta la

existencia humana— de la segunda naturaleza. Esto forma el problema específicamente capitalista del materialismo, mientras que el metabolismo entre los humanos y la naturaleza es un hecho material que ciertamente puede cambiar, pero atraviesa la historia de la humanidad en general. Creo que debemos tener en cuenta este doble fundamento del argumento de Marx y pensar si estamos hablando de una segunda o de una primera naturaleza, ya sea que estemos discutiendo la problemática de la alienación, es decir, el fetichismo de la mercancía, o el materialismo en un sentido mucho más elemental, como también se encuentra en Marx (Euchner & Schmidt, 1968, p. 29).

En su propio artículo, „Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie“ —“Sobre el concepto de conocimiento en la crítica de la economía política” —, Schmidt defiende a Marx contra la acusación de economismo: “como muestran las investigaciones de *El Capital*, el unilateral e idealistamente deplorado *economicismo* es una abstracción que no es realizada por el teórico, sino por la realidad social en el día a día” (Euchner & Schmidt, 1968, p. 33). Con la caracterización de su teoría como una *crítica de la economía política*, Marx deja clara su intención específica:

Lo entiende en un doble sentido, primero como una crítica de las relaciones político-económicas reales que surgen necesariamente del modo de producción capitalista, y segundo como una crítica de la economía política como la ciencia comprensiva de todo el proceso de la vida —*le monde moral*, como se le llamó en el siglo XVIII— en el que la autocomprensión teórica de la sociedad burguesa se expresó de la manera más adecuada. Las relaciones de producción dadas empíricamente forman el objeto inmediato de la investigación de Marx. Pero —y Marx lo señaló enfáticamente contra *Lassalle*— no es posible conceptualizar este objeto dado en su inmediatez. El actual “sistema de economía burguesa” se aprehende *por medio de una* “crítica de las categorías económicas” tal como aparecieron en la historia del pensamiento económico. A este respecto, la crítica de Marx al capitalismo es en gran medida una crítica de las *teorías* de la economía política, desde *William Petty* hasta *David Ricardo*. Manteniendo bien enfocadas las premisas intelectuales de la economía burguesa, expone las contradicciones entre estas premisas y su realidad social y, a través de ellas, las contradicciones objetivas de la realidad social misma. La dialéctica, por lo tanto, de ninguna manera es afirmada *ontológicamente* por Marx. La dialéctica no es simplemente una cuestión del proceso del pensamiento, sino también de la realidad. Sin embargo, esta realidad no es independiente de los conceptos a través de los cuales se capta. Pero —a diferencia de Hegel— la realidad no es reducible a su propio concepto. No se debe suprimir la mediación del objeto de la *crítica* de Marx a través de la teoría y su interés histórico, ni negar el hecho de que el

objeto está mediado *en sí mismo*, lo que hace que la teoría sea objetiva (Euchner & Schmidt, 1968, p. 34).

Mientras que en la lógica de Hegel “el método es la forma de movimiento de lo absoluto mismo y la secuencia total de categorías coincide con el objeto eterno” (Euchner & Schmidt, 1968, p. 34), para Marx, el método y el objeto no son idénticos. Los modos de investigación y los modos de exposición deben, por lo tanto, distinguirse *formalmente* para Marx. De hecho, en su *Filosofía de la naturaleza* y en ciertas partes de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel también distingue entre la investigación, el “camino del surgimiento de la ciencia” y la exposición, el “camino en sí mismo cuando está completo”, como Schmidt señala vívidamente. Esta distinción surge cuando el material analizado con la ayuda de *conceptos del entendimiento* debe convertirse en *conceptos de la razón*. En resumen, Schmidt afirma que “la comprensión correcta del método de Marx en *El Capital* se sostiene y cae con el concepto de *exposición*” (Euchner & Schmidt, 1968, p. 35). Es en este punto que se refiere a *Leer El Capital*, publicado en 1965, destacando el aporte de Jacques Rancière respecto del *concepto de crítica* y la *crítica de la economía política: de Los manuscritos de 1844 a El Capital*” (Althusser et al., 2016). Con referencia al artículo de Horkheimer de 1934 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, “El debate sobre el racionalismo en la filosofía contemporánea” (Horkheimer, 1993), Schmidt señala que la distinción entre investigación y exposición, entre disección analítica aislada y exposición integradora del material diseccionado, que lleva el todo viviente –captado por las ciencias individuales solo unilateralmente– a la unidad *concreta*, corresponde a la autocomprensión metodológica del Instituto de Investigación Social en ese momento (Euchner & Schmidt, 1968, p. 36).

Lógicamente, la exposición no sigue simplemente el curso de la historia. Por el contrario, persigue *un camino opuesto al desarrollo real*. Comienza con el producto terminado del proceso de desarrollo (Euchner & Schmidt, 1968, p. 37). Aquí, Schmidt proporciona una corrección importante a una visión de larga data que asume, con Engels, que en los capítulos iniciales de *El Capital* Marx quería describir por medio de un resumen histórico una fase de la *producción de mercancías simples* precapitalista. La exposición de Marx no sigue el curso de la historia; a menudo toma el camino opuesto: la secuencia cronológica y el orden lógico de exposición no coinciden.

Para la comprensión marxista de la ciencia, así como para la autocomprensión de la generación fundadora de la Escuela de Frankfurt, la

distinción entre investigación y exposición, así como la distinción entre esencia y apariencia, es constitutiva: “toda ciencia sería superflua si la forma de apariencia de las cosas coincidía directamente con su esencia” (Marx, 1991, p. 956; Marx, 1998, p. 804). La distinción entre esencia y apariencia, entre el *movimiento aparente y real*, tiene consecuencias directas tanto para la autocomprensión metodológica de la teoría como para su contenido sustantivo. Esto queda claro al contrastar la economía política clásica y la llamada *economía vulgar*. Schmidt argumenta que Marx presenta una doble oposición contra la economía clásica por un lado y la *economía vulgar* por el otro, comenzando con Jean Baptiste Say. Este contraste se basa en la distinción entre la sociedad en su apariencia inmediata y la ley, apariencia y esencia, que Marx identifica con el enfoque científico:

Reconoce que los economistas clásicos, y especialmente *Ricardo*, a pesar de su punto de vista de clase que consideraba el modo de producción capitalista como natural y constante, todos buscaron investigar sistemáticamente su *conexión interna*, mientras que la economía vulgar —es decir, toda la economía desde la disolución de la escuela ricardiana— se movía solo en el contexto de la apariencia, cayendo en el crudo empirismo de la conciencia ideológica (Euchner & Schmidt, 1968, p. 40).

Sin embargo, Schmidt no declara la diferencia entre esencia y apariencia formulada aquí como un principio metodológicamente universal, sino que la vincula a una forma históricamente específica de relaciones sociales. La no identidad de apariencia y esencia, constitutiva para Marx, no reside en la sociedad como tal sino en las relaciones sociales capitalistas. Las formas precapitalistas de dominación son así más transparentes porque “no son abstractas, sino que se basan en relaciones personales de dependencia” (Euchner & Schmidt, 1968, p. 42).

En contra de las pretensiones de objetividad del análisis económico, particularmente por parte de científicos del bloque soviético, Schmidt afirma junto con el primer Engels que las leyes naturales del desarrollo capitalista dependen en última instancia de la inconsciencia de los participantes. Según Marx:

la finalidad de la economía es precisamente que el ser humano moldee conscientemente sus condiciones y no se vea atado por ninguna segunda naturaleza, mucho más violenta que la primera, en tanto que el sujeto se ha objetivado en ella. Cuanto más se encarna la subjetividad en la objetividad, es más *independiente de la conciencia*, por lo que requiere su crítica y abolición (Euchner & Schmidt, 1968, p. 57).

Aquí, es fácil ver que la lectura de Marx de la Escuela de Frankfurt tomó su punto de partida de temas muy diferentes a los del grupo parisino de Althusser, que concibió la teoría de Marx como un avance hacia un análisis científico de los procesos sociales. Schmidt sigue una interpretación filosófica, característica de la teoría crítica en general, según la cual la teoría de Marx debe verse como un intento de superar la filosofía mediante su realización práctica (Schmidt, 1973b). El objetivo de la superación de la filosofía es la emancipación y la liberación, no la cientifización. A partir de esta comprensión de la crítica de Marx, el argumento de Schmidt establece conexiones con una filosofía de la praxis y, en particular, con la interpretación existencialista de Marx del primer Marcuse (Marcuse & Schmidt, 1973). A diferencia de Habermas, Schmidt no se preocupó principalmente por hacer científicamente *compatibles* ciertos elementos de la teoría de Marx mediante un intento de reconstrucción o mediante su traducción a otro lenguaje teórico. Su objetivo era, en esencia, liberar la teoría de Marx del lastre ideológico del marxismo de partido tradicional para dejar al descubierto el carácter crítico de la teoría de Marx.

El materialismo histórico como teoría crítica

Dejando de lado el debate con Nicos Poulantzas en el Coloquio de Frankfurt y la mención de Althusser y Rancière en una nota a pie de página de su propio artículo para el evento, la primera referencia de Schmidt al estructuralismo francés se encuentra en un ensayo de 1967, titulado “Sobre la historia y la historiografía en la dialéctica materialista”, publicado como contribución al libro *Consecuencias de una teoría. Ensayos sobre El capital de Karl Marx* (Schmidt, 1967). Siguiendo a Lucien Goldmann, Henri Lefebvre y Jean-Paul Sartre, Schmidt entiende el estructuralismo, y en particular la contribución de Lévi-Strauss, como prueba de que los métodos empíricos de las ciencias sociales estaban desplazando gradualmente el papel crítico de la filosofía para el discurso público también en Francia. El estructuralismo aún no se percibía como una interpretación rival de la teoría de Marx, sino como un *nuevo eleatismo*, una forma ahistórica de pensamiento sociológico. En el argumento de Schmidt, el nuevo eleatismo corresponde a un período histórico de intervención estatal para prevenir la erupción de grandes conflictos y crisis. El método estructuralista parte de las estructuras mentales más generales —supuestamente comunes a todas las culturas, pueblos y sociedades— y luego las prescribe a los sujetos actuantes; esto corre el riesgo, en una forma idealista cifrada, de convertir lo que Marx criticó —es decir, el gobierno de las abstracciones, la sociedad reificada— en una postura

normativa afirmativa. Con Sartre, Schmidt llega a la conclusión de que el estructuralismo serviría en última instancia a la defensa ideológica contra el materialismo histórico (Schmidt, 1967, p. 106). Ya en 1923, en *Historia y conciencia de clase*, Lukács había formulado las objeciones cruciales contra la esencia ahistórica o antihistórica del pensamiento burgués (Schmidt, 1967, p. 107). En este punto del desarrollo intelectual de Schmidt, este trató el estructuralismo como un objeto para la crítica de la ideología en lugar de tratarlo como un desafío intelectual.

Esto cambia en “El ataque estructuralista a la historia”, en el volumen editado por el propio Schmidt, *Contribuciones a la epistemología materialista*. En particular, el rechazo teórico de Althusser del humanismo filosófico, su definición del humanismo como una ideología y la división dicotómica de la obra de Marx en una fase ideológica y una fase científica no son aceptables para Schmidt. La doctrina de la ideología de Althusser – que Schmidt criticó incluso antes de que Althusser formulara su teoría de los aparatos ideológicos del Estado y el concepto de *interpelación* – le parece a Schmidt una recapitulación apenas original de las ideas de Mannheim. Es, en todo caso, incompatible con la idea de liberar a los seres humanos de la dominación de abstracciones económicas incomprensibles. Althusser, de hecho, descarta todo lo que encarna el mensaje emancipador del marxismo para Schmidt; además, Schmidt sitúa a Althusser cerca de la teoría funcionalista de sistemas de Talcott Parsons (Schmidt, 1969, p. 209). El ensayo de Schmidt, sin embargo, se centra principalmente en la obra de Lévi-Strauss, aunque identifica a Althusser con la postura de Lévi-Strauss a través del término colectivo singular de *estructuralismo*. Los puntos clave de su crítica provienen principalmente de Sartre, Lefebvre y Goldmann.

En su libro *Historia y estructura* de 1971, Schmidt considera la lectura de Marx por parte de Althusser como un desafío positivo, aunque señala que “el aspecto *constructivo* del método de *El Capital* puede basarse más adecuadamente en una interpretación materialista de Hegel” (Schmidt, 1981, p. 6). En el centro del debate con la “escuela de Althusser” está la relación entre lo lógico y lo histórico. Schmidt subraya – con Althusser y contra la ortodoxia marxista tradicional – que el proceso de cognición se caracteriza por una relativa autonomía frente a su objeto y no se limita a reproducir su proceso histórico (Schmidt, 1981, p. 32). Combina esto con la tesis de la primacía cognitiva de lo lógico sobre lo histórico. En este contexto, Schmidt vuelve a su argumento anterior sobre la diferencia entre el modo de investigación y el modo de exposición, refiriéndose a distinciones análogas

entre análisis y dialéctica en la filosofía de la naturaleza de Hegel. En Marx, como en Hegel, el *material* reunido en las ciencias individuales debe presentarse en forma racional, es decir, filosófica (Schmidt, 1981, pp. 37ss.).

En general, Schmidt está de acuerdo con los althusserianos en una de sus preocupaciones fundamentales: la crítica de las interpretaciones historicistas de la obra de Marx. En *El Capital*, Marx defiende cualquier cosa menos un historicismo irreflexivo que hace que el conocimiento corra directamente paralelo a la secuencia cronológica de los acontecimientos. Schmidt coincide con los intérpretes estructuralistas como Althusser y Poulantzas hasta este punto. El consenso termina cuando se niega el papel *constitutivo* de la *Lógica* de Hegel para la obra económica de Marx (Schmidt, 1981, p. 61). De hecho, a pesar de sí misma, en lo que respecta al análisis de la forma de valor, la fórmula aguda de Althusser, según la cual “lo simple solo existe dentro de una estructura compleja”, puede reformularse fácilmente en términos hegelianos (Schmidt, 1981, p. 63).

En la parte final de su libro, Schmidt analiza el papel de Gaston Bachelard y el trabajo histórico-epistemológico de Cavaillès, Canguilhem y Foucault para la comprensión de la ciencia y la historia de la ciencia de Althusser. Destaca la primacía de lo lógico en la reconstrucción de los procesos históricos. Contra la secuencia cronológica, el propio Marx considera la anatomía del hombre como clave de la anatomía del mono (Marx, 1986, p. 42). Schmidt, sin embargo, señala el peligro de que este principio metodológico tienda a solidificarse solapadamente en certezas ontológicas: “lo que es teóricamente secundario para el presente se vuelve nulo y sin valor” (Schmidt, 1981, p. 106). Como escribe Marx en 1858, “la forma de exposición dialéctica es correcta solo cuando conoce sus propios límites” (Marx, 1987, p. 505).

Schmidt nunca publicó el segundo volumen de *Historia y estructura*, al que se refiere repetidamente. En *La teoría crítica como filosofía de la historia* (1976), que se remonta a una conferencia que pronunció en junio de 1974 con motivo del 50 aniversario de la apertura del Instituto de Investigación Social, retoma los temas decisivos de su debate con Althusser y el estructuralismo. A partir de la confrontación de Horkheimer con Dilthey, Heidegger y la escuela de neokantismo de Baden, incluida la sociología del conocimiento de Karl Mannheim, explica la tesis del carácter de *ley natural* de la historia hasta ahora y las consecuencias que resultan de su –acción-teórica– *inteligibilidad*. Finalmente, su relato se dirige a la noción histórico-

materialista de superación [*Aufhebbarkeit*], que desarrolla contra el estructuralismo como categoría histórico-filosófica central de la teoría crítica. Para una teoría crítica de la sociedad, es necesario subordinar el poder natural hasta ahora ciego del proceso de producción social a la conciencia humana (Schmidt, 1976, p. 104). Con la *Dialéctica negativa* de Adorno, Schmidt enfatizó que “esas leyes pueden ser abolidas” y que el reino venidero de la libertad sería liberado de ellas (Adorno, 1973, p. 346). El argumento de Schmidt no es único como tal. También para Rosa Luxemburg, la economía política llega a su fin una vez que la economía anárquica del capitalismo da paso a relaciones de reproducción social conscientemente organizadas. Por eso, según Luxemburg, Marx concibió su doctrina económica como una crítica de la economía política (Luxemburg, 1955, p. 491). De manera similar, como explicó Bujarin en 1920, “la economía política teórica es el estudio de una economía social basada en la producción de mercancías, es decir, el estudio de una economía social no organizada” (Bujarin, 1979, p. 57). Solo donde la producción es anárquica, la vida social se manifiesta en la forma de *leyes elementales de la naturaleza* independientes de la voluntad de los individuos o comunidades y, por lo tanto, funciona con la misma necesidad *ciega* que la ley de la gravedad. Schmidt recuerda así que tanto la teoría crítica más antigua como incluso los autores más reflexivos del marxismo ortodoxo de principios de siglo de ninguna manera defendían un determinismo histórico coherente. Las leyes del desarrollo capitalista, tal como las analiza Marx, no implican que el análisis social deba llevarse a cabo en última instancia con los métodos de las ciencias naturales; más bien, apuntan a un problema. Según Schmidt, la teoría crítica conceptualiza la legalidad socialmente constituida del desarrollo histórico que caracteriza el mundo invertido [*verkehrte*] y alocado [*verrückte*] de las relaciones sociales capitalistas.

En las obras filosóficas de Schmidt, el materialismo no dogmático, la sensualidad, la corporeidad y la mediación social de la naturaleza siguen siendo claves, al igual que su insistencia en la irreductibilidad de la naturalidad a la mediación social. Sitúa a Marx en una tradición de materialismo que no reduce la naturaleza a la dimensión del control instrumental, sino que, recurriendo a Feuerbach y Goethe, traza otro acercamiento a la naturaleza. Como enfatizan Horkheimer y Adorno en su comentario preliminar a la tesis de Schmidt:

La disolución de toda la realidad en mera naturaleza, en partículas atómicas, o lo que sea que cuente como el último componente según el estado de la

ciencia, no es en modo alguno incondicional... La concepción cuantificadora de la naturaleza, tal como debe prevalecer en los laboratorios de hoy, no puede ser inmediatamente refutada, lo mismo que el concepto de naturaleza en una humanidad ya no dividida en sí misma, ya no atrapada en la naturaleza (Adorno & Horkheimer, 2003, p. 7).

El regreso de Schmidt al tema del materialismo no se preocupó principalmente por la reconstrucción de la crítica de la economía política de Marx como un análisis crítico de la dominación por medio de abstracciones incomprensibles. Más bien, se ocupaba de la idea misma del materialismo como premisa subyacente de la crítica de la economía política. En su diálogo posterior con Feuerbach, Goethe, Schopenhauer y Freud, Schmidt continuó su argumento a favor de un materialismo no reduccionista. Se mantuvo así fiel al tema de su tesis, donde dio la espalda a los entonces dominantes debates sobre Marx. De manera similar, su contribución con Werner Post en 1975, titulada *¿Qué es el materialismo?*, fomentó esta tendencia (Post & Schmidt, 1975). Para Schmidt, la piedra de toque del materialismo no es su conformidad con el estado más reciente de la investigación en las ciencias naturales, sino su capacidad de comprensión del sufrimiento humano. Cuando Schmidt se ocupa de la naturaleza más allá del control humano, no se trata de una idolatría romántica de la naturaleza —que en última instancia permanece ligada a su contraimagen en forma de dominación natural desenfrenada—, sino de la intuición de que la naturaleza, en el aquí y el ahora, no debe ser hipostasiada en una norma.

Sobre la dialéctica

El filosofar de Schmidt se caracteriza por una propensión sin pretensiones a las formulaciones dialécticas. No discute la dialéctica desde el exterior, desde la perspectiva de la lógica tradicional, por ejemplo. Más bien, piensa *dialécticamente*, formulando sus pensamientos en términos dialécticos, exponiendo así la naturaleza social de la sociedad capitalista desde adentro. Era escéptico de intentar una reconstrucción analítica de la dialéctica sin medios dialécticos. La dialéctica para Schmidt es un medio de pensamiento, no un objeto de reconstrucción racional separado de la condición humana.

Lo que entra en juego con Schmidt contra Althusser y el estructuralismo como ciencia de la sociedad —lo que no puede negar seriamente la presencia de motivos hegelianos y su significado genético en Marx, sino que, para decirlo de manera tajante, sigue motivos del estructuralismo lingüístico en aras de la apropiarse del espíritu objetivo de Hegel sin la metafísica de

Hegel— también se dirige implícitamente contra ciertas tendencias dentro de la teoría crítica contemporánea. Axel Honneth y Ulrich Oevermann también defienden una teoría del espíritu objetivo, que desarrollaron por diferentes vías conceptuales. En su argumento, la objetividad social no representa la dominación social por parte de abstracciones económicas incomprensibles. Más bien, lo tratan como un orden institucional o una estructura objetiva de significado. Schmidt, por el contrario, mantiene vivo el recuerdo ocasionalmente incómodo del negativismo de la teoría crítica. Una teoría de la objetividad social, expresada mediante la teoría de los actos de habla, el estructuralismo o variantes del neopragmatismo, corre el riesgo de resultar en una ontología cosificada que carece de conciencia crítica y visión emancipadora. El paso de la ontología negativa de la naturaleza social a una ontología apologética de la objetividad social sería así malinterpretado como un avance teórico. Frente a esto, y más allá de la crítica de la objetividad social como segunda naturaleza, Schmidt desarrolla un concepto de naturaleza libre de los estrechos confines del positivismo, incluso si esto significa incorporar la tradición metafísica de Spinoza y su recepción por parte de Goethe (Schmidt, 1984) o la del argumento de *criptomaterialismo* en Schopenhauer (Schmidt, 2004).

Conclusión

El materialismo crítico de segunda naturaleza de Schmidt se opone tanto al marxismo tradicional como a la lectura estructuralista de Marx. La objetividad de lo social no es un indicio de su racionalidad sino de su carácter socialmente coercitivo. En el concepto de una segunda naturaleza, sin embargo, las interpretaciones contemporáneas en conflicto de la concepción hegeliana del espíritu objetivo chocan y su carácter tenso no puede eliminarse simplemente por decreto. La objetividad de lo social, que convierte a la sociedad en objeto de análisis causal, puede entenderse en términos de instituciones, reglas y convenciones que adquieren existencia propia en oposición a las ideas e intenciones subjetivas de los individuos, pero sin ser completamente separables de sus acciones. Esto plantea la cuestión de hasta qué punto el concepto crítico de objetividad social y de las leyes sociales de la naturaleza pueden extenderse a una crítica generalizada de las reglas lingüísticas, las convenciones sociales y los órdenes institucionales, sin reproducir en última instancia el individualismo metodológico de la teoría liberal como perspectiva utópica de la crítica. Schmidt vincula estrictamente la teoría de las leyes sociales de la naturaleza desarrollada por Marx a las características estructurales de una sociedad

caracterizada por la producción capitalista de mercancías. Rechaza así todos los intentos de comprender esta teoría crítica de la naturaleza social de las relaciones sociales capitalistas como una doctrina ahistórica de las invariables.

Otra pregunta surge en relación con el concepto de segunda naturaleza a la luz de la discusión de John McDowell sobre el *platonismo naturalizado* (McDowell, 1996): ¿cómo debe construirse la naturaleza para que pueda concebirse no solo como un espacio de relaciones causales de determinación sino también de la libertad y la razón socialmente encarnadas? Esta no es principalmente una pregunta sobre las condiciones bajo las cuales la acción significativa, las estructuras simbólicas y los órdenes normativos pueden ser causalmente efectivos —y cómo las restricciones de naturaleza social pueden superarse a través de la práctica racional—. Más bien, si queremos seguir la convicción de que, al menos en principio, no solo pueden ser eficaces las leyes naturales ciegas sino también las intuiciones, las razones y los argumentos, entonces el asunto en cuestión es cómo concebir la naturaleza de una manera que lo haga posible.

El teórico crítico no concluye que dondequiera que la práctica humana siga reglas, estas deben ser formas de alienación e inconsciencia socialmente producidas. Sin embargo, es característico de esta teoría que no se deja engañar por el carácter socialmente objetivo de las instituciones, reglas y normas. Por el contrario, descubre su carácter coercitivo y los expone a la crítica. Los órdenes sociales no constituyen una primacía incuestionable; están filosóficamente en juicio. Cuando Marx describe el capital como un *sujeto automático*, esto también implica una crítica fundamental. Esto es cierto incluso si las relaciones sociales despersonalizadas de intercambio y explotación capitalistas, en comparación con las relaciones premodernas de servidumbre, se consideran como *progreso en la conciencia de la libertad* — Hegel— o *progreso normativo* en el sentido de Honneth (Deranty, 2009). Un materialismo crítico de segunda naturaleza no es un negativismo ahistórico universalizado, que desde el principio concibe toda forma de objetividad social solo como una expresión de cosificación. Implica, sin embargo, un importante correctivo contra la credulidad teórico-social que actualmente configura el debate sobre la segunda naturaleza, como puede verse, por ejemplo, en la convocatoria de resúmenes para el Congreso Internacional Hegel de 2017 sobre la “Segunda Naturaleza” (Internationale Hegelvereinigung, 2017).

En sus estudios filosófico-históricos, Schmidt no buscó una actualidad superficial. No tuvo miedo de seguir desvíos supuestamente esotéricos a través de la historia del materialismo, trabajando en debates ahora casi olvidados y reintroduciendo herejes medievales, precursores condenados al ostracismo e hilos perdidos de la Ilustración. Sus trabajos sobre la historia intelectual de la teoría crítica y su ámbito político-histórico de experiencia son particularmente importantes hoy, especialmente si queremos ver a Horkheimer, Adorno y Marcuse no solo como precursores e instigadores de variedades contemporáneas de la teoría crítica —desde la razón comunicativa hasta la teoría del reconocimiento—, sino tomarlos en serio en sus propios perfiles filosóficos, hoy aparentemente anticuados, aunque ni el materialismo filosófico de la Ilustración francesa ni la filosofía de Schopenhauer estén actualmente en boga. El compromiso de Schmidt con Marx deja en claro que las percepciones filosóficas a menudo se pueden obtener mediante un examen intensivo de los textos mismos y su contenido material, en lugar de intentos superficiales de actualizarlos, una tarea principalmente relacionada con la adaptación de temas relevantes a las ideas rectoras del *Zeitgeist* académico. Schmidt ha proporcionado importantes impulsos para la discusión internacional de Marx y para una concepción crítica del materialismo. Aunque estos no han sido mencionados en el historial oficial de la teoría crítica hasta ahora, o solo figuran en los márgenes, su importancia se puede encontrar en trabajos fuera de la estrecha comunidad de especialistas de la filosofía. En contraste tanto con la escuela de Althusser como con los representantes de la *nueva lectura de Marx* (Elbe, 2008), Schmidt no se preocupa simplemente por la reconstrucción interna del programa original de una crítica de la economía política. Su referencia a Marx no está cegada por el carácter sistemático del análisis de Marx: la grandiosa arquitectura sistemática de su teoría es la expresión de la tragedia de los individuos.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1973). *Negative Dialectics*. Continuum.
- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (2003). Vorbemerkung to Alfred Schmidt. Schmidt, A. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Europäische Verlagsanstalt. Reimpreso en Adorno, Th. W. *Gesammelte Schriften Vol 20.2*. Suhrkamp.

- Althusser, L., Balibar, E., Establet, R., Macherey, P. & Rancière, J. (2016). *Reading Capital. The Complete Edition*. Verso.
- Bujarin, N. (1979). *The Politics and Economics of the Transition Period*. Routledge & Kegan Paul.
- Deranty, J-P. (2009). *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Brill.
- Elbe, I. (2008). *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Akademie Verlag.
- Euchner, W. & Schmidt, A. (Eds.). (1968). *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre „Kapital“*. Europäische Verlagsanstalt.
- Horkheimer, M. (1986). Materialism and Morality. *Telos* 69, 85-118.
- Horkheimer, M. (1993). The Rationalism Debate in Contemporary Philosophy. *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*. MIT Press, 217-264.
- Internationale Hegelvereinigung. (2017). Call for Abstracts - Foren freier Vorträge auf dem Internationalen Hegelkongress 2017: „Zweite Natur“ <https://hegelvereinigung.org/kongress2017/call-for-abstracts>. Consultado en mayo 7 de 2018.
- Jeske, M. (2015). Schmidt, Alfred. *Frankfurter Personenlexikon (Onlineausgabe)*, <http://frankfurter-personenlexikon.de/node/4444>. Consultado en mayo 7 de 2018.
- Luxemburg, R. (1955). *Ausgewählte Reden und Schriften I*. Dietz Verlag.
- McDowell, J. (1996). *Mind and World*. Harvard University Press.
- Marcuse, H. & Schmidt, A. (1973). *Existenzialistische Marx-Interpretation*. Europäische Verlagsanstalt.
- Marx, K. (1986). *Economic Works, 1857-1861 [Grundrisse], Marx-Engels Collected Work [MECW] Vol. 28*. International Publishers.
- Marx, K. (1987). *Economic Works, 1857-1861 [Urtext], Marx-Engels Collected Work [MECW] Vol. 29*. International Publishers.
- Marx, K. (1991). *Capital Vol. III*. Penguin.
- Marx, K. (1998). *Capital Vol. III, Marx-Engels Collected Work [MECW] Vol. 37*. International Publishers.
- Post, W. & Schmidt, A. (1975). *Was ist Materialismus? Zur Einleitung in die Philosophie*. Kösel.
- Schmidt, A. (1967). Über Geschichte und Geschichtsschreibung in der materialistischen Dialektik. *Folgen einer Theorie. Essays über „Das Kapital“ von Karl Marx*. Suhrkamp, 103-129.

- Schmidt, A. (1969). Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte. Schmidt, A. (Ed.). *Beiträge zur materialistischen Erkenntnistheorie*. Suhrkamp, 194-265.
- Schmidt, A. (1973a). *Emanzipatorische Sinnlichkeit: Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. Hanser.
- Schmidt, A. (1973b). Praxis. Krings, H., Baumgartner, H. M. & Wild, C. (Eds.). *Handbuch philosophischer Grundbegriffe Vol. 2*. Kösel, 1107-1138.
- Schmidt, A. (1976). *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*. Hanser.
- Schmidt, A. (1981). *History and Structure: An Essay on Hegelian-Marxist and Structuralist Theories of History*. MIT Press.
- Schmidt, A. (1984). *Goethes herrlich leuchtende Natur. Philosophische Studie zur deutschen Spätaufklärung*. Hanser.
- Schmidt, A. (1993). *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Europäische Verlagsanstalt (Cuarta edición revisada y mejorada con un nuevo prólogo del autor. En esta edición, como en la segunda edición de 1971, falta la observación preliminar de Horkheimer y Adorno).
- Schmidt, A. (2004). *Tugend und Weltlauf. Vorträge und Aufsätze über die Philosophie Schopenhauers (1960-2003)*. Peter Lang.
- Schmidt, A. (2014a) *Entstehungsgeschichte der humanitären Freimaurerei – Deistische Wurzeln und Aspekte*. Salier.
- Schmidt, A. (2014b). *The Concept of Nature in Marx*. Verso.

La Escuela de Frankfurt y el joven Habermas: huellas de un camino intelectual (1956-1964)

Luca Corchia¹

Introducción

El objetivo de este estudio es discernir las intersecciones entre la trayectoria intelectual del joven Habermas y las cuestiones abordadas por la *Positivismusstreit*, la disputa entre Popper y Adorno sobre las metodologías positivistas y dialécticas en las ciencias sociales. Al hacerlo, presento dos perspectivas, centrándome en diferentes momentos temporales y problemas interpretativos.

Desde una perspectiva biográfica, surge una cuestión preliminar de posicionamiento intelectual: ¿era la concepción de disciplina científica social de Habermas en la década de 1960 la misma concepción sostenida por Adorno y la Escuela de Frankfurt a fines de la década de 1950? La primera línea de investigación, entonces, se refiere a la relación del joven Habermas con la tradición intelectual de la Escuela de Frankfurt. ¿Cuáles fueron sus puntos de vista sobre los fundamentos normativos de la teoría crítica, la relación entre la filosofía y las ciencias sociales y la participación política? Quisiera sustentar la tesis de que la posición desarrollada por Habermas divergió de la desarrollada contemporáneamente por Adorno y

¹ Este texto se publicó con el título "The Frankfurt School and the young Habermas: Traces of an intellectual path (1956-1964)" en: *Journal of Classical Sociology*, 15(2), 2015, pp. 191-208 (N. de los T.)

Horkheimer, en la medida en que Habermas recuperó el programa de investigación de la teoría crítica temprana.

Abordando mi segunda línea de indagación desde una perspectiva filológica, reconstruiré los ejes temáticos y las líneas argumentativas de la reflexión de Habermas sobre la *Positivismusstreit*, a la luz de su actividad científica en la década de 1960. Al resumir la posición de Habermas en la controversia, podemos identificar tres argumentaciones principales. (1) Una primera crítica se refiere a la concepción positivista de la ciencia, que proporciona un ideal normativo desligado del contexto real de la práctica de la investigación, tanto respecto del contexto del *descubrimiento* como del contexto de la *justificación*. En este punto, Habermas no se aparta de la Escuela de Frankfurt. Al objetivarse a sí mismas a través de la autorreflexión, la filosofía y las ciencias sociales también pueden evitar el riesgo de convertirse en pura ideología. (2) Una segunda crítica se relaciona con el reduccionismo de la metodología empírico-analítica que domina la tradición positivista. Hay una reproducción simbólica de la vida social, que caracteriza el proceso de construcción de identidad, interacción social y transmisión cultural. La teoría social debería ser capaz de investigar estos procesos con otros métodos —empírico-hermenéuticos— e influir en ellos, aunque solo sea a través de la clarificación del significado. Incluso en este aspecto, no hay elementos de originalidad en comparación con la Escuela de Frankfurt. (3) El aspecto más interesante de la reflexión de Habermas, aunque todavía preliminar, se refiere al intento de fundamentación cuasi-trascendental o filogenética de las formas de experiencia —cognitiva-instrumental y comunicativa— en la base también de las distintas ciencias, empírico-analítica y empírico-hermenéutica. Ya esbozada durante la *Positivismusstreit*, la propuesta representa la mayor ruptura con los maestros de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, los intentos de desarrollar una teoría del conocimiento y la sociedad y proporcionar la base normativa para la teoría crítica quedarán inacabados hasta principios de la próxima década, cuando Habermas se colocará de lleno en el programa de las ciencias reconstructivas.

La trayectoria del Institut für Sozialforschung

En 1956, Jürgen Habermas se convirtió en investigador del Instituto de Investigación Social de Frankfurt y profesor adjunto de Adorno, por entonces profesor de Filosofía y Sociología en la Universidad Johann Wolfgang Goethe, también de Frankfurt. El interés de Adorno había sido despertado por algunos artículos que el joven Habermas había publicado en

importantes diarios y periódicos: el *Frankfurt Allgemeine Zeitung* (FAZ), el *Handelsblatt*, el *Frankfurter Hefte* y el *Merkur*.

La atención del mundo académico de izquierda fue inicialmente atraída por el ensayo de revisión de Habermas, publicado en la *FAZ* el 25 de julio de 1953, del curso de 1935 de Heidegger, Una Introducción a la Metafísica, en el que este último hizo una comparación entre los *futuros hombres* y los líderes nazis y escribió sobre la *verdad interna y la grandeza* de ese movimiento. El texto de Heidegger indignó a Habermas (1990a) quien, en sus propias palabras, se había “alimentado” del “increíblemente innovador” *Ser y tiempo*, pero luego, descubrió que el pensamiento de Heidegger estaba “corrompido y arrastrado a la vorágine de los neoconservadores diagnósticos de la época” (p. 103). Adorno estuvo completamente de acuerdo con el vínculo que había hecho el joven Habermas entre los escritos filosóficos de Heidegger sobre *el giro – die Kehre –* y sus posiciones filosóficas durante el régimen nazi.

La afinidad intelectual entre Adorno y Habermas se confirmó en el momento del primer ensayo propiamente dicho de este último, publicado en el número de agosto de 1954 del *Merkur*. „Die Dialektik der Rationalisierung” es un estudio sobre la alienación del trabajo industrial y el consumo de masas – cuya condición común se subsume bajo el concepto de *compensación* – y una propuesta para ampliar la categoría de racionalidad desde el ámbito técnico al práctico-moral. En este ensayo, Habermas combinó la crítica conservadora aprendida de los textos académicos de Hans Freyer, Arnold Gehlen y Helmut Schelsky con una crítica hegeliano-marxista que había leído en la interpretación de la cultura europea de Karl Löwith (1941), la teoría de la reificación de Lukács (1923) en *Historia y conciencia de clase*, y la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno (2002). Una compatibilidad teórica, una prosa fina y unos ideales democráticos acercaron a Habermas al pensamiento de Adorno y lo condujeron a una concepción crítica de la racionalización moderna, aunque solo provisionalmente basada en una teoría de la sociedad.

¿Qué sabía Habermas como nuevo investigador sobre la *vieja* Escuela de Frankfurt? Había oído hablar de los académicos del Instituto de Investigación Social y apreciaba su *integridad* después de su regreso a la universidad alemana. En una realidad académica fuertemente comprometida por el pasado nazi, y ahora dominada por una orientación

cultural conservadora y antimodernista², *figuras ilesas* como Horkheimer, Adorno, Hannah Arendt y Karl Löwith exhibieron “rasgos intelectualmente redentores” (Habermas, 1990, p. 30), y permitió a sus estudiantes intentar una *recepción sin prejuicios* de las tradiciones teóricas alemanas, por ejemplo, aplicando enfoques filosóficos a los problemas sociales. Pero a principios de la década de 1950, el Instituto distaba mucho de ser coherente o sistemático. Habermas (1992) recordaría más tarde:

No lo pensé de esa manera en ese momento. Para mí no había teoría crítica, no había teoría coherente. Adorno escribió ensayos críticos sobre la cultura y realizó seminarios sobre Hegel. Hizo contemporáneo un cierto trasfondo marxista. Eso fue todo (p. 98).

Un joven académico tenía pocas esperanzas de discernir líneas de continuidad y discontinuidad con la teoría crítica de la década de 1930. Los estudios de la *Zeitschrift für Sozialforschung* ya no estaban disponibles desde la llegada del nazismo y, a pesar de la insistencia de Habermas y Heinz Maus, Horkheimer se opuso firmemente a volver a publicarlos. Habermas (1992) recuerda:

cuando me convertí en asistente de Adorno en 1956, el pasado intelectual del Instituto de Investigación Social no era accesible para los nuevos estudiantes... Horkheimer tenía un gran temor de que llegáramos a la caja en el sótano del Instituto que contenía un juego completo de la *Zeitschrift* (pp. 96-97)³.

Entonces, ¿por qué el director, junto con Adorno, ocultó la producción editorial de antes de la guerra, censuró muchos pasajes del manuscrito de *Dialéctica de la Ilustración* (1944) y retrasó la traducción al alemán de *Eclipse de la razón* (1947) de Horkheimer hasta 1967? ¿En qué se había convertido la Escuela de Frankfurt después del exilio americano?

El Instituto de Investigación Social había sido reconstituido en la República Federal unos años antes. En 1950, gracias a las dotes

² En el apogeo de los estudios universitarios de Habermas (1949-1954), había ocho cátedras de sociología en la República Federal de Alemania. Además de Horkheimer, estaban René König —que sucedió a Leopold von Wiese en 1949—, Otto Stammer, Arnold Gehlen, Helmut Schelsky, Gerhard Mackenroth, Max Graf Solms y Werner Ziegenfuss. El enfoque predominante en la sociología de la época era conservador.

³ Recibí una comunicación de Stefan Müller-Doohm afirmando que, en ese momento, el joven Habermas había consultado una edición integral de la *Zeitschrift* (Müller-Doohm, 2014).

promocionales de Horkheimer⁴ — quien el año anterior y con el apoyo del mando de las tropas aliadas había recuperado la Cátedra de Filosofía Social suprimida en 1933 — se recaudaron los fondos necesarios de la Oficina del Alto Comisionado de los Estados Unidos para Alemania, la Ciudad de Frankfurt, la Sociedad para la Investigación Social y prestamistas privados (Jay, 1996, p. 282). Estos estrechos vínculos con las instituciones políticas alemanas y estadounidenses en un período dominado por el macartismo y la *Adenauerschen Restauration* llevaron a Horkheimer a ocultar prudentemente los contenidos subversivos de los estudios de la década de 1930 sobre la teoría de la revolución y mitigar los contenidos críticos de la teoría del fracaso de la civilización. Horkheimer dirigió así las actividades del Instituto hacia la investigación empírica que sus instituciones de financiación tenían interés en encargar y por la que mostraron un claro aprecio. La delicada situación del Instituto es descrita por Rolf Wiggershaus (1995):

El Instituto se restableció sin que Horkheimer se hubiera dado cuenta de que un Instituto, que ya no fuera financieramente independiente, tarde o temprano tendría que aceptar contratos de investigación. Tampoco vio que sería difícil para los teóricos críticos, en un período de restauración, no caer en dilemas morales (p. 443).

El Instituto retomó su labor investigativa con un trabajo sobre la conciencia política de los alemanes, siendo las actitudes de los ciudadanos hacia las potencias ocupantes, la política exterior, el nuevo régimen democrático y su corresponsabilidad en los crímenes nazis. Fue un programa de investigación colectiva, que revisó temas de programas anteriores del Instituto sobre autoridad (1936) y prejuicio (Adorno *et al.*, 1950). El material recogido sobre las opiniones de los ciudadanos alemanes fue importante, pero no se dejó aflorar el potencial crítico de los resultados, por la voluntad de Horkheimer de evitar cualquier resultado que pudiera ser interpretado como provocador. Por esta misma razón, la publicación del programa de investigación *Gruppenexperiment* de Friedrich Pollock se retrasó 5 años.

⁴ En un documento dirigido a posibles patrocinadores financieros, Horkheimer (1950) elogió al Instituto como una síntesis entre la “extensión de la tradición alemana de la filosofía social y las humanidades” y los “métodos de investigación empírica más avanzados de la sociología estadounidense moderna”, enfatizando su posible papel de consultor en el tratamiento de los desafíos apremiantes de Alemania (p. ix).

En “Schuld und Abwert”, Adorno (1955b) afirmó, radicalmente para la época, que continuaban existiendo “condiciones antropológicas para la psicología manipuladora de masas, así como una susceptibilidad a los sistemas totalitarios, causada por las tendencias tecnológicas y económicas que se estaban desarrollando en sociedad en su conjunto” (Wiggershaus, 1995, p. 474). Además de sus estudios en filosofía teórica, estética, música y crítica literaria de la cultura de masas, Adorno participó intensamente en los proyectos empíricos del Instituto⁵, logrando consolidarse como un experto en investigación social. Esta experiencia lo ayudó a enfocar sus ideas sobre la metodología en las ciencias sociales, y presentó estas ideas en la conferencia de sociología política *Die gegenwärtige Situation der Soziologie* celebrada en Marburg en febrero de 1951, y en el artículo *Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland*, donde presentó el primer congreso de dermatoscopia, organizado por el Instituto en diciembre del mismo año. En estas intervenciones, Adorno intentó exponer un concepto de sociología metodológicamente positivista y socialmente administrativo; afirmando una teoría general de la sociedad “capaz de resaltar, estrictamente y sin mistificaciones, la objetividad del hecho social, objetividad que está muy alejada de la conciencia individual y también de la colectiva” (Adorno, 1972, p. 482). Sin embargo, su sociología seguía siendo hipotética. Incluso Adorno no tomó en serio sus análisis como empirismo crítico. Luego desarrollaría su proyecto más famoso y filosófico (Adorno, 1973, 1983, 1984).

A principios de la década de 1950, la Escuela de Frankfurt no solo había perdido casi por completo el interés por transformar la sociedad capitalista, sino que ya no podía desarrollar una investigación empírica importante que pudiera ponerse al servicio de la teoría social. La propuesta de la Escuela de combinar los ideales europeos y los métodos americanos terminó siendo una fórmula vacía. Su trabajo ya no se centró en la reformulación de la teoría social marxista con el objetivo de actualizar sus ideales emancipatorios. Su teoría crítica ya no pretendía exponer científicamente la irracionalidad del *statu quo* mediante la negación determinada de las contradicciones entre ideología y realidad, sino promover, en el nivel de la praxis, las condiciones que permitieran superar la opresión. Un cambio en el marco interpretativo de la teoría de la revolución fallida a la teoría de la civilización fallida – lo que implica la sustitución, como fuerzas de la historia, del conflicto entre el

⁵ Para detalles sobre las actividades de Adorno en la década 1950-1960, ver Müller-Doohm (2005).

hombre y la naturaleza por la lucha de clases – correspondía a un freno de cualquier orientación práctica hacia la conservación de los valores residuales de *sentido, autodeterminación y solidaridad*⁶.

Además, el Instituto dejó de ser un centro de agregación de académicos de diferentes ciencias sociales. El programa colectivo e interdisciplinario que Horkheimer había anunciado cuando asumió como director en 1931, con el objetivo de “poner un gran aparato de investigación empírica al servicio de los problemas socio-filosóficos” y de elaborar una teoría general de la sociedad que pudiera contextualizar históricamente las fenómenos, había sido confirmado con la inauguración de la *Zeitschrift* – 1932 – y hecho un verdadero manifiesto con el ensayo de Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica” (1972). La sociedad debía ser considerada como una *totalidad*, que comprendía:

la conexión entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y los cambios en el ámbito de la cultura en el sentido más estricto, al que pertenecen no solo los llamados elementos intelectuales, como la ciencia, el arte y la religión, pero también el derecho, las costumbres, la moda, la opinión pública, los deportes, las actividades de ocio, el estilo de vida, etc. (Horkheimer, 1993, pp. 11-12).

Este ambicioso programa había sido sistemáticamente abandonado. En la década de 1950, el Instituto vivió un período de crisis que amenazó su propia supervivencia. El conflicto que animó las decisiones del director del Instituto, entre el deseo de encontrar una regeneración en la filosofía teórica y la necesidad de proteger la posición del Instituto marcando su distanciamiento de la *vieja* teoría crítica, fue al mismo tiempo producto y productor inevitable de drásticos recortes de personal. En el momento de su reconstrucción de posguerra, el Instituto de Investigación Social contaba con un equipo muy pequeño: solo Horkheimer, Adorno, Pollock y unos pocos investigadores jóvenes como Heinz Maus, Diedrich Osmer y Egon Becker. Erich Fromm había estado separado mucho tiempo después de la muerte de Walter Benjamin, se mantuvo a Herbert Marcuse a distancia, se consultó ocasionalmente a Franz Neumann, mientras que Otto Kirchheimer y Karl August Wittfogel fueron interlocutores cada vez más esporádicos y se cortaron los contactos con Henryk Grossmann y Franz Borkenau. Leo Löwenthal y Félix Weil, que hasta la década de 1940 habían pertenecido al

⁶ Para una explicación de las principales razones del abandono de la configuración original de la teoría crítica, véase Horkheimer (1972b).

círculo íntimo de los colaboradores de Horkheimer, estaban perdiendo cualquier contacto restante. Horkheimer centró sus intereses en cuestiones estrictamente filosóficas, aunque con un sentimiento de creatividad intelectual agotada y consideró retirarse.

La breve estancia de Ralf Dahrendorf en el Instituto entre julio y agosto de 1954 proporciona una prueba más de las ambiciones de investigación enrarecidas y la actitud cultural mimética del nuevo curso. Habiendo obtenido su doctorado en sociología en la Escuela de Economía y Ciencias Políticas de Londres, Dahrendorf fue contratado como asistente de Horkheimer y confiado a la guía de Adorno, quien esperaba continuar sus estudios en sociología teórica con el aporte de Dahrendorf. Sin embargo, fue precisamente la experiencia de investigación realizada en estrecha colaboración con Adorno lo que convenció al joven estudioso de abandonar el Instituto; rápidamente se trasladó a la Universidad del Sarre, donde obtuvo su título de profesor con el estudio *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft* (1957). Dahrendorf (2002) es claro en los motivos de su elección:

El legendario Instituto de Frankfurt realizó actividades de investigación estándar a través de encuestas. Cuando probaron algo nuevo, parecía inútil, y cuando tenían algo útil, no era tan nuevo... Adorno, y especialmente Horkheimer, buscaron el reconocimiento por un ambiente marcado por la economía de mercado y la elección del campo occidental. Esto significa que se estaban desprendiendo, a pasos más o menos imperceptibles, de la actitud izquierdista, incluso marxista, que se les atribuía (p. 169).

Los desafíos organizativos y la orientación moderada surgieron en el asunto de la encuesta encargada al Instituto de Investigación Social por Mannesmann, una importante empresa alemana de la industria pesada que fue una de las fundadoras de la Liga antibolchevique, financiadora del Partido Nazi y, después de la guerra, objeto de medidas anticartel. La falta de preparación metodológica del Instituto y de sus colaboradores en el campo de la sociología industrial, así como el desinterés personal del director por la investigación, pusieron en riesgo de comprometer el resultado de la encuesta. Solo el regreso en 1955 del joven Ludwig von Friedeburg – ayudante de Horkheimer en 1951, ahora experto en encuestas de opinión gracias a su trabajo en el Instituto Allensbach de Noelle-Neumann – evitó el fracaso del encargo. Horkheimer asignó a von Friedeburg la dirección del departamento de investigación empírica del Instituto y los resultados no tardaron en llegar. La encuesta, realizada con una metodología cuantitativa

que no tuvo en cuenta las condiciones de trabajo y las estructuras de poder, apaciguó totalmente al comisario, mientras que generó insatisfacción en los sindicatos (von Friedeburg, 1955). Horkheimer, como director del Instituto, intervino en defensa del informe de investigación, complacido de haber encontrado finalmente a un estudioso empírico muy profesional sin ningún interés en la teoría social crítica.

El interés de la comunidad empresarial por el Instituto de Investigación Social creció hasta el punto de que el *Kuratorium* para la racionalización de la economía alemana propuso financiar la creación de algunas plazas de ayudantes en sociología industrial y empresarial. La apertura del Instituto a trabajos remunerados por encargo, que no correspondían a los intereses tradicionales de la Escuela de Frankfurt, fue moderadamente criticada por Adorno (1955a), quien insistió a Horkheimer en que el próximo asistente tenía que “ser capaz de enseñar sociología teórica” (pp. VI, 1-5). Al año siguiente, Jürgen Habermas fue contratado por el Instituto.

Habermas y la recuperación de la primera teoría crítica

Bajo la dirección de Adorno, Habermas inmediatamente comenzó a trabajar en el proyecto de investigación *Universidad y Sociedad*, iniciado en 1952. En 1957, la síntesis *Das chronische Leiden der Hochschulreform* (Habermas, 1969) desplegó dos principios de teoría crítica, proponiendo un análisis de contexto de las relaciones entre el desarrollo académico y científico, e investigando la tensión dialéctica entre la autorrepresentación normativa de las instituciones universitarias socioculturales y su realidad fáctica. En la tradición del Instituto de Frankfurt, el proyecto buscaba renovar una relación fructífera de las ciencias sociales con la práctica concreta, no solo en el plano instrumental-técnico sino también en el práctico-moral, asumiendo esta tarea como un *fermento* y una *guía para vivir correctamente*. La influencia de Adorno se sintió al abordar el concepto de *autorreflexión*, según el cual toda especialización académica debería implicar una reflexión sobre las condiciones epistemológicas del conocimiento y sobre las condiciones sociohistóricas de la propia generación, organización y utilización de la disciplina.

En 1957, el Instituto inició el grupo de trabajo para la *Investigación sociológica de la conciencia política de los estudiantes de Frankfurt*, confiando su liderazgo a Habermas, Christoph Oehler y Friedrich Weltz. La encuesta, realizada a través de entrevistas semiestructuradas y análisis de protocolos,

fue concluida a finales de ese año. Habermas, que se había encargado de la mayor parte de la redacción del informe, recibió el encargo de escribir su introducción al año siguiente. Titulada „Einleitung: Über den Begriff der politischen Beteiligung“, la introducción justificaba la metodología de investigación adoptada y establecía el marco conceptual de la encuesta, destacando las categorías *habitus políticos*, *tendencias políticas* y *modelo de sociedad*. También ofreció una reconstrucción de las principales doctrinas sociológicas sobre la “evolución del estado de derecho a un órgano de seguridad colectiva” como clave para el contexto sociohistórico y político de la época. Una vez más, la referencia del proyecto a los datos estructurales de las experiencias y acciones situadas de sus encuestados recuerda los supuestos metodológicos de la investigación social de la primera teoría crítica:

El tema de nuestra investigación es la participación política de los estudiantes, participación que solo puede juzgarse examinando las circunstancias en que se desarrolla o no. Investigando en abstracto la *participación*, sin referirse a la situación y el significado que se puede adquirir de la situación, se corre el riesgo de considerarla un fenómeno en sí mismo. Lo que se necesita en cambio es un esbozo y una imagen general de la historia y los desarrollos de la República Federal, como antecedentes y condición para una posible participación (Habermas, 1961, p. 13).

La hipótesis propuesta era que la nueva relación entre el capitalismo organizado y la democracia de masas estaba determinando una serie de consecuencias: primero, la burocratización de las esferas privada y pública, con la erosión de los espacios de autonomía en el trabajo y en el consumo en general; segundo, el predominio de tecnócratas, políticos y grupos de presión en las instituciones representativas y la administración pública; y tercero, la exclusión de trabajadores, consumidores y ciudadanos de las decisiones políticas. La contradicción que Habermas quería resaltar es que mientras se estaba produciendo una politización progresiva de la sociedad como resultado de la intervención del Estado en todas las esferas del mundo de la vida, se estaba produciendo simultáneamente con una despoltización de las masas.

El ensayo introductorio concluye recordando el método de la crítica de la ideología, dilucidado por una cita de *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer (2002, p. 202), y proporcionando un sentido de su aplicación en el campo de la participación política:

El análisis del desarrollo del estado liberal de derecho y de su estructura actual sigue las reglas de la teoría crítica, que conduce a la libertad precisamente porque *acepta los ideales burgueses, ya sean aquellos que los exponentes de ese orden aún proclaman, en una forma de discurso distorsionado, o aquellos que aún son discernibles como el propósito objetivo de las instituciones, tanto técnicas como culturales, a pesar de toda la manipulación... Da voz a la contradicción entre creencia y realidad, prestando mucha atención a los fenómenos condicionados por el tiempo.* La fe en la libertad y en la influencia política del ciudadano se opone a la realidad de la situación actual (Habermas, 1961, p. 50).

La investigación no fue bien recibida por Horkheimer, quien al principio le pidió a von Friedeburg que hiciera más investigaciones, para verificar los resultados y confrontar el “tratamiento diletante, a menudo irresponsable, del material empírico”. Horkheimer luego avanzó su oposición a la introducción de Habermas, encontrándolo culpable de querer reemplazar la filosofía autónoma con una filosofía práctica de la historia, y de expresar críticas demasiado radicales de la democracia alemana: “tales declaraciones son imposibles en los informes de investigación de un instituto que depende en la financiación pública de esta sociedad encadenadora”⁷.

Como explica Wiggershaus (1995), “Horkheimer se había convertido en un convencido defensor del eslogan de la CDU *¡No a los experimentos!*, y su opinión era que el Instituto no podía ganar ningún respeto con una publicación de este tipo. Adorno argumentó, a favor de ello... Pero Horkheimer (1988) se mantuvo firme en su posición” (pp. 554-555). No se autorizó la publicación de „Student und Politik” en la serie *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, ni en ninguna otra serie de la editorial Europäische Verlagsanstalt, directamente vinculada a Horkheimer. Apareció, casi sin ninguna referencia al Instituto de Investigación Social, tres años después en la serie *Soziologische Texte* publicada por Luchterhand, cuando se convirtió en uno de los estudios más discutidos de principios de los años sesenta.

Horkheimer ya se había sentido disgustado por un largo ensayo que Habermas había publicado en 1957 sobre la „Philosophische Rundschau”. Fue una revisión extensa sobre el debate filosófico en torno a Marx y el marxismo, privilegiando una lectura de Marx como crítico de la alienación capitalista y teórico de la revolución occidental, a favor del materialismo soviético ortodoxo desarrollado a partir del marxismo científico de Engels. Sin embargo, con respecto a la teoría de las clases, Habermas (1957) concibió

⁷ Carta de Horkheimer a Adorno, Montagnola, 27 de septiembre de 1958.

la superación de la cosificación y la dominación a través de una *solidaridad* ya existente en la reciprocidad involucrada en la construcción de un espacio de diálogo.

Incluso mientras Horkheimer intentaba por todos los medios ocultar todos los escritos que permitieran comprender la naturaleza de la primera Escuela de Frankfurt y desalentaba cualquier programa de investigación similar, Habermas estaba recorriendo el camino de la teoría crítica de la sociedad a través de la reconstrucción de sus fuentes intelectuales:

En retrospectiva, a veces tengo la impresión de que un estudiante puede recrear un segmento de la teoría crítica de los años treinta si se abre paso sistemáticamente desde Kant a través de Hegel, pasando por Schelling, y luego se acerca a Marx a través de Lukács... Cuando este continente hundido resurgió más tarde –en los años 60 con las protestas estudiantiles– y entró en la conciencia de nosotros, exasistentes del Instituto, no tuve la impresión de que lo que estaba ocurriendo fuera completamente nuevo (Habermas, 1988, pp. 96-97).

A finales de 1958, Habermas propuso a Horkheimer el diseño de un proyecto de investigación sobre los cambios de estructura y función de la opinión pública burguesa, con el que –y con el consentimiento de Adorno– presentaría su solicitud de habilitación en Frankfurt. El director le pidió en cambio que realizara un extenso estudio sobre Richter y, debido a la oposición del joven Habermas, se vio obligado a aceptar su renuncia. Los esfuerzos de mediación de Adorno fueron en vano⁸. El primer período de empleo de Habermas en el Instituto había durado poco más de dos años. El motivo de la ruptura, paradójicamente, fue su excesiva adhesión a la concepción de teoría crítica de la primera Escuela de Frankfurt. En el primer año, quizás aún más paradójicamente, se había adherido a la misma visión del objeto, método y función de las ciencias sociales que había sostenido Horkheimer (1972a); al año siguiente, tuvo una disputa con René König en la 14ª Conferencia de Sociólogos Alemanes, anticipando los temas de la *Positivismusstreit*.

⁸ Adorno había sido nombrado primero vicedirector (1950) y luego codirector (1955) del Instituto, al mismo nivel que Horkheimer. En 1956, año de ingreso de Habermas en el Instituto, Adorno se había convertido en profesor ordinario, después de haber pasado por las fases de profesor extraordinario (1949), profesor supernumerario (1950) y profesor extraordinario permanente (1953). A pesar de la posición que había alcanzado, Adorno mantuvo una actitud institucional y personal de subordinación hacia Horkheimer, en quien siempre había confiado para su protección, promoción y consejo.

El programa de estudio sobre la opinión pública y la demanda de habilitación fue bien recibido por Wolfgang Abendroth, profesor de Ciencias Políticas de la Universidad de Marburg. De las ideas socialistas, Abendroth había apreciado el ensayo de revisión de Habermas (1953) sobre Heidegger. Habermas se solidarizó con Abendroth con la Unión Socialista de Estudiantes Alemanes (SDS), en conflicto abierto o choque cuando sus posiciones fueron consideradas demasiado radicales por los líderes de la organización matriz, el Partido Socialdemócrata de Alemania (SPD), que adoptó una política reformista en su Congreso de Bad Godesberg de 1959. Abendroth introdujo a Habermas en la literatura sindical socialdemócrata sobre el derecho y el estatus de la Alemania de Weimar, que abordó el tema del desarrollo constitucional en el régimen liberal y burgués como producto de la lucha entre clases sociales.

Después de haber presentado, en 1960, un ensayo sobre la relación entre el materialismo histórico y las ciencias sociales en el contexto de una teoría crítica con intenciones práctico-políticas y científicamente falsable (Habermas, 1973), en 1962 publicó el libro *Historia y crítica de la opinión pública* (Habermas, 1989)⁹, en el que desarrolla sistemáticamente todas las cuestiones que apenas se esbozan en la citada introducción al proyecto de investigación sobre la conciencia política de los estudiantes. Aunque fue un ejercicio exitoso de la concepción teórica de la sociedad que había fomentado la Escuela de Frankfurt, el libro fue publicado por Luchterhand sin ninguna referencia a la anterior pertenencia de Habermas al Instituto de Investigación Social. El estudio, que aún se encuentra entre sus mejores publicaciones, examinó el surgimiento de las estructuras sociales en la opinión pública burguesa: sus funciones políticas, sus ideas y su ideología. Continúa explorando el tema de su papel político en la transición del régimen capitalista-liberal a la sociedad de masas. Los diagnósticos de Habermas sobre la desintegración de la esfera pública en favor de un despliegue racional de la *publicidad* al servicio del consenso fácil, y de la colonización de las organizaciones económicas y políticas en todas las esferas de la vida pública y privada, conquistaron tanto al público como a la crítica. El libro fue bien recibido por destacados sociólogos alemanes —como Renate Mayntz, Ralf Dahrendorf y Kurt Sontheimer— y colocó a Habermas entre los

⁹ Habermas (1962, 1964, 1970, 1974, 1989a) publicó otros ensayos sobre la idea e ideología de la opinión pública burguesa y las transformaciones de la opinión pública.

intelectuales más apreciados por el movimiento estudiantil que ganaba relevancia en la arena política internacional.

En cuanto a la labor académica de Habermas (1973a), el año anterior había sido nombrado *Privatdozent* en Marburg, donde pronunció el discurso de apertura sobre el tema *La doctrina clásica de la política en relación con la filosofía social*, que abrió el ciclo de estudios que culminó con la publicación del número de *Theorie und Praxis* (Habermas, 1963) dedicado al dualismo entre conocimiento técnico y conocimiento práctico como piedra angular para la interpretación del desarrollo de la sociedad moderna. También en 1961, poco antes de ser nombrado *Privatdozent*, a propuesta de Hans-Georg Gadamer y Karl Löwith, Habermas (1973b) fue nombrado Profesor Extraordinario de Filosofía en Heidelberg, donde se encargó de una lección inaugural sobre la crítica de Hegel a la Revolución Francesa.

La *Positivismusstreit*

En octubre de 1961 tuvo lugar el Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología sobre “Lógica de las Ciencias Sociales”; sería recordado por el debate político, entre Adorno y Popper. Habermas (1963), que nunca rompió relaciones con el *maestro*, pero comenzaba a madurar su propia concepción sobre los fundamentos teóricos de las ciencias sociales, intervendría más tarde en este debate en varias ocasiones: con la lección *Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie*, celebrada durante la Conferencia de la Universidad de Berlín en 1962, con los ensayos “Dogmatismo, razón y decisión: sobre teoría y práctica en una civilización científica” (Habermas, 1973c) y “La teoría analítica de la ciencia y la dialéctica” (Habermas, 1976), este último incluido en el libro editado por Horkheimer con motivo del 60 cumpleaños de Adorno; y finalmente, en 1964, con su respuesta a Hans Albert, “Un racionalismo bisecado positivístamente” (Habermas, 1976a).

Al resumir la posición de Habermas en la controversia sobre el positivismo, a partir del marco de teoría crítica que estaba reelaborando en ese momento, podemos identificar tres núcleos discursivos útiles para la discusión sobre la “lógica de las ciencias sociales”¹⁰.

¹⁰ La *Positivismusstreit* despertó inicialmente interés principalmente en Alemania (Baier, 1966; Buttemeyer, 1975; Huussen & Kee, 1972; König, 1972; Ley y Müller, 1971; Pilot, 1968; Schnadëlbach, 1972; Tuschling, 1978; Wellmer, 1971) y entre los estudiosos europeos más cercanos a la cultura alemana (Digilio 1968-1969; Garceau, 1977; Gozzi, 1974; Totaro, 1974; Van Parijs, 1978). Entre las décadas de 1970 y 1980, como resultado de la primera recepción

1. La primera objeción, de carácter sociológico, se refiere al hecho de que la concepción positivista de la ciencia proporciona un ideal regulador desligado del contexto real de la práctica de la investigación, tanto respecto del contexto del *descubrimiento* como del contexto de la *justificación*. Descuidando las condiciones reales en las que y para las que actúan los investigadores, el positivismo acaba considerando la ciencia como una suerte de *tercer mundo* asocial y ahistórico sujeto únicamente a la lógica. Cualquier cosa más allá de la relación entre proposiciones observacionales y teóricas es inaccesible a la discusión crítica y se abandona a la mera decisión: “de acuerdo con las normas prohibitivas positivistas, áreas enteras de problemas tendrían que ser excluidas de la discusión y entregadas a actitudes irracionales, aunque, en mi opinión, están perfectamente abiertas a la elucidación crítica” (Habermas, 1976a, p. 199).

Para Habermas, no es posible ignorar todos los factores psicológicos, sociales –económicos, políticos, relacionales– y culturales que inciden en el proceso de investigación en sus diversas fases, desde la elección del problema hasta la definición de las hipótesis, la formulación de el plan operativo, la recopilación, codificación y análisis de datos, y la interpretación de los resultados. Todos estos factores son los objetos específicos de las ciencias sociales.

Si el potencial emancipador de la teoría crítica toma forma a través de la comparación entre la realidad fáctica y la idea normativa, esto también se aplica a las ciencias sociales. Al “objetivarse a sí mismos” a través de la autorreflexión, ellos también pueden evitar el riesgo de convertirse en pura ideología. Sobre este punto, explicado en *Kritische und konservative Aufgaben*

sistemática del debate (Bernstein, 1976; Frisby, 1976; Giddens, 1977; Held, 1980; McCarthy 1978; Rasmussen, 1976; Rockmore, 1979; White, 1979), cosechó creciente atención en los países de habla inglesa, con ensayos de Brand (1977), Factor y Turner (1977) y Overend (1979), la disputa entre Ray (1979, 1982) y Wilson (1981), y la intervención de Keat en la Conferencia Anual de la Asociación Británica de Sociología en abril de 1980. Mientras tanto, Habermas había abandonado su intento de articular un fundamento antropológico de la teoría del conocimiento y de la sociedad, en favor del modelo reconstructivo, y sus relaciones con la tradición positivista se habían vuelto más independientes del legado de Frankfurt. Posteriormente, algunos estudiosos han brindado una perspectiva histórica sobre la disputa del positivismo, teniendo en cuenta el desarrollo filosófico y científico de las posiciones habermasianas. Entre estos, véanse los ensayos de Komesaroff (1986), Keuth (1989), Dahms (1994) y el volumen reciente editado por Neck (2008) con contribuciones de Dahms, Engländer, Gröbl-Steinbach, Keuth y Wohlgemuth. Para obtener detalles de referencia completos de todas estas fuentes, véase Corchia (2013).

der Soziologie (Habermas, 1963, p. 237) y subrayado nuevamente en “Dogmatismo, razón y decisión” (Habermas, 1973c, pp. 281-282), Habermas no se desvía de la Escuela de Frankfurt.

2. Habermas no niega que las ciencias empírico-analíticas también promuevan la investigación de fenómenos socioculturales. Sin embargo, la interpretación positivista de estos procesos y prácticas es demasiado restrictiva. En el nivel cognitivo, las ciencias sociales apuntan no solo a la descripción de estados de hecho, descubrimiento de correlaciones más o menos causales y pronósticos condicionados; en el plano práctico, no se conforman solo con el éxito instrumental de las acciones que inspiran. En otras palabras, no son solo “una ciencia auxiliar para la administración racional” (Habermas, 1976, p. 141). También deben ser capaces de investigar, por otros métodos, la representación simbólica de la vida social en los procesos de construcción de identidad, relación social y transmisión cultural. La sociología debería poder influir en estos procesos, aunque solo sea a través de la clarificación del significado. El discurso racional se extiende a lo que sucede en el mundo objetivo, pero también a lo que sucede en el o los mundos psíquico, social y cultural. Como aclara Habermas, en su réplica a Albert, en el marco epistemológico y metodológico de las ciencias empírico-analíticas ni siquiera es posible formular estos problemas. Pero esto no significa que carezcan de significado, o que sean innecesarios para la discusión:

Surgen objetivamente del hecho de que la reproducción de la vida social no solo plantea cuestiones técnicamente resolubles; en cambio, incluye más que los procesos de adaptación a lo largo de las líneas del uso racional con fines de los medios. Los individuos socializados solo se sostienen a través de la identidad grupal, lo que contrasta con las sociedades animales que deben construirse, destruirse y formarse de nuevo constantemente... Las preguntas relativas a este ámbito de la experiencia, debido a que no pueden ser respondidas por información técnicamente utilizable, no son susceptibles de explicación por la investigación empírico-analítica. Sin embargo, desde sus inicios en el siglo XVIII, la sociología trató de discutir estas mismas cuestiones. Al hacerlo, no puede prescindir de interpretaciones históricamente orientadas (Habermas, 1976a, pp. 222-223).

La interpretación de significados y el descubrimiento de sus razones internas y externas requieren la metodología de las ciencias empírico-hermenéuticas. Incluso en esta indicación, no hay elementos de originalidad.

3. El aspecto más interesante de la reflexión preliminar de Habermas sobre el positivismo se refiere a la teoría pragmática de los intereses cognitivos en la base de diferentes experiencias y diferentes ciencias.

En primer lugar, Habermas propone una fundamentación cuasi trascendental o antropológica de la experiencia en la base de la ciencia empírico-analítica. En la esfera cognitivo-instrumental de las acciones sociales en particular, la validez de las proposiciones observacionales se deriva de la experiencia prerreflexiva que los individuos tienen de lo que sucede en el mundo, el experimento y las observaciones sistemáticas son una forma estilizada de esta experiencia. “Es aquí donde se forma la precomprensión hermenéutica, oculta por la teoría analítica de la ciencia, precomprensión que hace posible en primer lugar la aplicación de reglas para la aceptación de enunciados básicos (Habermas, 1976, p. 155). En este contexto experiencial, asumimos como válidas aquellas teorías que efectivamente son capaces de conducirnos a la resolución de problemas técnicos:

En última instancia, por lo tanto, la validez empírica de los enunciados básicos y, por lo tanto, la plausibilidad de las hipótesis legales y las teorías científicas empíricas en su conjunto, está relacionada con los criterios para evaluar los resultados de la acción que han sido socialmente adoptados en el contexto necesariamente intersubjetivo de los grupos de trabajo (Habermas, 1976, p. 154).

Habermas (1976) no considera relevante la acusación sugerida por Albert de que las ciencias sociales recayeron en el instrumentalismo criticado por Popper:

No son las teorías en sí mismas las que son instrumentos, sino que su información es técnicamente utilizable. Incluso desde un punto de vista pragmático, los fracasos, por los cuales las hipótesis semejantes a leyes fracasan en condiciones experimentales, poseen el carácter de refutaciones. Las hipótesis se refieren a regularidades empíricas; determinan el horizonte de expectativa de la acción regulada por retroalimentación y, en consecuencia, pueden ser falsificados por expectativas de éxito frustradas (Habermas, 1976a, p. 208).

Si asumimos que las observaciones, leyes y teorías son válidas hasta que se demuestre lo contrario, es por una disposición hacia las explicaciones técnicas arraigada en la filogenia de la especie humana:

El interés en el sustento de la vida a través del trabajo social bajo la presión de las circunstancias naturales parece haber sido prácticamente constante a lo largo de las etapas anteriores del desarrollo de la raza humana. Por esta razón, un consenso sobre el significado de la dominación técnica puede lograrse sin ninguna dificultad, en principio, dentro de los límites históricos y culturales; queda así asegurada la validez intersubjetiva de los enunciados empírico-científicos que siguen los criterios de esta precomprensión. En efecto, el alto nivel de intersubjetividad de este tipo de enunciado hace retroactivamente que el mismo interés en el que se basa —y de cuya constancia histórica y ambientalmente neutra es deudor— caiga, por así decirlo, en el olvido (Habermas, 1976, p. 155).

El postulado de neutralidad valorativa afirmado por la concepción positivista del conocimiento científico es por tanto atribuible al carácter de obviedad propio de un interés cognitivo-instrumental en la vida cotidiana.

En segundo lugar, si la actitud objetivadora del mundo se fundamenta en la acción instrumental, la actitud interpretativa se fundamenta en la acción comunicativa que prerreflexivamente orienta hacia la comprensión y el acuerdo, y se explicita en la ciencia a través del discurso:

La crítica pasa del argumento a la actitud, y de la actitud al argumento, y adquiere, en este movimiento, la racionalidad comprensiva que, en la hermenéutica natural del lenguaje cotidiano, está todavía, por así decirlo, naturalmente en funcionamiento. En las ciencias, sin embargo, esta racionalidad debe restablecerse entre los momentos ahora separados del lenguaje formalizado y la experiencia objetivada por medio de la discusión crítica (Habermas, 1976a, pp. 219-220).

Incluso este interés práctico por la comprensión y el acuerdo tiene su base en el proceso filogenético del lenguaje humano. Habermas recupera la idea de un enfoque plural que está abierto a diferentes puntos de vista metodológicos —observador vs participante—, diferentes objetivos teóricos —descripción y explicación causal vs comprensión y explicación narrativa— y diferentes propósitos prácticos —control vs acuerdo—. En este contexto, la teoría social como teoría crítica debe combinar las ciencias empírico-analíticas y las ciencias histórico-hermenéuticas, manteniendo el interés cognoscitivo hacia el esclarecimiento de las relaciones materiales y simbólicas de dominio que dificultan la emancipación de los seres humanos.

Pero ¿cuáles son los criterios normativos que hacen posible la crítica? Habermas cree haber resuelto las aporías de la concepción dialéctica de la primera fase mediante una investigación cuasi trascendental. El interés

emancipador se funda ahora, aunque contrafácticamente, en el *a priori* de la experiencia y el razonamiento, cuya génesis se relaciona con las esferas antropológicas del trabajo y el lenguaje. Estos temas serían el tema de *Conocimiento e interés* (Habermas, 1971), su lección inaugural como profesor de Filosofía y Sociología en Frankfurt – la cátedra que se había creado para Horkheimer –, pronunciada el 28 de junio de 1965. Lo que falta de la teoría de los intereses cognitivos, sin embargo, se encuentra la reconstrucción de la lógica del desarrollo del aprendizaje cognitivo y moral.

En varios capítulos de sus dos libros publicados a fines de la década, *La lógica de las ciencias sociales* (Habermas, 1988) y *Conocimiento e interés*, Habermas intentó resolver este problema confrontando los principales discursos filosóficos y corrientes sociológicas contemporáneos. A partir de la comparación entre las corrientes fenomenológica, lingüística y hermenéutica, llegó a la conclusión de que las discusiones epistemológicas sobre la lógica de las teorías científicas y las discusiones metodológicas sobre su relación con la experiencia natural y social aún eran inadecuadas para explicar la estructura trascendental-pragmática de la intersubjetividad, tanto de la experiencia como del razonamiento. De manera similar, tanto los intentos previos de *demostración dialéctica*, en el marco de la fenomenología hegeliana del espíritu como de la filosofía marxista de la praxis, habían quedado atrapados en *consecuencias aporéticas*. Sin embargo, por propia admisión de Habermas (2003), a fines de la década de 1960 su propósito de fortalecer la base teórica de las ciencias sociales estaba “girando sobre ruedas” (p. 13).

Referencias

- Adorno, Th. W. (1955a). Letter to Horkheimer, 4 April. *Horkheimer, M. Archiv (MHA). Frankfurt am Main, Stadt und Universitätsbibliothek*, VI, 1-5.
- Adorno, Th. W. (1955b). Schuld und Abwert. Pollock, F. (Ed.). *Gruppenexperiment. Ein Studienbericht. Bearbeitet von Friedrich Pollock. Mit einem Geleitwort von Franz Böhm*. Europäische Verlagsanstalt, 278-428.
- Adorno Th. W. (1972). Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland. *Gesammelte Schriften. Band 8*. Suhrkamp, 478-493.
- Adorno, Th. W. (1973). *Negative Dialectics*. Routledge & Kegan Paul.

- Adorno, Th. W. (1983). *Against Epistemology: A Metacritique. Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies*. The MIT Press.
- Adorno, Th. W. (1984). *Aesthetic Theory*. Routledge & Kegan Paul.
- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford University Press.
- Adorno, Th. W., Frenkel-Brunswik, E., & Levinson D. J., et al. (1950) *The Authoritarian personality*. Harper & Bros.
- Baier, H. (1966). *Soziologie und Geschichte. Überlegungen zur Kontroverse zwischen dialektischer und neopositivistischer Soziologie*. *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 5, 67-91.
- Bernstein, R. J. (1976). *The Critical Theory of Society. The Restructuring of Social and Political Theory*. Blackwell Publishing, 171-236.
- Brand, A. (1977). *Interests and the Growth of Knowledge. A Comparison of Weber, Popper and Habermas*. *The Netherland's Journal of Sociology*, 13(1), 1-20.
- Buttemeyer, W. (1975). *Der Streit um "Positivistische" Erziehungswissenschaft in Deutschland*. *Scientia: An International Review of Scientific Synthesis*, 110, 419-468.
- Corchia, L. (2013). *Jürgen Habermas: A Bibliography. Works and Studies (1952-2013)*. Arnus University Book.
- Dahms, H. J. (1994). *Positivismusstreit: Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*. Suhrkamp.
- Dahrendorf, R. (2002). *Über Grenzen: Lebenserinnerungen*. Beck.
- Digilio, M. (1968-1969). *Un nuovo "Methodenstreit". Popper-Albert contro Adorno-Habermas*. *La critica sociologica*, 8, 40-55.
- Factor, R. & Turner, S. P. (1977). *The Critique of Positivist Social Science in Leo Strauss and Jurgen Habermas*. *Sociological Analysis and Theory*, 7(3), 185-206.
- Frisby, D. (1976). *Introduction to the English Translation*. Adorno, Th. W, Albert, H, Dahrendorf, R, et al. (Eds.). *The Positivist Dispute in German Sociology*. Heinemann Educational Books, ix-xliv.
- Garceau, B. (1977). *Un débat entre positivistes et critiques de l'idéologie*. *Revue de l'Université d'Ottawa*, 47, 313-321.
- Giddens, A. (1977). *Habermas' Social and Political Theory*. *American Journal of Sociology*, 83(1), 198-212.
- Gozzi, G. (1974). *Dialettica e razionalismo critico: analisi del dibattito metodologico tra Popper e la scuola di Francoforte*. *Il mulino*, 22(1), 66-92.

- Habermas, J. (1977). Martin Heidegger: On the Publication of the Lectures of 1935. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 6(2), 155-164.
- Habermas, J. (1954). Die Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus in Produktion und Konsum. *Merkur*, 78(8), 701-724.
- Habermas, J. (1957). Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus. *Philosophische Rundschau*, 5(3-4), 165-235.
- Habermas, J. (1961). Einleitung: Über den Begriff der politischen Beteiligung. Habermas, J., von Friedeburg, L., Oehler, C., et al. (Eds.). *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten*. Neuwied- Luchterhand, 13-55.
- Habermas, J. (1962). Über das Verhältnis von Politik und Moral. In: Kuhn, H. & Wiedmann, F. (Eds.). *Das Problem der Ordnung*. Hain, 94-117.
- Habermas, J. (1963). Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Neuwied/Berlin, 215-230.
- Habermas, J. (1964). Wissenschaft und Politik. *Offene Welt*, 86, 413-423.
- Habermas, J. (1969). Das chronische Leiden der Hochschulreform. *Protestbewegung und Hochschulreform*. Suhrkamp, 51-82.
- Habermas, J. (1970). The scientization of politics and public opinion. *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*. Beacon Press, 62-80.
- Habermas, J. (1971). Knowledge and human interests: A general perspective. *Knowledge and Human Interests*. Beacon Press, 301-317.
- Habermas, J. (1973). Between philosophy and science: Marxism as critique. *Theory and Practice*. Beacon Press, 195-252.
- Habermas, J. (1973a). The classical doctrine of politics in relation to social philosophy. *Theory and Practice*. Beacon Press, 41-81.
- Habermas, J. (1973b). Hegel's critique of the French Revolution. *Theory and Practice*. Beacon Press, 121-141.
- Habermas, J. (1973c). Dogmatism, reason, and decision: On theory and praxis in our scientific civilization. *Theory and Practice*. Beacon Press, 253-282.
- Habermas, J. (1974). The public sphere: an encyclopaedia article. *New German Critique*, 3, 49-55.
- Habermas, J. (1976). The analytical theory of science and dialectics. Adorno, Th. W., Albert, H., Dahrendorf, R., et al. (Eds.). *The Positivist Dispute in German Sociology*. Heinemann Educational Books, 131-162.
- Habermas, J. (1976a). A positivistically bisected rationalism. Adorno, Th. W., Albert, H., Dahrendorf, R., et al. (Eds.). *The Positivist Dispute in German Sociology*. Heinemann Educational Books, 198-225.
- Habermas, J. (1988). *On the Logic of the Social Sciences*. The MIT Press.

- Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. The MIT Press.
- Habermas, J. (1989a). The public sphere. Habermas, J. (Ed.). *Jürgen Habermas on Society and Politics: A Reader*. Beacon Press, 231-236.
- Habermas, J. (1990). Interview mit Robert Maggiori. Habermas, J. (Ed.). *Die nachholende Revolution: Kleine Politische Schriften VII*. Suhrkamp, 19-36.
- Habermas, J. (1990a). Interview mit Barbara Freitag. Habermas, J. (Ed.). *Die nachholende Revolution: Kleine Politische Schriften VII*. Suhrkamp, 99-113.
- Habermas, J. (1992). The dialectics of rationalization. Habermas, J. (Ed.). *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. Verso, 96-130.
- Habermas, J. (2003). Introduction. Realism after the linguistic turn. Habermas, J. (Ed.). *Truth and Justification*. The MIT Press, 1-49.
- Held, D. (1980). *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. Hutchinson.
- Horkheimer, M. (1947). *Eclipse of Reason*. Oxford University Press.
- Horkheimer, M. (1950). *Memorandum über das Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M.* Max Horkheimer Archive IX 70.
- Horkheimer, M. (1972 [1937]). *Traditional and critical theory*. *Critical Theory: Selected Essays*. Seabury Press, 188-243.
- Horkheimer, M. (1972a). Soziologie und Philosophie. *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*. Fischer, 78-89.
- Horkheimer, M. (1972b). Kritische Theorie gestern und heute. *Gesellschaft im Übergang: Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*. Fischer, 162-175.
- Horkheimer, M. (1993). The present situation of social philosophy and the tasks of an institute for social research. *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*. The MIT Press, 1-14.
- Huussen, G. M. & Kee, B. (1972). Kritieke Bepervingen En Beperkte Kritik: De Discussie Tussen Jürgen Habermas En Hans Albert. *Philosophia Reformata*, 37, 174-193.
- Institut für Sozialforschung. (1936). *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Institut für Sozialforschung.
- Jay, M. (1996). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Little, Brown and Company.
- Keat, R. (1981). The Critique of Positivism. *The Politics of Social Theory: Habermas, Freud and the Critique of Positivism*. Basil Blackwell, pp. 12-37.
- Keuth, H. (1989). Zum Positivismusstreit. Siebeck, P. (Ed.). *Wissenschaft und Werturteil. Zu Werturteilsdiskussion und Positivismusstreit*. Mohr, pp. 93-190.

- Komesaroff, P. A. (1986). Habermas and the Positivism Dispute. *Objectivity, Science and Society. Interpreting Nature and Society in the Age of the Crisis of Science*. Routledge & Kegan Paul, pp. 76-92.
- Konig, E. (1972). Wertfreiheit und Rechtfertigung von Normen im Positivismusstreit. *Zeitschrift für Soziologie*, 1(3), 225-239.
- Ley, H. & Müller, Th. (1971). *Kritische Vernunft und Revolution: Zur Kontroverse zwischen Hans Albert und Jürgen Habermas*. Pahl-Rugenstein.
- Löwith, K. (1964). *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. Holt, Rinehart & Winston.
- Lukács, G. (1971). *History and Class Consciousness*. Merlin.
- McCarthy, Th. (1978). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. MIT Press.
- Müller-Doohm, S. (2005). *Adorno: A Biography*. Polity Press.
- Müller-Doohm, S. (2014). *Jürgen Habermas: Eine Biographie*. Suhrkamp.
- Neck, R. (Ed.). (2008). *Was bleibt vom Positivismusstreit?* P. Lang.
- Overend, T. (1979). Interests, Objectivity and the Positivist Dispute in Social Theory. *Social Praxis*, 6, 69-91.
- Pilot, H. (1968). Jürgen Habermas' Empirically Falsifiable Philosophy of History. Adorno, Th. W., Albert, H., Dahrendorf, R., et al. (Eds.). *The Positivist Dispute in German Sociology*. Heinemann Educational Books, pp. 258-282.
- Rasmussen, D. (1976). Advanced Capitalism and Social Theory. Habermas on the Problem of Legitimation. *Cultural Hermeneutics*, 3(4), 349-366.
- Ray, L. J. (1979). Critical Theory and Positivism: Popper and the Frankfurt School. *Philosophy of the Social Sciences*, 9, 149-173.
- Ray, L. J. (1982). Reply to Wilson's Response to Ray's "Critical Theory and Positivism: Popper and The Frankfurt School". *Philosophy of the Social Sciences*, 12, 415-418.
- Rockmore, T. (1979). Habermas and the Reconstruction of Historical Materialism. *The Journal of Value Inquiry*, 13, 195-206.
- Schnadélbach, H. (1972). Über den Realismus. Ein Nachtrag zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 3(1), 88-112.
- Totaro, F. (1974). Habermas contro Popper e alcune osservazioni dialettiche sull'epistemologia analitica di Popper. AA.VV., *Le piu recenti epistemologie. Popper-Hempel*. Gregoriana, pp. 169-177.
- Tuschling, B. (1978). Habermas und Popper: Streit um eine nichtexistente Alternative. *Das Argument*, 25-26, 182-201.
- Van Parijs, Ph. (1978). Karl Popper, le Cercle de Vienne et l'école de Francfort. *Revue Philosophique de Louvain*, 76, 359-370.

- Von Friedeburg, L. (Ed.). (1955). *Betriebsklima. Eine industriesoziologische Untersuchung aus dem Ruhrgebiet*. Europäische Verlagsanstalt.
- Wellmer, A. (1971). *Critical Theory of Society*. Herder and Herder.
- White, S. K. (1979). Rationality and the Foundations of Political Philosophy. An Introduction to Recent Work of Jürgen Habermas. *Journal of Politics*, 41(4), 1156-1171.
- Wiggershaus, R. (1995). *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. Polity Press.
- Wilson, H. T. (1981). Response to Ray's Critical Theory and Positivism: Popper and The Frankfurt School. *Philosophy of the Social Sciences*, 9, 45-48.

¿Una teoría (a)crítica en las Relaciones Internacionales?

Habermas y el problema de la guerra global en clave cosmopolita¹

Luis Felipe Piedrahíta Ramírez
Universidad de Antioquia

A menudo se acusa a Habermas de abandonar en su obra de madurez algunos de los objetivos caros a la primera generación de la Escuela de Frankfurt; en sus escritos tempranos encontramos algunos desarrollos que le identifican como heredero legítimo de esta tradición crítica, pero en su larga trayectoria hay una importante transformación de la agenda investigativa que reinterpreta los marcos epistemológicos y normativos a partir de los cuales evalúa el funcionamiento de la sociedad y elabora propuestas de transformación que resultan menos radicales y emancipatorias. Algo similar sucede a propósito del diagnóstico de la teoría crítica internacional del pensador alemán. En este capítulo me propongo [1] elaborar un breve contexto sobre la teoría crítica internacional para mostrar [2] cómo una de las agendas de esta teoría converge con las formulaciones contemporáneas del cosmopolitismo liberal. [3] A partir del análisis de algunas premisas del cosmopolitismo crítico habermasiano, esbozo algunas paradojas que hacen del mismo un vehículo no para criticar, sino para justificar normativamente determinados usos de la fuerza a escala global. [4] Concluyo esbozando

¹ Este artículo es resultado parcial del proyecto de investigación “Epistemología Política” (2023-61997), desarrollado por el Grupo de Investigación de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia. Una versión preliminar fue presentada en el XVII Simposio de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política, Tlaxcala, México, en junio de 2022.

algunas líneas de indagación sobre la crisis actual del cosmopolitismo habermasiano y las perspectivas críticas de la teoría crítica internacional.

[1]

En los últimos años hemos asistido a un particular auge de las denominadas teorías críticas dentro de las Relaciones Internacionales². Después de décadas de hegemonía de los relatos canónicos del realismo y del liberalismo (y de sus modalidades “neo”), muchas de las voces disidentes dentro de la disciplina comenzaron a elaborar explicaciones plausibles y deseables sobre la naturaleza del orden global en una coyuntura de transiciones estructurales a gran escala que requerían elementos teóricos y metodológicos distintos de aquello que en el marco epistemológico de la disciplina era concebido como tradicional. Aunque la etiqueta suele incluir perspectivas disímiles como los posmarxismos, el constructivismo, los feminismos, el posmodernismo y las agendas poscoloniales, en la teoría crítica internacional convergen una serie de cuestionamientos a las relaciones establecidas entre conocimiento y realidad internacional, a la manera en que concebimos los agentes y las estructuras relevantes para explicar el orden global, y a la forma en que las teorías tradicionales sustentan lógicas de dominación y exclusión que limitan las posibilidades de transformación de la sociedad internacional (Cuadra, 2016; Uluorta, 2019).

En la evolución disciplinar de las Relaciones Internacionales suelen situarse estos cuestionamientos en el marco de los llamados tercer y cuarto debate, que a grandes rasgos se circunscriben a las disputas entre miradas reflectivistas que desnudan los vacíos de las teorías racionalistas y su marcado positivismo, y a la diferencia entre teorías orientadas a la resolución de problemas y teorías críticas (Sanahuja, 2015). En esta última línea suelen situarse las perspectivas internacionalistas neogramscianas inauguradas por el influyente trabajo de Robert Cox, para quien lo internacional no puede concebirse como un objeto de indagación dado externamente, sino que se construye mediante contingencias históricas y teóricas mediadas por intereses concretos. De allí su insistencia en que “toda teoría es para alguien y para algún propósito” (Cox, 1981, p. 128; Roach, 2008), y que no deben tomarse las instituciones ni las relaciones de poder en el sistema internacional como dadas o ya establecidas, pues deben cuestionarse sus orígenes y los intereses concretos a los que sirven en su devenir histórico.

² Asumo la convención generalizada que diferencia las Relaciones Internacionales (área de estudio o disciplina) de las relaciones internacionales (objeto de estudio).

La base emancipatoria de la teoría crítica internacional también ha estado ligada a la recuperación de algunos postulados de las dos primeras generaciones de la Escuela de Frankfurt. Si para la primera generación los dramáticos acontecimientos del período de entreguerras constituyen la base material de su agenda de investigación social, el legado de la guerra de Vietnam, las crisis de la segunda Guerra Fría y la dificultad para anticipar la caída del bloque soviético son el punto de referencia de las críticas internacionalistas en clave frankfurtiana (Shapcott, 2008, pp. 330-332). Aunque es común afirmar que los autores clásicos de esta tradición no desarrollaron una reflexión consistente sobre lo internacional (Schmid, 2018), la obra de Habermas constituye un punto de inflexión porque permite articular una interpretación concreta de la sociedad internacional de la posguerra fría, y es él quien desarrolla un esquema de pensamiento que articula su crítica al orden global existente con la propuesta de un constitucionalismo cosmopolita.

Podemos identificar una línea de teoría crítica internacional que está influenciada por la obra del pensador alemán, incluso antes que él se ocupase de cuestiones relacionadas con el orden global. Dos referentes merecen una rápida mención. Por un lado, David Held presentó una síntesis del proyecto frankfurtiano con una notable recepción entre la academia anglosajona que no tenía vínculos directos con los herederos de esta tradición; en su *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Held (1980) esboza una manera concreta de entender el proyecto habermasiano “como un intento de desarrollar una teoría de la sociedad con una intención práctica: la autoemancipación de las personas de la dominación” (p. 250), en un contexto en el cual se advertía el desfase entre la política estatal-nacional y las tendencias de un capitalismo transnacional que producía nuevas lógicas de dominación. Held afirmaba que, al analizar los desarrollos del capitalismo en el contexto de una nueva economía política internacional, se requerían explicaciones más consistentes sobre las crisis económicas estatales en relación con los mercados globales, análisis que el pensador alemán no había desarrollado para inicios de la década de los 80.

El trabajo del recientemente fallecido Andrew Linklater intenta llenar parcialmente esa “ausencia” en la teoría crítica internacional, ampliando algunas hipótesis posmarxistas y habermasianas en clave cosmopolita; es un ejemplo clave de la deriva cosmopolita de la teoría crítica internacional, en la que los intentos por superar las dificultades de los esquemas realistas y marxistas convencionales (a los que se acusa de sostener la racionalidad

tecnocrática e instrumental de los enfoques positivistas), se conectan con la exigencia habermasiana de un modo de investigación filosófica histórica que articula la noción de emancipación con la evolución de normas universales (Linklater, 1990). En este punto los debates sobre teoría crítica internacional se traslapan con algunos debates sobre teoría normativa internacional o filosofía política de las relaciones internacionales (Piedrahita, 2023), y en el marco de las tensiones entre universalismo o particularismo, permiten a Linklater desarrollar un peculiar tipo de cuestionamiento ontológico a las justificaciones sobre la idoneidad del Estado nacional como depositario de la legitimidad política en el contexto global. Para Linklater (1998), resulta urgente recuperar el ideal kantiano de la ciudadanía cosmopolita como un dispositivo para superar las lógicas de exclusión derivadas de la defensa realista y marxista de la soberanía estatal.

Tanto Held como Linklater configuran una agenda amplia de investigación sobre la sociedad internacional en la que aprovechan algunos planteamientos de Habermas para desplegar las nociones de gobernanza global y ciudadanía cosmopolita, que más adelante el filósofo alemán concreta en los conceptos de esfera pública global y política interior mundial. En este caso llama la atención que sea Kant el referente de una postura crítica, y no el propio Marx o los precursores de escuela de Frankfurt³. Las condiciones del discurso unilateral impuesto por los procesos hegemónicos de globalización económica se contrarrestan con las posibilidades dialógicas que resuelven la dialéctica entre diversidad y universalidad en clave cosmopolita.

[2]

Aquí se cruzan dos elementos que darán cuenta del cosmopolitismo habermasiano. Por un lado, la teoría crítica internacional afirma, en consonancia con los supuestos preliminares de la obra del filósofo alemán, que “el diálogo es preferible a la política de la fuerza”, lo que llevado al ámbito internacional significa privilegiar las acciones orientadas al

³ Cabe mencionar que para Linklater (1990, p. 21) la teoría crítica se inserta en la tradición “revolucionista” que se contrapone históricamente al pensamiento realista moderno y al racionalismo de corte grociano (según la clásica distinción de Martin Wight y Hedley Bull). En este sentido la superposición entre la teoría crítica internacionalista y la denominada “Escuela Inglesa” suele ser bastante difusa. Al respecto véase Shapcott (2001, 2008). En el caso particular de Habermas, también se suelen plantear puentes entre el constructivismo y la teoría crítica internacional; al respecto véase Thirkell-White (2020).

entendimiento y no a la dominación (Cuadra, 2016, p. 544); así, la estructura de un sistema global estatalizado significa ahondar en múltiples déficits políticos democráticos que pueden ser atribuidos a la lógica de la soberanía cerrada que no advierte la estructura de la nueva “constelación posnacional”. Una política deliberativa amplia no puede circunscribirse a los límites impuestos por el nacionalismo metodológico dominante en la constelación estatal moderna, lo que conlleva al compromiso normativo articulado a una forma novedosa de teorización y defensa de los derechos humanos como límites al ejercicio del poder soberano.

En este sentido la teoría crítica internacional se articula a una mirada metodológica y sociológica de carácter cosmopolita, defendida por herederos de la tradición frankfurtiana, como Gerard Delanty (2009) y Robert Fine (2007a, 2007b), para quienes el cosmopolitismo es una manera de entender el mundo que afecta por igual las experiencias cotidianas del mundo de la vida y la política de alto nivel, pero también supone una ruptura epistémica radical con la mirada nacional predominante en la modernidad. Ulrich Beck (2004) sugiere explícitamente una nueva teoría crítica con intención cosmopolita que cuestiona las lógicas de inclusión y exclusión propias del nacionalismo metodológico que marcaron la primera modernidad. El cosmopolitismo metodológico propuesto por estos autores se funda en una perspectiva epistemológica de permanente cuestionamiento de las fronteras, no solo físicas-políticas, sino las fronteras que definen los marcos conceptuales de la modernidad nacional. El ideal cosmopolita pasa de “desarrollarse en la cabeza” (Beck, 2005, p. 31), como mero ideal regulativo, a su materialización progresiva por vía de la cosmopolitización de la realidad social.

La realidad se vuelve cosmopolita en su núcleo mientras nuestras formas de pensamiento y de conciencia, junto con las autopistas por las que discurren la enseñanza y la investigación académicas, dejan atrás la irrealidad de los Estados nacionales. Una crítica de esa ciencia irreal de lo nacional que se disfraza de universalismo, pero que no puede ni negar ni borrar su origen del horizonte de la experiencia nacional, presupone la existencia de una mirada cosmopolita y de su desarrollo metodológico (Beck, 2005, p. 34).

Para Fine y Delanty, la clave de esta mirada cosmopolita o del cosmopolitismo metodológico radica en que se asume una visión del mundo globalizado que es no homogénea y necesariamente universalista, sino más bien post-universal (Fine, 2007a; Delanty, 2009). Aquí la comprensión del presente no se funda en el afán de superación de las estructuras modernas,

sino de una reinterpretación de sus potenciales emancipadores de cara a las nuevas transformaciones globales. Se trata de una perspectiva metodológicamente realista y crítica, siempre dispuesta a advertir los supuestos ideológicos que no se hacen explícitos y las consecuencias negativas que algunas propuestas normativas pueden acarrear.

El segundo elemento del proyecto cosmopolita habermasiano parece no ser tan radical, pues sucumbe rápidamente a la conceptualización liberal sobre las apuestas normativas que pueden optar por una distinción entre la política institucional democrática global y la juridificación de las relaciones internacionales, o por asimilarlas como momentos distintos de una misma versión del cosmopolitismo institucional. Para Habermas, Linklater y Held, existe una convergencia entre la base moral y jurídica del cosmopolitismo legal, que actualiza la clásica formulación kantiana en clave de formalización de los derechos humanos individuales y universales. Para Habermas la salida a las paradojas de la constelación posnacional se encuentra en la cosmopolitización efectiva de la política global. La creación de una comunidad cosmopolita es el eje de convergencia de las distintas modalidades de cosmopolitismo político-legal, aunque cambien los contornos y diseños institucionales que tal comunidad adquiere en aras de garantizar los derechos de los ciudadanos cosmopolitas (Linklater, 1998). El orden mundial perfilado por la Sociedad de Naciones, inicialmente, y luego por la Organización de Naciones Unidas, significó una materialización parcial pero determinante de las ideas planteadas siglos atrás por el Abbé de Saint-Pierre, Rousseau, Saint-Simon, Kant y otros precursores de las instituciones cosmopolitas cuyo objetivo central giraba en torno a la garantía de la paz mundial y el diseño de esquemas de seguridad colectiva (Held, 2002; Habermas, 1997). Aunque alejada de la idea de un gobierno mundial, la consideración igualitaria que equipara todas las soberanías y asume a todos los individuos como sujetos en pleno derecho del orden internacional, responde parcialmente a la exigencia de concreción del desafío emancipatorio de las teorías críticas internacionales en sus distintas vertientes, manteniendo el cuestionamiento de los supuestos realistas, instrumentales y racionalistas de la política global entendida bajo la óptica tradicional westfaliana (Habermas, 2000; Linklater, 1998).

El cosmopolitismo político-legal habermasiano se conecta así con una vertiente crítica internacionalista que se desliza de su ambición emancipatoria radical hacia la formulación de alternativas normativas (o anticipatorias-utópicas) que no se distinguen de un internacionalismo

democrático típicamente liberal. No es casual que Habermas y Linklater abandonen su interés sobre la estructura del capital global para concentrarse en los esquemas de gobernanza global y protección humanitaria (Jurkevics & Benhabib, 2018).

Davide Schmid sugiere que el componente de diagnóstico y explicación (siguiendo la clásica distinción de Benhabib) de estas propuestas es esencialmente acrítico y se basa en una lectura funcionalista de la globalización y la constelación posnacional como un proceso coherente y lineal que exige soluciones técnicas simples (Schmid, 2018). Además, la dimensión normativa o anticipatoria-utópica se lleva a cabo en términos de una hermenéutica de la sociedad internacional que carece de determinación concreta y, en última instancia, se basa en la identificación abstracta de un proceso de evolución moral universal anclada a la fundamentación comunicativa normativa de formas limitadas de discurso (Schmid, 2023).

Una rápida revisión del marco general del cosmopolitismo jurídico-legal nos permite advertir el abandono de una empresa crítica radical, tal y como está formulada por sus más conspicuos defensores. En primer lugar, como ya se anticipó, los cosmopolitas abogan por un cuestionamiento de la soberanía estatal, aunque reconozcan que en las condiciones actuales no es conveniente sugerir su eliminación o superación total. Las limitaciones a la soberanía vienen dadas por la supremacía normativa de los derechos humanos y de la seguridad humana (Kaldor, 2010; Archibugi, 2008; Held, 2002, Habermas, 2006a, 2006b, 2014). Un segundo elemento está relacionado con la pretensión de establecer un sistema de justicia penal universal, que se encarga de perseguir y castigar los delitos contra la humanidad y aquellos que por su gravedad requieran de un tratamiento auténticamente global. Para Habermas y los cosmopolitas críticos, los ecos de la propuesta kelseniana de inspiración kantiana planteada durante la Primera Guerra Mundial en su famoso ensayo *La paz por medio del derecho*, se concretan normativamente en el Tratado de Roma que da origen a la Corte Penal Internacional y refuerza las conceptualizaciones sobre jurisdicción cosmopolita, seguridad humana y Responsabilidad de Proteger. Estrechamente ligado a este segundo factor, tenemos, en tercer lugar, la importancia dada por el cosmopolitismo político-legal a la búsqueda de la paz mundial; nuevamente los ecos kantianos y kelsenianos resuenan en Habermas, Linklater y otros, para quienes el principio articulador de toda forma de cosmopolitismo es una apuesta decidida por la paz, aunque existan claras diferencias a la hora de establecer los fines adecuados para lograr esta

meta; sin embargo, parece claro que en cualquier caso la paz mundial depende de acuerdos, normas e instituciones globales que han sido diseñadas o se proyectan con una impronta cosmopolita. En cuarto lugar, tenemos un compromiso ambivalente entre las formas posibles que puede adoptar una ciudadanía cosmopolita y la defensa relativa del derecho de autodeterminación de los pueblos (Benhabib, 2006; Archibugi, 1995). Finalmente, encontramos una preocupación común que da lugar a múltiples apuestas cosmopolitas: la decisión sobre cómo gestionar gubernamentalmente los problemas públicos globales.

Frente a este último aspecto cabe revisar rápidamente algunas de las variantes predominantes del cosmopolitismo político-legal. En primer lugar, está la conocida propuesta por una ampliación de la democracia a escala internacional. Para Archibugi, la democracia cosmopolita, que es entendida por él como un proyecto de teoría política normativa, intenta aplicar los valores, principios y procedimientos fundamentales de la democracia a la política mundial. Se trata de una apuesta que combina la reflexión teórica de diagnóstico explicativo con el activismo político, dando especial relevancia a la forma en que la sociedad civil global y los ciudadanos cosmopolitas pueden remodelar las instituciones internacionales (Habermas, 2000; Linklater, 1998). La base de la democracia cosmopolita ahonda en los serios déficits de representatividad en los esquemas actuales de gobernanza global, ya tenemos un mundo mal gestionado que replica diversas formas de injusticia; ello se debe a que las personas no son consultadas o no se involucran en la toma de decisiones o en la formulación de políticas que finalmente les afectan; además, cada vez existe un amplio campo de decisiones que afectan las comunidades nacionales y se toman en instancias que están por encima de las competencias soberanas de los Estados nacionales. En esta línea, la democracia cosmopolita se esfuerza por reformar a corto y mediano plazo las organizaciones internacionales actuales y crear otras nuevas cuando sea necesario, de modo que los principios y prácticas fundamentales de los sistemas democráticos liberales se amplíen a escala internacional y garanticen de mejor manera los derechos humanos universales. Esto no significa que se sustituyan los Estados existentes por un único poder global centralizado, pero si una limitación del poder coercitivo de las comunidades nacionales mediante el desarrollo de normas constitucionales más avanzadas, “un *cambio de rumbo* hacia una política interior mundial sin gobierno mundial” (Habermas, 2000, p. 136).

Siguiendo esta impronta cabe también mencionar los diseños que apuntan a nuevas formas de gobernanza cosmopolita, que en sus versiones más refinadas apuntan a la creación de un sucedáneo del estado de derecho global (la fórmula será aprovechada por el propio Habermas). Entre los apologetas neoliberales de la liberalización económica y los defensores del soberanismo, los cosmopolitas democráticos creen que ante la erosión del poder y autoridad de los Estados es urgente poner límites a los efectos nocivos de la globalización; de allí que puedan aprovecharse los nuevos marcos de interconexión e intensificación de una conciencia pública global para definir formas inéditas de regulación y gestión de las políticas transfronterizas, los desafíos migratorios y ambientales, el control de los mercados desregulados, la promoción del desarrollo sostenible y la protección amplia de los derechos y libertades fundamentales, desde un nuevo modelo de seguridad global auténticamente cosmopolita.

Una última variación se relaciona con la ya enunciada cosmopolitización del derecho internacional, que en clave habermasiana significa una constitucionalización de la política interior mundial para superar el estado de naturaleza entre los Estados (Habermas, 1997, 2006a, 2006b). Aquí nuevamente se insiste en la figura de asociación o federación de comunidades políticas que entregan competencias soberanas, pero mantienen un grado significativo de autonomía; en los casos en que ello involucra el uso de la fuerza o el recurso a la guerra, existen convergencias con el internacionalismo internacional que defiende el poder pacificador de los regímenes democrático liberales a nivel interno y externo, que fortalecen la acción de la esfera pública mundial o la sociedad civil global. El tránsito de una jurisdicción centrada en los Estados hacia una que privilegia los individuos conjuga de manera un tanto equívoca los logros propios del humanitarismo que se centra en las leyes de la guerra o en el Derecho Internacional Humanitario, y en el derecho internacional de los derechos humanos.

Desde esta perspectiva, la insistente distinción entre cosmopolitización jurídica e internacionalismo liberal con la que se obsesiona Habermas en *El Occidente escindido* pierde fuerza. Las fronteras entre internacionalismo liberal, humanitarismo y cosmopolitismo no son tan claras, y en lo que respecta a la justificación discursiva del urso de la fuerza y el intervencionismo armado hay coincidencias que requieren de análisis crítico. Pese al contenido emancipatorio y crítico utópico, las propuestas de

Habermas, Linklater y otros que siguen su estela, terminan estableciendo un vínculo ineludible entre protección humana y uso de la fuerza.

[3]

Dentro del relato cosmopolita, las reacciones suscitadas por los atentados del 11-S en 2001 probaron las ideas de *comunidad de riesgo global* y *mundo de comunidades de destino superpuestas* elaboradas por Ulrich Beck y David Held como diagnóstico y explicación de las transformaciones globales previas a estos terribles ataques. En las entrevistas que ofrecen a Giovana Borradori (2003), Habermas y Derrida coinciden en que este constituía “el primer acontecimiento histórico mundial” (p. 85). El terrorismo global se suma a “una mezcla híbrida de conflictos locales, regionales y globales” (Ramsbotham, Woodhouse & Miall, 2011, p. 390) que agrava la incertidumbre sobre cómo y desde dónde deberían tratarse las violencias agudas en un mundo de jurisdicciones confusas y crisis de gobernabilidad de esos riesgos globales. La resolución cosmopolita de los conflictos se enarbola como fórmula empleada para “indicar la necesidad de un enfoque que no se sitúe dentro de ningún Estado, sociedad o espacio asentado de poder, sino que promueva medios constructivos para gestionar los conflictos tanto a nivel local como global *por el bien de la humanidad*” (Ramsbotham, Woodhouse & Miall, 2011, p. 391).

Esta propuesta se articula con los debates más amplios sobre las transformaciones del orden internacional y las propuestas de formas de gestión cosmopolita de los asuntos globales, donde la seguridad y la paz por medio del uso de la fuerza resultan centrales. Desde una mirada crítica cosmopolita existe una responsabilidad compartida ante las expectativas de vida digna de todas las personas que se ven afectadas por diversas formas de conflictos y violencias, y se asume al cosmopolitismo como un relato contrario al terrorismo y las nuevas guerras, que se basa en el valor y consideración universal de la vida digna de todos los ciudadanos del mundo. Préstese atención especial a las ideas recurrentes sobre valores universales, intereses de la humanidad, instituciones globales e interpretaciones reformistas del derecho internacional, todas ellas mediadas por comprensiones particulares de los derechos humanos y el marco general de la seguridad humana (Habermas, 2000; 2009; 2012).

Para delimitar el argumento, en lo que queda de este capítulo me concentraré en las propuestas del cosmopolitismo político-legal de corte habermasiano para responder a las nuevas violencias armadas desde un

esquema en el que la defensa de una seguridad cosmopolita deriva en una respuesta normativa y político-legal que justifica un tipo particular de uso de la fuerza, contraviniendo el imperativo emancipatorio de la teoría crítica internacional.

Para el cosmopolitismo político legal resulta imposible proteger y garantizar las libertades, derechos y el bienestar básico de las personas a escala mundial desde la visión tradicional de la seguridad nacional o westfaliana. Los modelos normativos de orden mundial propugnados por quienes defienden nuevos paradigmas parten de unas premisas compartidas, pero además hacen referencia a ciertos acontecimientos que dan fuerza y urgencia a sus propuestas de transformación. Mary Kaldor, Andrew Linklater, Daniele Archibugi y David Held marcaron el debate intelectual sobre el giro securitario de cosmopolitismo durante los primeros años de la posguerra fría.

La Guerra del Golfo en 1991 significó una oportunidad propicia para que la hegemonía del internacionalismo liberal se conjugara con la aspiración cosmopolita de una paz global permanente. Se dio en un momento en que la comunidad internacional estaba dispuesta a aplicar con rigor el esquema de seguridad colectiva para el que fue creada la ONU después del estancamiento de varias décadas; fue posible organizar una operación para reprimir con el uso de la fuerza una violación flagrante del derecho internacional, en este caso una agresión injustificada contra un Estado miembro de la institución multilateral. La ausencia de veto en el Consejo de Seguridad facilitó la autorización de todos los medios necesarios para restaurar la soberanía de Kuwait, vulnerada por el Estado iraquí, y se desató una operación militar sin precedentes para restablecer la paz y la seguridad en el área (Zolo, 2000). La respuesta a los acontecimientos no se hizo esperar, en nuestro caso por parte de intelectuales y filósofos de distintas corrientes que se posicionaron públicamente frente a la intervención militar. Para Bobbio, Habermas y Walzer (Anderson, 2005), se trataba de una operación justificada e inevitable, que además perfilaba la idea de un tipo de “guerra como sanción” frente a una violación del derecho internacional. Pese a esta formulación, la justificación del uso de la fuerza vino de una argumentación predominantemente ética, en la cual la doctrina de la guerra justa se perfilaba como dispositivo idóneo y de fácil acceso al público no especializado. Baste mencionar aquí que desde la precitada operación militar se puso en duda que la respuesta militar a un ilícito internacional derivase en la comisión de

una acción idénticamente ilícita: la paradoja de violar la soberanía estatal para castigar una violación particular de la soberanía de un Estado.

A los cosmopolitas les preocupaba que la autorización multilateral permitiese una aventura militar centralizada por la gran superpotencia global; además, plantearon una crítica a la selectividad de la estrategia intervencionista: si se trata de violaciones del derecho internacional o de respuesta a emergencias humanitarias complejas, ¿por qué intervenir en este caso y no en otros igualmente graves? La selectividad contradice el imperativo de la universalidad, de allí que sea necesaria una respuesta que se ampare en los principios auténticamente cosmopolitas; los autores mencionados plantearon la discusión como una forma de recuperar el legado pacifista de los proyectos modernos de paz perpetua, en especial aquéllos que respondiesen al espíritu de la propuesta kantiana de transformación del derecho internacional (Archibugi, 1995, 2003). Explícitamente (como en Kaldor) o no (como en Habermas), el enfoque de seguridad humana⁴ estuvo en la base de la propuesta cosmopolita. En este sentido, la primacía de los derechos humanos, la definición de las autoridades políticas legítimas, el multilateralismo global, y la acción política desde abajo (que involucre a la sociedad civil y a los ciudadanos incluso a pesar de sus propios Estados) fundamentan una estrategia de seguridad humana que conjuga cosmopolitismo y paz liberal (Kaldor, 2010, pp. 283ss, 2018, pp. 5-20). Para David Held (2012), el fortalecimiento de la gobernanza mundial en sentido cosmopolita implica contrarrestar las “políticas engañosas y destructivas del Consenso de Washington y de la agenda de seguridad de Washington” (p. 159), para lo que se necesita “unir las agendas de seguridad y de Derechos Humanos dentro del derecho internacional (p. 163) y mejorar las respuestas intervencionistas a los nuevos conflictos armados modificando el obsoleto acuerdo geopolítico del internacionalismo liberal de 1945 que centraba la toma de decisiones en el Consejo de Seguridad de la ONU.

En la respuesta securitaria del cosmopolitismo habermasiano hay dos elementos críticos que dan cuenta de la evolución de su propuesta esbozada inicialmente para responder a los desafíos de la primera guerra del Golfo, las guerras de desintegración de la antigua Yugoslavia y el cisma provocado por los atentados del 11-S. Ante el riesgo de que las intervenciones con fines humanitarios se instrumentalicen para satisfacer los intereses de los Estados

⁴ Prescindo aquí de un análisis amplio del origen de la seguridad humana, que ya esboqué en Piedrahita (2015).

más poderosos, deben establecerse criterios que posibilitan justificar estas acciones militares dentro su lenguaje sobre la justicia global. De otro lado, se propone “la formación de unas fuerzas de seguridad internacionales eficaces y sujetas a control para la aplicación de medidas coercitivas como último recurso para la defensa del derecho cosmopolita” (Held, 2012, pp. 109, 236); esta propuesta implica una reforma del sistema de mantenimiento de la paz de Naciones Unidas para crear “un ejército civil y militar permanente” (Archibugi, 2003, p. 36) que se desplegaría a petición del Secretario General de la ONU o de un consenso significativo dentro de la Asamblea General. La excepcionalidad de este cuerpo es objeto de diversos cuestionamientos, por ahora cabe resaltar que contradice el tercer artículo preliminar que Kant acuñó en su opúsculo *Sobre la paz perpetua*. En esta vía, los cosmopolitas “críticos” defienden el establecimiento de una fuerza policial global que, encargadas del tratamiento de emergencias humanitarias y de la pacificación global, abordarían el dilema de la aplicación de la ley global (*cosmopolitan law enforcement*) una vez se identifique una violación flagrante de la nueva ley cosmopolita.

El punto de inflexión en la propuesta cosmopolita se da a propósito de la intervención militar de la OTAN en Kosovo. Aunque el terreno ya estaba abonado para que el uso de la fuerza con fines de protección de los derechos humanos se superpusiese a la soberanía del Estado serbio, quedaba el escollo de la debida autorización en el marco del derecho internacional vigente, especialmente lo contemplado en la Carta de las Naciones Unidas. Habermas argumentó que, ante la negativa del Consejo de Seguridad de emprender las medidas necesarias para poner fin a las atrocidades y la aparente limpieza étnica, la OTAN podría basarse en la validez moral del derecho internacional. Se trataba de una justificación excepcional en dos vías: no parecía haber intereses geoestratégicos en juego y los bombardeos representaban “algo distinto de una guerra tradicional”. Para el filósofo alemán, la precisión quirúrgica de las acciones militares y el afán de protección de los civiles le daba una fuerza legitimadora que no habían tenido operaciones similares previas:

En el marco del derecho internacional clásico, se hubiese hablado de injerencia en las cuestiones internas de un Estado soberano, una vulneración del principio de no intervención. Bajo la premisa de una política basada en los derechos humanos, esta intervención se debe entender como una misión armada pacificadora autorizada por la comunidad internacional, (aun sin mandato de la ONU) (Habermas, 1999, p. 61).

La estrategia de castigo militar basada en una política interior mundial centrada en los derechos humanos significaría el tránsito de un clásico derecho internacional de los Estados hacia un derecho cosmopolita de los ciudadanos del mundo. La carencia de un mandato legal claro recordaba la situación de vacío legal advertida por Kelsen en 1945 cuando se establecieron los Tribunales de Nuremberg y Tokio; las amenazas a la paz y los crímenes contra la humanidad no contaban con validez positiva en marco legal alguno, pero definían una conciencia moral compartida universalmente que demandaba la creación de normas jurídicas claras al respecto. De allí que cosmopolitas como Robert Fine y Seyla Benhabib, profundamente influenciados por Habermas, recurran además a la obra de Hannah Arendt para establecer una línea continua sobre el reclamo de dar trato prioritario y tomarse en serio estas atrocidades que escapan al derecho vigente; las exigencias normativas de justicia en este caso demandan innovaciones legales que suscitan un renovado interés por la polémica entre iusnaturalismo y positivismo jurídico que Kant dejó irresuelta (Fine, 2007a; Benhabib, 2006). La noción arendtiana de “responsabilidad universal” (Arendt, 2005) adquiere un nuevo impulso al pensar los presuntos crímenes sufridos por sujetos sin derecho a tener derechos, pues en la excepcionalidad de la guerra y ante el riesgo de limpieza étnica, reclamar ser ciudadano del mundo no garantiza protección inmediata y efectiva; la responsabilidad recae en quienes tienen la capacidad de intervenir o detener los crímenes contra la humanidad aunque ello implique un ejercicio de dominio y fuerza equiparable a la guerra misma.

En Habermas podemos reconocer el afán por substraer el marco conceptual de la guerra para hablar de intervención militar, introduciendo un enfoque policivo y punitivo; además, se advierte fácilmente la dependencia del discurso cosmopolita de la aceptación previa de la validez de la idea de jurisdicción universal, en la cual se entremezclan el derecho penal internacional, el derecho humanitario y el derecho internacional de los derechos humanos. Las fronteras entre los marcos legales son difusas, pero es justamente ello lo que posibilita el establecimiento de un *derecho común de la humanidad*. Para Mary Kaldor (2001),

Las violaciones de las normas internacionales de las que se ocupan ambos cuerpos legales se refieren, precisamente, a las que constituyen la esencia de la nueva guerra. Como he defendido, en las nuevas guerras están desvaneciéndose las distinciones clásicas entre lo interno y lo externo, guerra y paz, agresión y represión. Un crimen de guerra es, además, una violación

masiva de los derechos humanos. Varios autores han sugerido que se combine el derecho humanitario con las leyes relativas a los derechos humanos para crear el derecho “humano” o “cosmopolita”. Ya existen elementos de este tipo de régimen (p. 150).

Si en Held y en Kaldor hay una narrativa histórica ingenua que plantea el desarrollo progresivo de una legalidad cosmopolita como un proyecto radical no utópico sino inminente, Habermas (2006a; 2006b; 2012) intenta demostrar que esa transformación del derecho internacional ha seguido una evolución constatable históricamente en su lectura positiva de la constitucionalización eficaz del derecho internacional en un horizonte cosmopolita⁵. Aquí me interesa llamar la atención sobre la manera en que el heredero de la tradición crítica formula la constitucionalización del derecho cosmopolita en clave securitaria, porque en su propuesta se despeja con mayor claridad la recurrencia a la *analogía interna o doméstica*: al igual que los individuos intentan pasar de estado de anarquía a la sociedad política renunciando a tomar justicia por mano propia y entregar libertades a un poder centralizado que monopoliza el uso de la fuerza, también los Estados, para superar la anarquía internacional deben transferir poderes y competencias propias a un organismo que tenga semejante monopolio coercitivo y de imposición de la fuerza con fines de pacificación internacional (Zolo, 2005). Esta figura central para el pacifismo jurídico suscita la cuestión de hasta qué punto la Carta y el sistema de Naciones Unidas representan un anticipo de las instituciones centrales requeridas para superar el estado de naturaleza internacional: idealismo liberal wilsoniano y cosmopolitismo convergen en la necesidad de reformar la ONU para robustecer su mandato con esquemas maximalistas de seguridad y castigo; el Tratado de Roma ya era celebrado por Habermas (2000), Held (2002) y por Archibugi (2008; Archibugi & Pease, 2018) como el logro de instauración de un tribunal permanente para imponer sanciones a crímenes graves, pese a quedar en vilo la cuestión de quién y bajo qué mecanismos se ocuparía de imponer las sanciones y otorgar nuevos mandatos para el uso de la fuerza. La violencia

⁵ La trayectoria del cosmopolitismo habermasiano puede trazarse con precisión desde el artículo sobre los 200 años de la paz perpetua kantiana, pasando por sus escritos de ocasión a propósito de las guerras de Kosovo, Afganistán, Irak y Libia, hasta su reformulación más original acerca de las posibilidades de constitucionalización del derecho internacional. Merecen especial atención las críticas directas de Danilo Zolo (1999, 2000, 2002a, 2002b, 2005) y los textos que van de lo apologético a lo confrontativo en el volumen editado por Brunkhorst, Kreide y Lafont (2018). De allí cabe rescatar los capítulos de K. Baynes, J. Bohman, J. Cohen y A. Geis.

organizada que se ejerce desde esta perspectiva no es equivalente a guerra, sino al mantenimiento del orden y la convivencia bajo un marco legal compartido; de allí que el corolario natural de la idea de una política interior mundial sea el establecimiento de fuerzas armadas que garanticen la aplicación del derecho cosmopolita. Sea como respuesta a las nuevas guerras (Kaldor, 1996, 2018), a las violaciones graves de los derechos humanos que ameriten intervenir sobre la soberanía de un Estado, o al desafío del terrorismo global⁶, el cosmopolitismo justifica el recurso a la violencia organizada pero legítima, equiparando operaciones bélicas convencionales con un modo peculiar de ejercicio de la fuerza policiva; se trata en palabras de Habermas (2006a) de:

la transformación de la aplicación de la fuerza militar en la aplicación de una fuerza policial mundial: si las fuerzas armadas llevan a cabo una misión que ha sido decidida por el Consejo de Seguridad, entonces ya no se trata de la restricción civilizatoria de la violencia de la guerra, sino de las obligaciones de una aplicación de la fuerza policial en nombre de los derechos fundamentales de los ciudadanos cosmopolitas, quienes deben ser protegidos contra sus propios gobiernos o contra otro poder violento que actúe intraestatalmente (p. 342).

Nótese que una estrategia cosmopolita para justificar la violencia legítima consiste en recurrir a la figura de operación de policía internacional. Domenico Losurdo (2016) advierte claramente que no se trata de algo novedoso, al evidenciar que este lenguaje ya estaba formulado explícitamente en los precursores del orden liberal internacional basado en la hegemonía estadounidense, al menos desde inicios del siglo XX. De Wilson a Roosevelt, hasta Clinton y Bush hijo, la paz liberal-democrática equiparada a la *pax americana*, asume la necesidad de un “*sheriff* internacional” que “trata de mantener un orden que ya existe”, el del modelo internacional liberal, y que “impone el orden y el gobierno de la ley a un mundo abandonado a sí mismo, un mundo ‘salvaje’”. No se trata de guerras, sino de “consolidar, reconociendo su legitimidad, un orden que se ha formado espontáneamente pero significa legalidad internacional y paz”

⁶ Habermas enlaza el dilema de la anarquía internacional con su idea de una constelación posnacional democrática, que se aúna al modelo de la política interior mundial para identificar los desafíos securitarios que urgen de respuesta cosmopolita: “la seguridad internacional se ve amenazada de un modo nuevo desde tres flancos: el del terrorismo internacional, el de los Estados criminales y el de esas nuevas guerras civiles que surgen en Estados que se desmoronan” (Habermas, 2006a, p. 97).

(Losurdo, 2016, p. 268); si el orden legal cosmopolita está consolidado, o al menos en tránsito, como sugieren Habermas y compañía, sus normas constitutivas deben ser garantizadas: “los que se rebelan contra él o simplemente desconfían son bandidos o posibles bandidos, y hay que eliminarlos o neutralizarlos con enérgicas operaciones de policía que solo usando un lenguaje tradicional y ya inapropiado se pueden llamar guerras” (Losurdo, 2016, p. 269).

Si bien acudo aquí a la mirada crítica e irónica del filósofo italiano, en la explosión de literatura cosmopolita securitaria pueden encontrarse formulaciones similares, cuando no idénticas. Un ejemplo conciso aparece en los trabajos de Robert Fine y William Smith, intérpretes fieles de la propuesta habermasiana (Smith & Fine, 2004, 2007; Smith, 2007, 2016), para quienes es imposible defender un cosmopolitismo deseable y viable sin abordar a profundidad la naturaleza de la vigilancia y el orden policivo dentro de un marco legal global⁷. La novedad radica no solo en abandonar el lenguaje de la guerra, sino también dar un giro pragmático desde el lenguaje de la intervención humanitaria hacia un marco policivo que enfatice un uso de la violencia legítima no contra enemigos, sino contra violadores de la ley cosmopolita, manteniendo el propósito de garantía de los derechos humanos y protección a las víctimas de atrocidades.

Asegurar el cumplimiento de la ley [internacional-cosmopolita] no es lo mismo que librar una guerra [...] Se aproxima más a las tareas de supervisión que a la guerra, aunque puede exigir una acción más vigorosa que la de un cuerpo nacional de policía” (Kaldor, 2010, p. 96).

En su curiosa justificación y crítica simultánea de la intervención humanitaria en Kosovo, los cosmopolitas se abocan a la reformulación del lenguaje intervencionista en una peculiar conjugación de seguridad humana, Responsabilidad de Proteger y defensa de una fuerza policial mundial:

La transformación infinitamente trabajosa, y todavía improbable, de las guerras punitivas arbitrarias y selectivas en acciones policiales autorizadas por el derecho internacional, no sólo exige la existencia de un tribunal

⁷ Opto por usar distintos conceptos para dar cuenta del vocablo inglés “*policing*”, de difícil traducción al castellano. La categoría se refiere a un conjunto de funciones y procesos relacionados con la reproducción de un orden particular que puede llevarse a cabo por distintos actores, dentro de un marco que establece la legitimidad de medidas correctivas y coercitivas. Las organizaciones policiales suelen ser los actores especializados y privilegiados, pero no los únicos encargados del “*policing*”.

imparcial que decida acerca de actos criminales suficientemente especificados. También necesitamos la transformación del *ius in bello* en un derecho de intervención que debería parecerse mucho más a los ordenamientos policiales intraestatales que a la Convención de La Haya sobre la guerra terrestre, cuyo diseño sigue aún el modelo de las *acciones bélicas*, y no el de las formas civiles de criminalidad y ejecución de las penas. Dado que también las intervenciones humanitarias ponen en juego la vida de inocentes, la fuerza requerida debería estar tan minuciosamente reglamentada que las supuestas acciones de una policía mundial perdiesen su condición de pretextos y pudiesen aceptarse en el mundo entero como lo que son (Habermas, 2006a, p. 100).

Will Smith (2016, p. 140) advierte el doble riesgo de la improvisación o falta de cohesión de unas fuerzas policiales globales de un lado, y la posible deriva autoritaria o desmesurada de sus operaciones, del otro. Para ello sugiere la definición de unos principios de vigilancia o policía cosmopolita (*cosmopolitan policing*) que en buena medida coinciden con la propuesta cosmopolita neokantiana de Archibugi (2003, 2008) sobre directrices para intervención humanitaria. Allí resulta clave la configuración de objetivos y estándares de protección supranacional que especifiquen los diversos actores y las medidas concretas que garanticen un uso de la fuerza responsable y guiado por auténticos intereses y motivaciones cosmopolitas, limitado a la respuesta de violaciones graves de derechos humanos y no extensible a la visión maximalista de los justicieros redistributivos globales ni a la promoción o imposición de gobiernos democráticos. Por ello el pretendido constitucionalismo cosmopolita reclama la operacionalización de unas fuerzas de orden global cuyos entramados normativos se articulan desde la Carta de la ONU y el derecho concatenado a ella, hasta la puesta en marcha de la Corte Penal Internacional.

Naturalmente, el panorama cambia para el cosmopolitismo securitario con las guerras de Irak, Afganistán y Libia. Ello explica en parte la obsesión de Habermas, Held y Kaldor por desvincular el proyecto del cosmopolitismo político legal de los intereses asociados a la agenda securitaria de Washington, que pese al fuerte influjo de la retórica neoconservadora sigue alineado con la propuesta básica del internacionalismo liberal. El contraste de Perry Anderson (2005) sobre las convergencias entre el internacionalismo liberal kantiano de Rawls y el cosmopolitismo neokantiano de Habermas es sugerente respecto a la benevolencia de ambos filósofos ante la política exterior estadounidense de las posguerras; en ambos casos hay una celebración del historial de Washington como promotor de la libertad, el

estado de derecho y la democracia, igualmente caros para el cosmopolitismo y el liberalismo internacionalista. No obstante, Habermas se obsesiona con un giro argumental interesante, en el que pretende separar las intervenciones en el Golfo, los Balcanes y Afganistán, con el desastre de la invasión a Irak. La agresión ilegal constituye en palabras del filósofo alemán un pésimo precedente que desmorona la autoridad normativa como garante del derecho internacional que se reservan la potencia americana; la justificación de la acción militar en Kosovo e Irak varía en un sentido peculiar, a propósito de la tesis de un Occidente escindido entre el unilateralismo hegemónico anglosajón y los valores multilaterales europeos: “en su día yo atribuí esta diferencia a la diversidad de tradiciones de pensamiento jurídico: el cosmopolitismo kantiano por un lado, y el nacionalismo liberal de John Stuart Mill por otro” (Habermas, 2006a, p. 100). Que la alianza anglosajona no haya respetado el derecho internacional, especialmente el mandato del Consejo de Seguridad, se deriva de la aventura imperial de la política neoconservadora de Bush, en la que la potencia hegemónica busca satisfacer su pretensión ética de “extender a otros lugares su propio orden liberal” (Habermas, 2006a, p. 36). Kosovo constituye una oportunidad perdida para la transición al orden legal cosmopolita porque los estadounidenses dejan obsoleto el derecho internacional al librar una guerra que no apela al derecho, sino a valores éticos y convicciones morales propias.

[4]

El proyecto crítico habermasiano de racionalización del poder político y domesticación de la violencia a escala cosmopolita ha chocado con una realidad internacional cada vez más alejada de sus proyecciones normativas. La guerra de Ucrania parece ser una muestra de la claudicación de las aspiraciones emancipatorias del proyecto cosmopolita. Detonada a propósito de una violación flagrante del derecho internacional, en este caso la respuesta del pensador alemán ha distado de la contundencia manifestada en los casos de Irak, Kosovo y Afganistán. Aunque ahora la toma de una postura concreta no conlleva una pretensión de enmascaramiento pacifista, no se vislumbra posibilidad alguna de aplicación de la anhelada legalidad cosmopolita. La crítica de los regímenes autoritarios y de las violaciones masivas a los derechos humanos dan paso al reconocimiento de la clásica premisa realista según la cual solo las poblaciones afectadas pueden plantear resistencia política; a nivel internacional, se trata de “un retroceso con respecto al nivel de interacción civilizada entre potencias alcanzado a lo largo de la historia”. Habermas (2023) asume que “Occidente tiene sus

propios intereses legítimos y sus propias obligaciones” y defiende una peculiar ética de la responsabilidad geopolítica en la que la fuerza coercitiva del inexistente derecho cosmopolita queda marginada por el imperativo de favorecer negociaciones que acaben con la muerte y la destrucción. Su propuesta resulta poco alentadora: si el estallido de conflictos armados “no puede evitarse con sanciones dolorosas incluso para los propios defensores del derecho internacional quebrantado, la alternativa necesaria –frente a una continuación de la guerra cada vez con más víctimas– es la búsqueda de compromisos tolerables” (Habermas, 2023).

Las fórmulas empleadas sobre “compromisos tolerables”, “salvar las apariencias”, evidencian una postura que ya no aboga por las transformaciones radicales del orden global propugnadas por los cosmopolitas, sino a lo sumo por el restablecimiento de la situación previa al desencadenamiento de la guerra (*statu quo ante*)⁸. En una desafortunada ironía, el impulso cosmopolita de la posguerra fría, que no dejaba de ser una proyección ideal de los valores occidentales, parece materializarse bajo el modelo de respuestas éticas a una política global dominada por el marco realista, aunque la excepcionalidad permanente legitime que esos valores sean aprovechados y conjugados con los intereses estratégicos de los nuevos poderes hegemónicos. Ya Ulrich Beck había advertido la “zona gris” de la responsabilidad global que bajo el manto cosmopolita permite que se persigan “de manera eficaz y legítima objetivos nacionales o hegemónicos” (Beck, 2005, pp. 192-200); ello explica en parte la disonancia entre pretensiones de justificación universal y selectividad en la práctica: dado que la pretensión de proteger los derechos humanos a gran escala es riesgosa y costosa, las acciones efectivas de desarrollarán inevitablemente solo donde haya intereses particulares en juego, pero donde no exista riesgo existencial o estratégico (para intereses y obligaciones occidentales, diría Habermas). La apuesta cosmopolita no elude la paradoja de la doble moral derivada de la naturaleza estructural de la política global realmente existente, que incluye, según Beck, profundas asimetrías de poder y un altruismo que solo es

⁸ Ya en el artículo publicado a meses del inicio de la guerra, Habermas (2022) advertía que la dificultad de transformación material de la situación internacional atenuaba las exigencias morales condensadas en principios cosmopolitas. Hoy no resulta viable la exigencia de llevar a un líder de una superpotencia nuclear a la Corte Penal Internacional, ni mucho menos una operación global de mantenimiento del orden; por ello se pregunta “hasta qué punto solemos dar por sentados los estándares normativos que aplicamos a las relaciones internacionales”.

posible con la mediación de fuertes dosis de cálculo estratégico, egoísmo o interés nacional.

La pregunta que se mantiene es si aún queda espacio para una teoría crítica de las Relaciones Internacionales que evite las aporías del cosmopolitismo habermasiano y sus seguidores. Para ello cabe indagar sobre el diagnóstico poco sorprendente que recientemente ha sido planteado acerca del potencial crítico de las teorías críticas internacionales. Beate Jahn (2021) sugiere que gran parte de la teoría crítica internacional se ha convertido en parte del establecimiento (*mainstream*), perdiendo de vista algunos de sus principios meta-teóricos, lo que llevando a la alienación de los teóricos críticos de su propio enfoque. Philip Cunliffe (2020) coincide parcialmente con esta lectura, y va un paso más allá al afirmar que las tensiones entre los enfoques críticos de la política global han contribuido de manera irónica y perversa al mantenimiento de la actual estructura política, económica y militar del sistema internacional. Se hace urgente revisar en clave del joven Habermas estas formas en que una teorización pretendidamente emancipatoria da paso a una justificación de prácticas alienantes y excluyentes, especialmente en lo que atañe a cuestiones sobre la seguridad y el uso de la fuerza.

El proyecto analítico de Davide Schmid (2018, 2023) constituye un punto de partida interesante que revisa los fallos de las empresas críticas de Linklater y Habermas, al evidenciar cómo su cosmopolitismo “ofrece poca orientación en una era de crisis capitalista y agitación social”. Se trataría de cuestionar la justificación comunicativo-cosmopolita como crítica internacional, que pasaría a “ser sustituida por una nueva estrategia totalizadora que tenga como objetivo reintegrar las dimensiones anticipatoria-utópica y explicativa-diagnóstica de la teorización crítica a través de una concretización de la primera y una politización de la segunda” (Schmid, 2018, p. 20). No es algo en absoluto novedoso, simplemente se trata de reivindicar otras apuestas críticas sobre lo internacional que pudieron ser opacadas en algún momento por el auge de la (a)crítica apuesta cosmopolita.

Referencias

Anderson, P. (2005). Armas y derechos. Rawls, Habermas y Bobbio en la era de la guerra. *New Left Review*, 31, 5-38.

- Archibugi, D. (1995). Immanuel Kant, cosmopolitan Law and peace. *European Journal of International Relations*, 1(4), 429-456.
- Archibugi, D. (2003). Directrices cosmopolitas para la intervención humanitaria. *Papeles de cuestiones internacionales*, 83, 25-37.
- Archibugi, D. (2008). *The Global Commonwealth of Citizens: toward cosmopolitan democracy*. Princeton University Press.
- Archibugi, D. & Pease, A. (2018). Justicia penal internacional: del pasado al futuro. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 142, 55-60.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós Editores.
- Baynes, K. (2018). Cosmopolitan Condition. Brunkhorst, H., Kreide, R. & Lafont, C. (Eds.). *The Habermas Handbook*. Columbia University Press, 517-519.
- Beck, U. (2004). *Poder y contrapoder en la era global: la nueva economía política mundial*. Paidós.
- Beck, U. (2005). *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Paidós.
- Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press.
- Bohman, J. (2018). The Constitutionalization of International Law and Politics: "Does the Constitutionalization of International Law Still Have a Chance?" Brunkhorst, H., Kreide, R. & Lafont, C. (Eds.). *The Habermas Handbook*. Columbia University Press, 474-486.
- Borradori, G. (2003) *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Taurus.
- Brunkhorst, H., Kreide, R. & Lafont, C. (Eds.). (2018). *The Habermas Handbook*. Columbia University Press.
- Cox, R. W. (1981). Social Forces, States and World Order: Beyond IR Theory. *Millennium: Journal of International Politics*, 10(2), 126-155. [Traducción castellana: (2013). Fuerzas sociales, Estados y órdenes mundiales: Más allá de la Teoría de Relaciones Internacionales. *Relaciones Internacionales*, 24, 129-162.]
- Cuadra, H. (2016). Teoría crítica: promesa y progreso en Relaciones Internacionales. Schiavon, J. A., Ortega, A. S., López-Vallejo, M., & Velázquez, R. (Eds.) *Teorías de las Relaciones Internacionales en el siglo XXI. Interpretaciones críticas desde México*. Asociación Mexicana de Estudios Internacionales, CIDE, 533-551.
- Cunliffe, P. (2020). *The New Twenty Years' Crisis: A Critique of International Relations, 1999-2019*. McGill-Queen's University Press.
- Delanty, G. (2009). *The cosmopolitan imagination: The renewal of critical social theory*. Cambridge University Press.
- Fine, R. (2007a). *Cosmopolitanism*. Routledge.

- Fine, R. (2007b). Cosmopolitismo: una agenda de investigación para las ciencias sociales. Kozlarek, O. (Ed.). *Entre cosmopolitismo y conciencia del mundo: hacia una crítica del pensamiento atópico*. Siglo XXI Editores, 16-36.
- Habermas, J. (1997). La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años. *Isegoría*, 16, 61-90.
- Habermas, J. (1999). Bestialidad y Humanidad: Una guerra en el límite entre derecho y moral. *Nueva sociedad*, 162, 60-66.
- Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional: ensayos políticos*. Paidós.
- Habermas, J. (2006a). *El Occidente escindido: pequeños escritos políticos X*. Trotta.
- Habermas, J. (2006b). ¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista? *Entre naturalismo y religión*. Paidós, 113-193.
- Habermas, J. (2009). ¡Ay, Europa! *Pequeños escritos políticos*. Trotta.
- Habermas, J. (2012). Hoy, más que nunca, Europa es un proyecto constitucional. *Política exterior*, 22-27.
- Habermas, J. (2014). Plea for a constitutionalization of international law. *Philosophy & Social Criticism*, 40(1), 5-12.
- Habermas, J. (2022). Hasta dónde apoyamos a Ucrania. Habermas, el gran intelectual, aborda el dilema de Europa. <https://elpais.com/ideas/2022-05-07/hasta-donde-apoyamos-a-ucrania-habermas-el-gran-intelectual-aborda-el-dilema-de-europa.html>
- Habermas, J. (2023). Un alegato en favor de la negociación en Ucrania. <https://nuso.org/articulo/guerra-ucrania-habermas-occidente-rusia-putin/> Una traducción distinta puede encontrarse como “Por qué este es el momento de negociar la paz. El alegato de Jürgen Habermas”. <https://elpais.com/ideas/2023-02-19/por-que-este-es-el-momento-de-negociar-la-paz-el-alegato-de-jurgen-habermas.html>
- Held, D. (1980). *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*. University of California Press.
- Held, D. (2002). Law of States, Law of Peoples: Three Models of Sovereignty. *Legal Theory*, 8(1), 1-44.
- Held, D. (2012). *Cosmopolitismo: ideales y realidades*. Alianza Editorial.
- Jahn, B. (2021). Critical theory in crisis? a reconsideration. *European Journal of International Relations*, 27(4), 1274-1299.
- Jurkevics, A. & Benhabib, S. (2018). Critical International Political Theory. Brown, C. & Eckersley, R. (Eds.). *The Oxford Handbook of International Political Theory*. Oxford University Press, 74-86.
- Kaldor, M. (1996). A cosmopolitan response to new wars. *Peace review*, 8(4), 505-514.

- Kaldor, M. (2001). *Las nuevas guerras: la violencia organizada en la era global*. Tusquets Editores.
- Kaldor, M. (2010) *El poder y la fuerza. La seguridad de la población civil en un mundo global*. Tusquets Editores.
- Kaldor, M. (2018). *Global Security Cultures*. Polity.
- Linklater, A. (1990). *Beyond realism and Marxism: Critical theory and international relations*. St. Martin Press.
- Linklater, A. (1998). *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*. Polity.
- Losurdo, D. (2016). *Un mundo sin guerras: la idea de paz, de las promesas del pasado a las tragedias del presente*. El Viejo Topo.
- Piedrahita, L. F. (2015). La soberanía como responsabilidad y los fundamentos del nuevo intervencionismo humanitario. *Estudios de Filosofía*, 51, 45-74.
- Piedrahita, L. F. (2023). Filosofía política de las relaciones internacionales: un breve mapa de la discusión contemporánea. Garzón, C. (Ed.) *Cartografías del pensamiento filosófico*. Editorial Universidad de Antioquia, 293-310.
- Ramsbotham, O., Woodhouse, T., Miall, H. (2011). *Resolución de conflictos: la prevención, gestión y transformación de conflictos letales*. Institut Català Internacional per la Pau (ICIP), Edicions Bellaterra.
- Roach, S. C. (2008). Introduction: From Critical theory to Critical IR theory. *Critical theory and international relations: A reader*. Routledge. xiii-xxv.
- Sanahuja, J. A. (2015). Los desafíos de la Teoría Crítica de las Relaciones Internacionales. del Arenal, C. & Sanahuja, J. A. (Coords.). *Teorías de las Relaciones Internacionales*. Tecnos, 157-188.
- Schmid, D. (2018). The poverty of Critical Theory in International Relations: Habermas, Linklater and the failings of cosmopolitan critique. *European Journal of International Relations*, 24(1), 198-220.
- Schmid, D. (2023). *The Poverty of Critical Theory in International Relations*. Palgrave.
- Shapcott, R. (2001). *Justice, community and dialogue in international relations*. Cambridge University Press.
- Shapcott, R. (2008). Critical Theory. Reus-Smit, C. & Snidal, D. (Eds.). *The Oxford Handbook of International Relations*. Oxford University Press, 327-345.
- Smith, W. (2007). Anticipating a cosmopolitan future: The case of humanitarian military intervention. *International Politics*, 44(1), 72-89.

- Smith, W. (2016). Law and (Global) Order: Towards a Theory of Cosmopolitan Policing. *Critical Horizons*, 17(1), 135-148.
- Smith, W. & Fine, R. (2004). Kantian Cosmopolitanism Today: John Rawls and Jürgen Habermas on Immanuel Kant's *Foedus Pacificum*. *King's Law Journal*, 15(1), 5-22.
- Smith, W. & Fine, R. (2007). Cosmopolitanism and military intervention. Devetak, R. & Hughes, C. W. (Eds.). *The Globalization of Political Violence: Globalization's Shadow*. Routledge, 46-68.
- Thirkell-White, B. (2020). Habermas and international relations: testing the critical limits of modernity. *Handbook of Critical International Relations*. Edward Elgar Publishing, 29-54.
- Uluorta, H. M. (2019). La teoría crítica de Relaciones Internacionales: panorama histórico, revisionismo y escenarios futuros. Lozano, A., Sarquís, D. J., Villanueva, R. & Jorge, D. (Coords.). *¿Cien años de Relaciones Internacionales? Disciplinarietà y revisionismo*. AMEI – Siglo XXI Editores, 265-284.
- Zolo, D. (1999). A cosmopolitan philosophy of international law? A realist approach. *Ratio Juris*, 12(4), 429-444.
- Zolo, D. (2000). *Cosmópolis: Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*. Paidós.
- Zolo, D. (2002a). *Invoking humanity: War, law and global order*. Continuum.
- Zolo, D. (2002b). Una crítica realista del globalismo jurídico desde Kant a Kelsen y Habermas. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 36, 197-220.
- Zolo, D. (2005). *Los señores de la paz: una crítica del globalismo jurídico*. Dykinson.

Axel Honneth y el giro neoidealista en la teoría crítica

Michael J. Thompson¹

En este texto proporciono una crítica de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth cuestionando hasta qué punto las relaciones de reconocimiento son inmunes a los efectos del poder social y económico y su capacidad para moldear la conciencia y la cognición moral. Sostengo que, como teoría de la socialización, la teoría de Honneth es inadecuada para tratar con las fuertes fuerzas estructural-funcionales que mantienen unidas a las sociedades administrativo-capitalistas. Esto tiene el efecto de constituir la subjetividad de formas particulares y este problema de la constitución de la personalidad y la conciencia de los individuos vicia las pretensiones descriptivas y normativas de la teoría del reconocimiento. Termino considerando una forma alternativa de ver el reconocimiento y su papel en la promoción de una forma de subjetividad crítica.

I

El reconocimiento está de moda. Propone tanto un argumento socio-teórico sobre la naturaleza de la socialización y el desarrollo de los sujetos, como también una afirmación normativa, moral-filosófica, sobre las patologías de las sociedades modernas. En este sentido, encaja ostensiblemente bien dentro de la tradición de la teoría crítica, ya que busca superar la distinción entre hechos y valores y también continúa el proyecto posmetafísico que se ha convertido en el sello distintivo de lo que se considera como teoría

¹ Este texto se publicó con el título "Axel Honneth and the neo-Idealist turn in critical theory" en: *Philosophy and Social Criticism*, 40(8), 2014, pp. 779-797 (N. de los T.)

moderna. Por lo tanto, la teoría del reconocimiento busca combinar las preocupaciones normativas de la filosofía moral con una descripción teórica social de la socialización y la formación del sujeto. Pero me gustaría sugerir que hay una falla central en la teoría del reconocimiento. Mientras que cualquiera estaría en apuros para argumentar en contra del reconocimiento como un bien moral o incluso como una necesidad humana que en cierto sentido es básica, quiero argumentar aquí que el reconocimiento no puede servir como un medio para comprender adecuadamente la naturaleza y los procesos de socialización humana, especialmente en las sociedades modernas, ni puede servir de fundamento para una teoría crítica de la sociedad. En lo que sigue, limitaré mis comentarios críticos a abordar la cuestión de si el reconocimiento puede servir como paradigma suficiente para una teoría crítica de la sociedad que sea capaz de diagnosticar patologías sociales y personales, así como proporcionar una teoría normativa válida para establecer una teoría de la justicia.

A mi modo de ver, el intento de construir una teoría crítica de la sociedad basada en una teoría del reconocimiento es defectuoso porque no puede demostrar que las relaciones de reconocimiento mutuo pueden producir dentro del sujeto el conocimiento crítico necesario de las estructuras de poder social que impregnan sociedades modernas. Esto se debe a que el problema de la formación de la identidad está ligado a la reproducción de formas de poder económico en la medida en que el desarrollo del yo y de sí mismo entra en conflicto con las relaciones jerárquicas y oligárquicas de poder social que rigen las formas colectivas de vida social y, lo que es más importante, los procesos de socialización que dan forma a los sistemas de personalidad de los individuos. La premisa del reconocimiento es que la conciencia crítica puede cultivarse a través de las luchas que ocurren en los diferentes niveles de formación de la identidad. Pero parece poco probable que esto conduzca a algún sentido de cognición crítica con respecto a la organización de la autoridad legal-racional y las instituciones que impregnan y distorsionan las capacidades cognitivas. Por lo tanto, la teoría del reconocimiento es insuficiente para abordar los problemas de formas concretas de poder social y desigualdad, principalmente debido a la capacidad de estas formas de poder para mediar en las mismas "relaciones prácticas con uno mismo" que sustentan esas relaciones de reconocimiento que se supone que proporcionan un sentido desarrollado de sí mismo y de autonomía moral. Muy al contrario, creo que al poner énfasis en la dimensión simbólica de las relaciones intersubjetivas y desligarse de los

fundamentos concretos del poder social anidado en la vida económica, el aparato teórico del reconocimiento minimiza los efectos formativos de las relaciones de poder hasta tal punto que no puede servir como una explicación empírica válida de los procesos de socialización ni puede servir como una filosofía moral convincente contra las estructuras de poder social que constituyen las sociedades modernas. Esto se debe a que las relaciones de poder enraizadas en las formas capitalistas de vida económica estructuran los procesos de socialización más profundos que, a su vez, dan forma a las dimensiones cognitivas y valorativas de las personalidades de los sujetos. El reconocimiento puede, en este sentido, incluso servir para promover y consolidar las relaciones de poder que ya existen en lugar de cuestionarlas necesariamente.

La teoría del reconocimiento puede parecer una filosofía moral convincente, pero faltan los recursos empíricos necesarios para que sus afirmaciones normativas sirvan como base para una teoría crítica de la sociedad. Si mi tesis básica es incluso aceptada condicionalmente, entonces me parece que la pretensión de fundar una “posibilidad intramundana de emancipación” (Honneth, 2007, p. 66), o una crítica inmanente de la sociedad, no está justificada y la teoría del reconocimiento se derrumba en una filosofía moral neoidealista; es decir, una que sufre de la separación de los argumentos y valores normativos de la matriz de relaciones sociales moldeadas por formas materiales de poder. La teoría crítica neoidealista, por lo tanto, es una corriente de pensamiento que busca alejar las afirmaciones normativas y empíricas sobre la sociedad moderna de los fundamentos materiales de la vida social, específicamente del poder de las relaciones, intereses e imperativos económicos modernos y su capacidad para moldear y estructurar lógicas institucionales y características de la personalidad de los sujetos. En cambio, busca una crítica inmanente de la sociedad a través de la estructura del lenguaje, las formas de justificación o, en el caso específico de Honneth, el reconocimiento mutuo. Pero, como trataré de mostrar, este proyecto falla como teoría crítica de la sociedad porque enfatiza la acción social a expensas de la influencia distorsionadora de la estructura y la función social. Como resultado, la teoría crítica neoidealista está plagada de una especie de abstracción en la que no se toma en serio el impulso central que la teoría crítica clásica siempre había puesto en su centro, a saber, las maneras en que las formas de conciencia se moldean y pervierten para aceptar e incluso legitimar formas racionalizadas de dominación y control, especialmente dentro de las economías de mercado capitalistas. No es que el

idealismo se opusiera al materialismo, sino que los dos se veían en relación dialéctica. El neoidealismo, por el contrario, busca como premisa lo primero sobre lo segundo, debilitando así su pretensión de una teoría crítica de la sociedad. Más aún, al cortar la conexión entre el control desigual sobre los recursos sociales, por un lado, y sus efectos sobre las formas culturales de vida y los patrones cognitivos y las actitudes de los sujetos, por el otro, la teoría del reconocimiento me parece incapaz de servir como una teoría emancipadora de la sociedad y la moralidad y mucho menos una explicación descriptiva satisfactoria de la acción social y la conciencia.

II

En el centro de la teoría del reconocimiento está la idea de que las relaciones intersubjetivas son el contexto dentro del cual los individuos se realizan a sí mismos como seres autónomos. La individualidad se basa en una forma de reconocimiento mutuo donde cada uno respeta las necesidades e identidades básicas del otro. Como ha argumentado Honneth (2007), “los sujetos se encuentran entre sí dentro de los parámetros de la expectativa recíproca de que se les reconozca como personas morales y por sus logros sociales” (p. 71). Lo opuesto al reconocimiento es el no-reconocimiento o el desreconocimiento [*Mißachtung*], una situación en la que no se otorga el reconocimiento recíproco que se espera como parte del proceso de socialización. El desreconocimiento, en palabras de Charles Taylor (1995), “puede infligir daño, puede ser una forma de opresión, encarcelando a alguien en un modo de ser falso, distorsionado y reducido” (p. 225). Se considera que las identidades que los individuos construyen para sí mismos tienen su génesis en el nexo social de las relaciones intersubjetivas, pero son relaciones que construyen y sustentan un sentido de sí mismo estable y seguro que puede servir como base para una sólida autonomía moral². Estas relaciones son responsables de los tipos específicos de formación del yo y la individualización que literalmente producen individuos. El reconocimiento pasa al centro de la preocupación una vez que vemos que no solo es una necesidad vital, sino una propiedad básica de la especie. La negación del reconocimiento, por lo tanto, se convierte en una cuestión de justicia social, como afirma Honneth cuando argumenta que “la injusticia moral está

² Honneth deriva esto de una lectura paralela de Hegel y Mead. Curiosamente, no señala el hecho de que Mead pasa por alto los problemas de la alienación y la formación del sujeto patológico en su modelo teórico. Para una discusión de este elemento en Mead sugiero ver Goff (1980, pp. 92ss). Para una crítica del interaccionismo social de Mead sobre el tema del poder y la dominación Athens (2012, pp. 428-447).

presente cada vez que, contrariamente a sus expectativas, a los sujetos humanos se les niega el reconocimiento que sienten que merecen” (Honneth, 2007, p. 71; Honneth, 2010, pp. 78-102).

La base de este argumento tiene sus raíces en el proceso de desarrollo del yo que, según Honneth, es el resultado de tres esferas de reconocimiento intersubjetivo. El primero es el de la familia o el amor, donde los sujetos en su niñez adquieren “a través de la experiencia continua del cuidado *materno*, la confianza básica en sí mismos para hacer valer sus necesidades de manera no forzada” (Honneth, 1996, p. 118). Le sigue la esfera del reconocimiento legal, de los derechos, donde “los sujetos adultos adquieren, a través de la experiencia del reconocimiento legal, la posibilidad de ver sus acciones como la expresión universalmente respetada de su propia autonomía” (Honneth, 1996, p. 118). Finalmente, a esto le sigue la necesidad de la estima social, donde a cada individuo se le reconoce su identidad, rasgos únicos y habilidades. Por lo tanto, una sociedad justa será aquella que promoverá al máximo dentro de las instituciones de la sociedad cada uno de estos niveles del modelo.

En cada fase de este proceso de reconocimiento de la formación del yo, el yo se desarrolla a través de relaciones mutuas de respeto y uno ve que el propio yo depende del reconocimiento de los demás. Pero la insuficiencia del reconocimiento surge del hecho de que estas mismas esferas de intersubjetividad y socialización están profundamente moldeadas por relaciones de poder estructurales y funcionales que son rutinizadas por las prerrogativas y metas de los sistemas sociales. Las lógicas económicas son, por lo tanto, deterministas en el sentido básico de que pueden poner límites a los tipos de reglas, normas y lógicas de las instituciones no económicas. Por lo tanto, el reconocimiento no nos otorga una salida a los problemas de la dominación social y la injusticia, sino una filosofía moral domesticada desprovista de los recursos cognitivos necesarios para el juicio crítico. Una razón central de esto radica en las diversas formas en que las estructuras y los procesos sociales —particularmente dentro de las sociedades capitalistas— son capaces de adaptar a los individuos a propósitos y proyectos que no les son propios. Esto ocurre a través de la adaptación de los sujetos a las orientaciones y normas de valor que están estructuradas y sancionadas por los imperativos del mercado, las instituciones

administrativas racionalizadas y los patrones de producción y consumo para los cuales están coordinadas³.

La premisa básica que subyace a la teoría crítica clásica fue siempre desenmascarar los mecanismos de autoformación que estaban fusionados con las formas de poder basadas en la clase que constituyen las sociedades capitalistas modernas. La teoría del reconocimiento abandona esta premisa. Mi desafío a los teóricos del reconocimiento es, por lo tanto, el siguiente: ¿puede el reconocimiento explotar la atracción gravitatoria de las lógicas funcionalistas de las instituciones modernas, particularmente aquellas arraigadas en los imperativos capitalistas de acumulación y defensa de la riqueza oligárquica y su impacto concomitante en la socialización y la formación del yo? Además, ¿puede proporcionar un antídoto a las formas defectuosas de subjetividad que surgen de estos procesos de socialización y su poder para moldear y orientar las dimensiones cognitivas y afectivas del sistema de la personalidad?

III

Dado que la teoría del reconocimiento pone énfasis en la autonomía de la acción y la praxis social y se aleja de la de las fuerzas estructural-funcionales que constituyen la sociedad moderna, creo que la respuesta a las preguntas anteriores es no. Como ha afirmado el propio Honneth (2007), “la teoría social crítica debe cambiar su atención de la independencia autogenerada de los sistemas al daño y distorsión de las relaciones sociales de reconocimiento” (p. 72). Para Honneth, esto es parte de un proyecto más amplio de alejar la teoría crítica de sus fundamentos marxistas⁴. Cuando

³ Frédéric Guillaume Dufour y Éric Pineault (2009) describen una crítica a lo largo de líneas ampliamente similares. Señalan, correctamente, creo, que: “la teoría social contemporánea que está inspirada en la teoría crítica para comprender el capitalismo está, por este motivo, frente a una sociología del capitalismo, avanza sin la teoría de la subjetivación de los empleados o las élites... es por eso que creemos que la crítica de la teoría de los avances del capitalismo debe, una vez más, apropiarse la herramienta de análisis que es la estructura del reconocimiento desigual para comprender las formas de polarización específicas para los avances del capitalismo” (p. 97).

⁴ Honneth pone gran énfasis en la necesidad de alejarse de las preocupaciones estructurales-funcionales hacia una autonomía de la filosofía moral y una teoría social de la praxis: “hoy, la teoría social basada en Marx puede recuperar su potencial crítico solo si se reduce la priorización funcionalista de la esfera económica y se considera el peso de otros dominios de acción: en un análisis en el que los logros de todas las esferas restantes, se ha investigado cómo contribuir al único objetivo sistémico de la producción material debe dar paso a un programa de investigación que indague las interrelaciones históricamente específicas de las esferas de

hablo de los elementos funcionales de la socialización, me refiero a las formas en que el dominio simbólico de la cultura en general y la cognición de los sujetos en particular son moldeados por las expectativas de rol de las instituciones sociales. Esto ocurre a través de la forma en que las formas estructurales de las relaciones de poder dan forma y organizan los medios simbólicos por los cuales llegamos a codificar nuestro mundo social. Dicho de otro modo, se trata de una cuestión de *constitución*: la medida en que los individuos están constituidos por las formaciones sociales que habitan y que afectan sus normas, valores y patrones cognitivos de pensamiento. El pulso funcional de las instituciones es capaz, desde este punto de vista, de racionalizar, rutinizar y hacer que los sujetos internalicen los códigos simbólicos particulares y las orientaciones de valor que se necesitan para el sustento y la estabilidad de esas instituciones. La medida en que se produce la racionalización y la rutinización de estas instituciones es también la medida en que las relaciones de reconocimiento estarán marcadas por los imperativos de esos roles y las expectativas de esos roles, más que por un proceso aparentemente natural de relaciones intersubjetivas que de alguna manera ocurren fuera de estos roles sistémicos y fuerzas funcionales⁵. Lo importante aquí son las formas en que la dominación de clase sobre las instituciones y los procesos sociales tiene la capacidad de orientar y moldear el sistema de personalidad de los individuos. Las formas en que la estructura organizativa de la sociedad y sus diversas formas de reproducción se ven afectadas por las relaciones de poder y cómo esta realidad deforma el ámbito simbólico dentro del cual tiene lugar el reconocimiento.

El enfoque inicial debe colocarse en el *desarrollo formativo de los sujetos* y las formas en que las fuerzas económicas moldean los procesos de socialización. Pero según la interpretación neoidealista de la socialización, estos procesos de autodesarrollo y formación del yo ocurren externamente a estas fuerzas. Según Honneth, esto comienza con las “relaciones afectivas primarias” que se encuentran en los procesos de desarrollo infantil temprano, donde “el apego afectivo a otras personas se revela como un

acción independientes” (Honneth, 1995, p. 5). Sin embargo, ha habido intentos de resolver una interpretación teórica del reconocimiento de los primeros manuscritos de Marx para mostrar la inclusión dentro del marco de reconocimiento normativo-crítico (Quante, 2011; Brudney, 2010).

⁵ En otros lugares, he elaborado esta visión de la racionalización, la rutinización y la internalización como mecanismos centrales de las relaciones de dominación (Thompson, 2013).

proceso cuyo éxito depende del mantenimiento mutuo de una tensión entre el autosacrificio simbiótico y la autoafirmación del individuo” (Honneth, 1996, p. 96). Para Honneth, la teoría de las relaciones de objeto nos proporciona una idea del patrón de reconocimiento mutuo orientado hacia el desarrollo del yo, ya que “sistemáticamente tiene en cuenta la mayor comprensión del estado psicológico de las experiencias interactivas de la primera infancia al complementar la organización de las pulsiones libidinales con relaciones afectivas con otras personas como segundo componente del proceso de maduración” (Honneth, 1996, p. 97). Aquí comenzamos a vislumbrar cómo el desacoplamiento de los procesos sociales sistémicos y los procesos de autodesarrollo genera problemas. Dado que los sistemas sociales operan a través de una red organizada de roles y expectativas de roles, sus lógicas vendrán a orientar los procesos de socialización, o al menos presionarán las diferentes esferas de socialización para orientarlos de maneras específicas.

La tesis de Honneth indica que estas relaciones afectivas primarias deben servir como base para una epistemología moral arraigada en las relaciones de reconocimiento. Pero este argumento elude los problemas inherentes a la formación de sujetos en la cultura moderna, especialmente bajo las presiones de las formas capitalistas de vida económica. Hay una curiosa simplicidad en este modelo que oscurece una de las tesis centrales que surgen de la literatura de la teoría crítica, a saber, la relación entre la familia y las relaciones de autoridad en las sociedades modernas. Según esta tesis, el desarrollo del yo en las sociedades tardocapitalistas está marcado por el eclipse de la familia como mecanismo sustantivo y autónomo para la formación del yo. En el centro de esta teoría, como afirma Marcuse (1970), se encuentra el “sometimiento de las dimensiones asociales y previamente privadas de la existencia al adoctrinamiento, la manipulación y el control metódicos” (p. 46). Ahora bien, esto puede parecer que se remonta a una comprensión de la teoría crítica que, según Honneth, ha sido superada. Pero me sorprende que los mecanismos de formación del sujeto y de dominación social que señala Marcuse conserven su validez empírica. En particular, es a través de la familia que los valores de consumo, las ideas y los valores sobre el género, la raza y la clase y otras orientaciones de valor se introducen y rutinizan formando un patrón de cognición moral que puede ser, y muchas veces es, mantenido en la edad adulta. Y, de ser así, nos vemos obligados a confrontar las formas en que la familia – por no hablar del mercado – son,

más que recursos potenciales para la conciencia crítica, mecanismos de *reproducción* de la dominación social.

Una forma central en que esto sucede es que la relación entre el yo naciente y los *alters* dentro de la vida familiar se infecta por el problema de una identificación directa del yo con varios *alters* a lo largo del proceso de desarrollo del niño. Esto no es solo en la forma de la relación del niño con los padres, sino también en las otras fuerzas culturales extrafamiliares que afectan y dan forma a las orientaciones de valores culturales nacientes. No son solo los padres los que son la fuente de socialización, sino también las formas en que los padres mismos ven sus roles, las formas en que la vida económica domina y da forma a las orientaciones de valor inculcadas dentro del proceso de desarrollo del yo. Añádase a esto la transmisión de orientaciones de valores hegemónicos a través de varios medios de comunicación como la televisión, la radio, los medios electrónicos, así como los grupos de pares con los que los niños se identifican. El hecho de que los niños sean socializados no solo por sus padres, sino también por los sistemas de valores y orientaciones dominantes que sus padres han interiorizado, no es nada nuevo. Pero sí apunta a una realidad empírica sobre la naturaleza de la familia que el modelo de Honneth pasa por alto. Las relaciones de reconocimiento en la etapa incipiente del desarrollo del yo son, por lo tanto, inseparables de las esferas de valores dominantes que requiere la sociedad capitalista. Y estos procesos de socialización infiltran las estructuras relacionales de la familia, así como otros dominios del proceso de socialización durante la juventud, como la escuela, la cultura deportiva y otras esferas⁶. Además de la *forma* de reconocimiento —o amor por los miembros de la familia— también hay un reconocimiento del contenido de los valores que los miembros de la familia poseen como justos o correctos,

⁶ Como Horkheimer (1972) señala sobre este punto: “incluso más que a través de acciones deliberadamente dirigidas a formar hombres, esta función social se ejerce a través de la influencia continua de la situación prevaleciente en sí, a través del poder formativo de la vida pública y privada, a través del ejemplo de personas que juegan un papel en la vida del individuo; en resumen, a través de procesos no dirigidos conscientemente” (p. 98). Horkheimer de hecho opera dentro de un modelo completamente freudiano de la vida familiar, uno adjunto a la etapa burguesa de la vida económica. Honneth sugiere que esta constelación de la familia ha sido eclipsada, al menos desde la década de 1960, y que ha surgido una nueva forma de vida familiar más humana (Honneth, 2011, p. 281). Pero aún se puede disputar con la idea de que incluso si la familia se ha vuelto menos dominante y jerárquica, como en el modelo de Horkheimer, el paradigma post-freudiano de la socialización familiar ocurre en la etapa de la cultura capitalista, o de consumo de la cultura capitalista.

formando los cimientos de su psicología moral y su sistema de valores y cosmovisión. El reconocimiento, en este sentido, comprende no solo los vínculos primarios de amor y afecto que, en algunos casos, puede brindar la vida familiar. También, y quizás de manera más fundamental, sirve como conducto para las orientaciones de valor dominantes y las expectativas de rol que impregnan la cultura de manera más amplia. El reconocimiento puede, por lo tanto, servir para reproducir, incluso legitimar al nivel libidinal más básico, las formas de poder, los sistemas de valores heterónomos que marcan nuestra cultura.

Una forma en que esto ocurre es a través del proceso de *identificación*. Pero no solo en el sentido de que se llega a formar un simple vínculo emocional, sino también de que el yo llega a identificarse con las normas dominantes que constituyen su concepción del yo, sus propias orientaciones de valor. El problema con este tipo de identificación es que frena el crecimiento de la subjetividad, reduciendo las capacidades necesarias para las formas críticas de cognición⁷. Esta fue también una idea de Parsons, cuya teoría de la socialización tiene como uno de sus componentes centrales los *mecanismos de control social*. A medida que los sistemas sociales se racionalizan más profundamente, también se vuelven dominados por patrones funcionales de expectativas sociales normativas que, a su vez, dan forma a nociones de desviación y conformidad⁸. Un conjunto de patrones de valores predefinidos comienza a constituir todas las formas de interacción social, y cuanto más racionalización institucional ha tenido lugar, el sujeto más ve los problemas morales del mundo como ya resueltos. Los componentes evaluativos, catécticos y cognitivos del sistema de la personalidad se estructuran no por relaciones abiertas de intersubjetividad, sino por los imperativos sistémicos más amplios que dan forma a las experiencias de la vida cotidiana. En este sentido, los roles que son asignados a los individuos por las lógicas institucionales que habitan llegan a dominar el proceso de socialización que conduce a una internalización de los patrones de orientación de valores “a través de vínculos recíprocos, es decir, a través de la integración del yo en un rol recíproco y complementario relativo al *alter* que alcanza el nivel de

⁷ En otra parte, he esbozado una teoría de la alienación en la línea de una “cognición moral atrofiada”, lo que significa un marchitamiento de las capacidades críticas de la cognición moral como resultado de formas eficientes de socialización que pueden dar forma al sentido de autoridad legítima de los sujetos (Thompson, 2013a).

⁸ Parsons (1951) señala que “el hecho es que toda la acción social está orientada normativamente y que las orientaciones de valor incorporadas en estas normas deben ser en cierto punto a los actores en un sistema interactivo institucionalmente integrado” (p. 251).

organización y sensibilidad catéctica que llamamos de apego, el patrón de valor común que implica lealtad” (Parsons, 1951, p. 213). O tal vez sea mejor decir que las relaciones intersubjetivas de las diferentes esferas de la vida social quedan ligadas a las lógicas sistémicas de las metas institucionales y estas constituyen parte de la base de los diferentes procesos de socialización. Los valores que el *alter* es capaz de inculcar en el yo, por lo tanto, pasan a ser coordinados por instituciones extrafamiliares. Incluso si aceptamos la tesis de que la familia –específicamente la relación madre-hijo– nos inculca “un patrón de interacción cuya reaparición madura en la vida adulta es un indicio de vínculos afectivos exitosos con otras personas” (Honneth, 1996, p. 104), esto no niega el hecho de que el individuo también puede aceptar relaciones de autoridad jerárquica, ya que también son un modelo profundo de vida familiar y otras formas de socialización temprana⁹. De hecho, estamos tratando aquí con una teoría formal que carece de contenido histórico y sociológico: no hay razón para suponer que el tipo de reconocimiento que se cultiva en un entorno familiar particular puede ser jerárquico y autoritario, y aun así otorgar al yo consuelo y seguridad, una identidad estable. Es más probable que tales yoes justifiquen tales relaciones a que busquen confrontarlas. De hecho, no parece haber ninguna razón para suponer que el reconocimiento juega un papel más importante que la identificación y que el poder de este último es más fuerte que el del primero.

Las consecuencias sociales y políticas de esto son de largo alcance. Por un lado, si el yo en desarrollo se cultiva de manera rutinaria para ver las relaciones jerárquicas como válidas, o para ver los valores hegemónicos específicos como legítimos, y así sucesivamente, entonces, en cierto sentido, se hunde al nivel de una segunda naturaleza y el mecanismo de reconocimiento en realidad consolida esos patrones institucionales en la vida adulta¹⁰. Para Parsons, esto significa que las relaciones intersubjetivas

⁹ Horkheimer (1972) explica que “lo decisivo aquí no es si la coerción o la bondad marcaban la educación del niño, ya que el carácter del niño se forma mucho más por la estructura misma de la familia que por las intenciones y métodos conscientes del padre” (p. 111). Debe agregarse a la tesis de Horkheimer, que está más a la sombra del modelo clásico freudiano de desarrollo del yo, que también es el *estilo de crianza* de los hijos el que afecta las formas en que las personas llegan a comprender y concebir la autoridad (Lakoff, 2002; Hetherington & Weiler, 2009). Para una prueba empírica de la hipótesis de que las familias estrictas tienden a producir autoritarios conservadores y liberales a la inversa, véase (Barker y Tinnick (2006).

¹⁰ Robin Celikates ha argumentado sobre este punto que “las instituciones sociales y políticas son vistas principalmente como los objetos de reconocimiento por parte de los miembros de una sociedad que acredita el orden social en el que viven con una autoridad aparentemente

establecen entre el yo y el *alter* una relación de roles recíprocos en la que se comparten patrones de valores. “*Alter* es un modelo y este es un proceso de aprendizaje, porque el yo al principio no poseía los valores en cuestión” (Parsons, 1951, p. 211). En una sociedad de roles institucionales altamente racionalizados, predefinidos y reforzados por los imperativos y necesidades de un orden social altamente racionalizado y rutinizado organizado en torno a la estabilidad y el crecimiento de fines e imperativos económicos, la identificación del yo naciente con diversas formas de las identidades moldeadas – de género, raciales, culturales, etc. –, así como, en un nivel más básico, la aceptación de los sistemas de valores que codifican las capacidades cognitivas y evaluativas del sujeto, se infiltran en las relaciones intersubjetivas y de reconocimiento entre el yo y el *alter* teniendo una fuerte fuerza formativa en el proceso de socialización¹¹. Por lo tanto, el reconocimiento puede convertirse en un medio para legitimar las relaciones de poder prevalecientes en lugar de servir para socavarlas o cuestionarlas, como cuando *reconocemos* nuestras obligaciones de rol con referencias a otros dentro de un contexto social jerárquico que tiene autoridad legítima¹². Y tiene

inevitable en la que el reconocimiento y el desconocimiento no son fáciles de desfigurar” (Celikates, 2009, p. 86). Andreas Kalyvas (1999) argumenta en un punto similar que “si surgen reclamos morales de conflictos culturales, deben ser el efecto de las relaciones de poder contingentes entre los grupos competidores. En ese caso, la apelación al reconocimiento pierde su relevancia normativa. Lo que debe reconocerse equivale a las identidades que los grupos más fuertes han logrado formarse después de sobrevivir y ganar, un antecedente a la lucha por el reconocimiento, el conflicto cultural. Dentro de este modelo, el reconocimiento es equivalente a la justificación de las relaciones de poder desiguales internalizadas, y no su repudio” (p. 102). Sin embargo, ninguno de estos críticos investiga el modelo de reconocimiento real en el que se basa Honneth.

¹¹ Es interesante observar la discusión más reciente de Honneth sobre Parsons y la función de las *obligaciones de roles* en la formación de la familia, en particular su punto de vista „*daß der Haushalt aus einer ganzen Reihe von weiteren Mitgliedern bestand, sowie schließilich das räumliche Arrangement der Wohnanlagen verhinderten, da sich zwischen Vater, Mutter und Kind die Art von intensiver Gefühlsbindung entwickeln konnte, die uns heute für die Beziehungsform der Familie als charakteristisch erscheint*” (Honneth, 2011, p. 278). Esto se basa en Parsons y la teoría de las empresas complementarias para mostrar cómo la transformación estructural de la familia moderna puede crear un entorno incipiente para las relaciones de reconocimiento (Honneth, 2011, pp. 282ss). Sin embargo, esto me parece ser en gran medida periférico a la preocupación por la identificación y el eclipse del papel central de la familia y su capacidad para formar el sujeto sin la influencia de los imperativos institucionales extrafamiliares. Sobre este tema de las empresas de roles y su capacidad para coordinar los sistemas de valor y control de valor isónimo, véase Thompson (2011).

¹² Honneth aborda esta crítica, pero de una manera profundamente poco convincente. Él elige criticar a Althusser en este punto en lugar de otros enfoques mecanicistas. Sin embargo, Honneth afirma que „*Die Anerkennung sollte als Genus von verschiedenen Formen einer*

sentido que la modernidad capitalista avanzada sea capaz de sostenerse a sí misma como resultado de la eficiencia de estos procesos de socialización. La capacidad de las élites para reproducir un sistema complejo y racionalizado de extracción, despilfarro y estratificación sociales solo puede asegurarse mediante la formación de sujetos que reconozcan tal sistema, al menos en un sentido básico, como legítimo (Pineault, 2008).

También para Marcuse, este proceso de socialización explica las formas en que el desarrollo del yo puede gestionarse y orientarse hacia los propósitos y funciones de la estructura social de manera más amplia. El ideal del yo, en este sentido, orienta al yo naciente hacia las expectativas de roles que mejor se adaptan para el éxito en las diversas instituciones gobernadas por reglas que conforman la sociedad racionalizada. El yo en desarrollo ve en la cultura el ideal del yo que orienta hacia ella una investidura; y puede decirse que este también es un proceso de reconocimiento, aunque no tiene en sí una función ética, ni en ningún sentido crítico o emancipador. Vale la pena analizar el argumento de Marcuse (1970) con más detalle:

La mediación entre el yo y el otro da paso a la identificación inmediata. En la estructura social, el individuo se convierte en objeto consciente e inconsciente de la administración y obtiene su libertad y satisfacción en su papel como tal objeto; en la estructura mental, el yo se encoge hasta tal punto que ya no parece capaz de sostenerse a sí mismo, como un yo, a diferencia del ello y el superyó (p. 47).

Este problema de identificación desplaza los supuestos poderes de reconocimiento en el proceso de desarrollo del yo a través de la mediación de la estructura familiar por las fuerzas sociales que convierten las expectativas de rol, así como las normas y orientaciones de valor que se

praktischen Einstellung begriffen werden, in der sich jeweils die primäre Absicht einer bestimmten Affirmierung des Gegenübers spiegelt. Im Unterschied zu dem, was Althusser vor Augen hatte, besitzen solche affirmierenden Haltungen einen eindeutig positiven Charakter, weil sie es den Adressaten erlauben, sich mit den eigenen Eigenschaften zu identifizieren und daher zu größerer Autonomie zu gelangen; weit davon entfernt, eine bloße Ideologie darzustellen, bildet Anerkennung die intersubjektive Voraussetzung für die Fähigkeit, autonom eigene Lebensziele zu verwirklichen“ (Honneth, 2010, p. 111). Pero esto no nos lleva a ninguna parte, ya que el punto es que hay una naturalización de las estructuras sociales de poder que se hacen legítimas. Este es el verdadero significado de la teoría de la reificación: la naturalización en la mente humana de las jerarquías sociales que nos incorporan. Por lo tanto, las relaciones reconocibles no necesitan ser solo positivas, sino también negativas, ya que pueden llegar fácilmente a reproducir la legitimación de las jerarquías como cuestionarlas sobre la base de un sentimiento de “falta de respeto”.

requieren de la estructura social más amplia. La relación entre padres e hijos, por lo tanto, se despoja del carácter más aislado que asume Honneth y se convierte más en una fuerza de socialización atada a las normas, expectativas y orientaciones de valores de la vida económica en general. Esta fue una idea que prevaleció considerablemente más en los análisis del período inmediato de posguerra. Un ejemplo de esto, *Eclipse of Community* de Maurice Stein (1960), ilustra este fenómeno:

Una de las lecciones que pronto aprende el niño es la apreciación de la propiedad debidamente exhibida. Comienza a sentir esto como una fuente de mejora del yo, de modo que siempre se prefieren los elementos nuevos a los viejos. A medida que el niño acumula bienes para su propia habitación, se le inculca sin dolor el teorema publicitario de que la felicidad proviene de la adquisición. Él ve a su madre iluminarse cuando recibe un electrodoméstico de cocina nuevo y brillante, de modo que cocinar para ella, como dirían los anunciantes, adquiere un nuevo significado. Pero a medida que el electrodoméstico envejece y pierde su capacidad de atraer respuestas apreciativas de los vecinos, debe ser reemplazado rápidamente por otro (p. 213).

Lo que esto significa es que la organización material de las relaciones sociales –los imperativos económicos que dan forma a los patrones de valor de la comunidad– está entrelazada con las formas de reconocimiento que sirven como base para la socialización. El reconocimiento no puede ocurrir *externamente* a estos procesos y, como resultado, puede ser –y me atrevería a decir que *debe ser*– moldeado y orientado por ellos. Las influencias y patrones de la primera infancia, por lo tanto, afectan los patrones psicológicos o mentales que guían las capacidades evaluativas y cognitivas y las creencias sobre el mundo. En este sentido, el poder social está cimentado por la rutinización de los valores y su absorción en la estructura de la personalidad y los patrones cognitivos de los individuos. Las relaciones entre los individuos en diferentes contextos de socialización –familia, escuela, trabajo, etc.– quedan así imbuidas de la lógica de la eficiencia económica, el consumo y otras actitudes compartidas por el conjunto del grupo. En esencia, de acuerdo con esta comprensión funcionalista de la dominación, los individuos se constituyen cada vez más para poseer orientaciones de valor que cimentan formas jerárquicas de relaciones sociales. Su mundo simbólico y sus esquemas interpretativos llegan a ser moldeados más por los tipos de subordinación que experimentan que por

una intersubjetividad igualitaria abierta¹³. A través de procesos de socialización que están cada vez más dirigidos por intereses económicos, las expectativas de roles están cada vez más determinadas por los imperativos de los intereses de la élite en la medida en que se frustra la subjetividad crítica. El proceso de socialización bajo la sociedad administrativo-capitalista no solo pone en cortocircuito las potencialidades éticas de la lectura idealista del reconocimiento que presenta Honneth, sino que también muestra que los mecanismos empíricos reales de la socialización son incapaces de respaldar sus afirmaciones normativas y filosóficas¹⁴.

La teoría del reconocimiento es, por tanto, un medio insuficiente para dar cuenta del proceso de socialización dentro de las sociedades capitalistas modernas. La búsqueda de una teoría *intramundana* de la moralidad no puede, me parece, escapar a las fuerzas funcionales más poderosas que ejercen las instituciones administrativas modernas en una cultura permeada por la racionalidad económica y las formas jerárquicas de poder que la caracterizan. Sí quiere decir que las estructuras funcionales que configuran a los individuos son exclusiva y absolutamente determinantes; más bien, significa que las condiciones de fondo moldean significativamente los esquemas interpretativos y las estructuras categoriales de la conciencia que orientan la acción subjetiva¹⁵. En resumen, las sociedades modernas carecen empíricamente de las mismas fuentes de reconocimiento y del tipo de autonomía moral que se supone que producen. Podría ser que esto sea el resultado del tipo de teorización que persigue el propio Honneth, marcada por una preocupación neoidealista con la vida humana epistémica,

¹³ En muchos sentidos, este es un error de categoría que está integrado en el modelo teórico de intersubjetividad de Mead. Para una perspectiva diferente que ve la jerarquía social y la subordinación que se deriva principalmente del trabajo de Robert Park, véase Athens (2010).

¹⁴ Christopher Zurn ha argumentado en un punto similar que la teoría del reconocimiento de Honneth "debe retirarse a un alto nivel de abstracción para salvar los fenómenos empíricos bajo el análisis del reconocimiento, o debe descender a un nivel suficientemente sustantivo de análisis social para proporcionar una orientación estratégica. Sin embargo, en el primer caso pierde la visión socio-teórica necesaria, mientras que en el último caso cede la precisión empírica" (Zurn, 2005, p. 110). En mi opinión, Zurn es demasiado cauteloso en su crítica, ya que se puede decir que el modelo de reconocimiento de Honneth es tan abstracto que se vuelve esencialmente idealista en el sentido de que los factores materiales de la vida social y las preocupaciones estructurales de la organización de las formas de poder concretas son vistos como totalmente separados del modo reconocible que Honneth presenta.

¹⁵ Para una discusión de esto a partir de una dimensión hermenéutica que incorpora el problema de la alienación en las capacidades de los individuos para interpretar su mundo, véase Kögler (1997) y Bourdieu (1994, pp. 163-170).

emocional y social despojada de las estructuras profundas que son el producto de las relaciones de poder concretas¹⁶. Además, me parece que la teoría del reconocimiento puede colocarnos en una situación en la que las identidades moldeadas por una cultura fragmentada predominen en formas más sustantivas y ontológicamente más válidas de crítica social y cognición crítica.

IV

La centralidad de las formaciones sociales capitalistas y su capacidad para deformar las potencialidades críticas, incluso éticas, del reconocimiento requiere una mayor discusión. Una de las afirmaciones persistentes del neoidealismo de Honneth es la crítica convincente de que el análisis marxista es esencialmente determinista y opera bajo una lógica estructural-funcionalista que ya no es sostenible. Pero como he estado argumentando anteriormente con respecto a la familia, el problema básico aquí es que necesitamos ver los argumentos estructural-funcionales no en términos mecanicistas, sino en términos de patrones de valor. En este sentido, al ver la tesis de la base-superestructura de Marx a través de la lente de Weber y Parsons, podemos vislumbrar una comprensión más compleja y matizada de cómo las formaciones sociales están enraizadas y moldeadas por la lógica del capital¹⁷. La centralidad de las ideas de Marx para la teoría crítica, por lo tanto, debe verse no en su análisis del trabajo social, sino más bien en las formas en que la naturaleza de la estructura económica de la sociedad también organiza patrones más amplios de socialización.

Si se acepta esta idea básica, entonces la descripción realista de las sociedades modernas debe competir con la tesis de que la modernidad debe leerse como una especie de esfera en expansión de progreso moral que posee “potenciales normativos que se desbloquean gradualmente y se vuelven disponibles para los grupos que buscan justicia” (Deranty, 2013, p. 749). Pero esta afirmación neoidealista debe leerse en el contexto de las formas en que la búsqueda de justicia puede desviarse de las estructuras de poder más

¹⁶ Stéphane Haber ha argumentado sobre este punto que la teoría de la reificación de Honneth es una crítica “dedicada a la crítica de los síntomas en lugar de a los hechos patológicos en sí mismos, [ella] seguirá dependiendo de lo que Honneth concibe como la *crítica de la civilización* (*kulturkritik*). Un estilo de crítica que refleja más apropiadamente el trabajo de Nietzsche que el de Marx, simultáneamente, se desencadena del campo de la realidad económica y social y de la experiencia vivida del trabajo” (Haber, 2007, p. 167).

¹⁷ Elaboro esta interpretación de la base y la superestructura en mi artículo “The Base-Superstructure Hypothesis and the Foundations of Critical Theory” (Thompson, 2014).

amplias de la comunidad y encaminarse hacia formas más manejables y domesticadas. Así, el surgimiento del estado de bienestar, según la lectura de Honneth, es visto, a través de la interpretación de T. H. Marshall, como una expansión de los derechos sociales. Pero este punto de vista es discutible, particularmente cuando consideramos el hecho de que el estado de bienestar fue una reforma que pretendía aislar al capitalismo y las élites de una transformación social radical (Fox Piven & Cloward, 1993). La regulación de los pobres y la clase trabajadora puede verse como una expansión de sus derechos y dignidad, pero las condiciones estructurales para la explotación, para la extracción, para el dominio de la comunidad por parte de los intereses de la élite, permanecen.

La contradicción de la modernidad capitalista es una expresión del tipo de patologías que los primeros teóricos críticos pudieron comprender: las formas subjetivas de reconocimiento pueden validar las identidades personales, pero no hacen nada contra las formas modernas de poder social arraigadas en los recursos materiales y los poderes que las instituciones tienen en la constitución de la subjetividad. La desintegración de las normas racistas, de las rígidas divisiones de género, la nueva aceptación y tolerancia de las identidades sexuales previamente excluidas, etc., deben verse, desde este punto de vista, como contradicciones con las formas más amplias de poder social que están consolidadas por los intereses de clase. La fractura de una identidad más universalista, con los sentimientos republicanos que animaron a las políticas radicales durante el siglo XIX, se pierde a medida que los individuos se absorben en identidades particularistas, en la subjetividad y en las exploraciones narcisistas cada vez mayores del yo. El reconocimiento puede servir bien a este tipo de proyectos, pero son ineficaces contra las formas materiales del poder social —el control sobre los recursos de la comunidad como un todo— y se puede argumentar que este tipo de reconocimiento cultural inhibe el tipo de solidaridad de intereses requeridos para desafiar precisamente esos tipos de poder.

Una concepción más robusta de la justicia, basada en el interés común universal del todo, no es captada por el impulso normativo del reconocimiento, ya que es meramente una hermenéutica enraizada en la particularidad de los sujetos. De hecho, esto fue algo que Hegel también pudo captar en su obra madura donde el Estado, o la encarnación objetiva de lo universal, debe estar como el final de una concepción moderna del derecho. Para Hegel, el reconocimiento tenía que ir más allá del meramente intersubjetivo proceso de reconocimiento a una percepción de una estructura

superior de sociabilidad, un contexto objetivo de socialización e interdependencia social. Hegel llegó a este punto de vista en su crítica de Fichte en el *Differenzschrift*, donde se critica a Fichte por ser “incapaz de encontrar un lugar en el mundo objetivo para un Sujeto-Objeto *objetivo*” (Redding, 1996, p. 104). La idea central de esta crítica era que el reconocimiento era un medio para saltar fuera de las formas estrechas de inmediatez que plagaban la *comprensión*. El reconocimiento es un proceso, una especie de camino que conduce a una comprensión objetiva de las características ontológicas de la base de la vida humana. La libertad radica en la comprensión de esta estructura conceptual de la vida humana, y es por eso por lo que Hegel y Marx nos llevan a la idea de que no podemos pensar en la conciencia humana fuera de la estructura objetiva – en el caso de Hegel, idealista y conceptual, en el caso social e histórico de Marx – que media todas las formas de conciencia. Pero la teoría del reconocimiento de Honneth está limitada por la misma crítica presentada por Hegel de Fichte: estamos atrapados dentro de un círculo hermenéutico que nos encierra en estructuras de opinión particularistas y visiones del mundo que ya están presentes y son dominantes dentro de la comunidad en lugar de un punto de vista objetivo desde el cual podemos formar juicios crítico-rationales. Y esto se debe a que el reconocimiento mutuo por sí solo no puede asegurarnos el tipo de conocimientos necesarios para cuestionar las formas de conciencia y cognición moldeadas por las relaciones sociales jerárquicas. Al carecer de una base objetiva, una base en la que enraizar la cognición crítica, no parece probable que el proyecto de la teoría crítica sea sostenible en ningún sentido convincente del término.

V

¿Cuál es entonces el lugar apropiado para el reconocimiento dentro del contexto de la teoría social crítica? Tal como yo lo veo, el acto de reconocimiento no es simplemente un proceso filogenético de desarrollo del yo, ya que, como he tratado de mostrar arriba, el contexto social – particularmente el de las sociedades capitalistas administrativas contemporáneas – en el que operan los procesos de reconocimiento intersubjetivo dentro tiene una influencia distorsionadora demasiado fuerte en las formas en que los individuos se relacionan consigo mismos y con los demás, es decir, con los procesos ontogenéticos de socialización. Lo que falta es una apreciación de hasta qué punto la autonomía racional llega a erosionarse, a atrofiarse, agotando las capacidades de reflexión crítica. Los procesos de reconocimiento incrustan a los individuos dentro de un contexto

de cumplimiento o al menos uno de relativa aquiescencia al orden social y los sistemas de valores que lo legitiman. Si bien puede despertar la conciencia sobre ciertas formas de falta de respeto, no tiene sentido que sea capaz de penetrar en las estructuras más profundas de dominación e injusticia que caracterizan a las sociedades capitalistas avanzadas. Lo que se necesita es una concepción remodelada de la subjetividad crítica, de un fortalecimiento de las capacidades cognitivas de los individuos para cuestionar los patrones de valores que producen el cumplimiento del sistema y la congruencia de actitudes entre los grupos¹⁸.

Una reconstrucción de la teoría crítica puede comenzar con el problema de la reificación como punto de entrada crítico. Si leemos el argumento de Lukács sobre la cosificación como una tesis sobre las formas en que se deforman los poderes cognitivos y epistémicos de los sujetos, es decir, cómo los individuos no logran comprender la naturaleza patológica del mundo social que habitan, entonces podemos ver que no es de dentro del mundo de la vida intersubjetivo de las relaciones reconocibles que los individuos captan esta ontología social. Más bien, se deriva de la forma en que elegimos ver el mundo, una que va más allá de la inmediatez y entra en el ámbito de una conciencia mediada conceptualmente. Dado que la cosificación es esencialmente un error de categoría por parte de nuestra cognición, el reconocimiento debe ser un medio para captar una verdad ontológica y objetiva sobre la naturaleza de la sociabilidad humana. El capitalismo moderno y sus crisis y patologías nos obligan a ver el mundo social no como un agregado de individuos, o como objetos estáticos, sino como una interdependencia orgánica, como una serie de procesos de naturaleza dinámica y formativa. Esto se capta no desde un reflejo pasivo del mundo social, sino desde un compromiso activo con él, junto con una facultad crítico-cognitiva¹⁹. Llegamos a captar una ontología de lo social que puede

¹⁸ Joel Whitebook ha escrito correctamente sobre este tema que el papel de la crítica es “imaginarse que puede estar fuera del mundo, fuera de cualquier mundo tradicional dado, y evaluarlo. Y esta capacidad, a su vez, generalmente se ha visto como un punto de anclaje necesario para la crítica” (Whitebook, 2001, p. 272). Mark Sacks también refuerza esta idea: “si el yo, o al menos el yo sustantivo, es un intersubjetivo constante en todo momento, el individuo no puede trascender su realidad sociocultural... las normas del juicio crítico habrían quedado atrás”. Véase el artículo de Sacks “The Conception of the Subject in Analytical Philosophy” (Citado en Whitebook, 2001, p. 272).

¹⁹ Como Lukács (1971) ve el asunto: “cada postura puramente cognitiva lleva el estigma de la inmediatez. Es decir, nunca deja de enfrentarse a una serie completa de objetos elaborados que no se pueden disolver en procesos” (p. 205).

ser utilizada contra las formas ideológicas y las instituciones socioestructurales que predominan en las sociedades capitalistas. En este sentido, el argumento es que la estructura conceptual del pensamiento no cosificado es capaz de comprender la estructura conceptual *real* de una vida social libre, cooperativa y compartida donde los fines de las acciones individuales se orientan hacia propósitos y necesidades compartidas²⁰. No podemos obtener esto a través de las relaciones de reconocimiento de la vida cotidiana solamente; más bien, nos vemos obligados a movernos en un espacio de razones conceptualmente más exigente, facilitado por la transformación estructural de las relaciones sociales que el capitalismo hace posible.

Más bien, me parece que la clave se encuentra en una relectura de la comprensión hegeliana del reconocimiento y la forma en que fue absorbido en la estructura de la *Filosofía del Derecho*. De acuerdo con esta lectura, el proceso de reconocimiento no es simplemente fenomenológico donde los sujetos individuales se encuentran entre sí. Más bien, es uno en el que el proceso fenomenológico pretende revelar una ontología de la sociabilidad humana y la interdependencia, en otras palabras, *la estructura conceptual real de lo que es esencialmente la vida social humana*²¹. El reconocimiento, por tanto, no es solo un proceso intersubjetivo, sino también subjetivo, cognoscitivo, donde el individuo racional que se mueve en el espacio de las razones universales reconoce la estructura ética del Estado, de una sociedad conformada y orientada hacia el interés común, hacia lo que necesita la naturaleza esencial de la sociedad misma²². El objeto de esta conciencia es la

²⁰ El privilegio de la lectura aquí pone énfasis en la estructura lógica de la metafísica de Hegel y su relación con las formas críticas de cognición que Lukács toma tan crucialmente para explotar las formas deficientes de vida social bajo el capitalismo. La idea aquí es que el pensamiento y el ser, para Hegel, están unificados en la idea absoluta o, como Stephen Houlgate ha argumentado: “para el Hegel metafísico, por otro lado, el pensamiento no es principalmente la posible objetividad sino sobre todo la conciencia directa del ser inmediato: la comprensión intuitiva de que existe el ser y de lo que es el ser. Las formas de ser establecidas en la lógica no son solo formas de posible devenir, sino que realmente se inyectan en el ser en sí mismo” (Houlgate, 2006, p. 128). También véase la importante discusión de André Doz (1987) *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*.

²¹ Para una discusión interesante sobre este tema, véase Borman (2009). Para una discusión interesante del tema de la interdependencia humana como una característica objetiva de la naturaleza humana en los primeros escritos de Marx, véase Quante (2013).

²² El reconocimiento mutuo no puede servir como la característica central de la *Filosofía del Derecho* ya que Hegel ve que el interés universal, o el racional interés común, debe estar a la vanguardia de un Estado racional, moderno y ético y una política que refuerza la libertad

esencia de la sociabilidad humana, el hecho mismo de que ésta no es en sí misma una simple estructura de relaciones, sino una forma de ser ontológicamente distinta, que puede atrofiarse o *actualizarse* en función de las formas en que cualquier sociedad se organiza a sí misma y a sus propósitos. Hay, pues, una *pretensión ontológica* fusionada con la *fenomenológica*²³. Lo que los individuos captan, reconocen en su movimiento desde la *Moralität* hacia y a través de la *Sittlichkeit*, es la estructura conceptual de lo que significa ser humano, ser social, ser parte de formas complejas de relaciones y procesos que tienen como su *telos* la realización de sus potencialidades como miembros de la comunidad²⁴. Que estamos constituidos por un sistema de procesos, de relaciones; que tenemos propósitos compartidos; que debemos orientar nuestras acciones y propósitos subjetivos hacia fines comunes²⁵. El reconocimiento no es solo una cuestión de lo intersubjetivo-fenomenológico, sino un reconocimiento de la estructura conceptual de la dinámica de la vida social humana, de una ontología social²⁶.

El reconocimiento del estado ético se convierte, por tanto, en un elemento crucial de una forma crítica de cognición en la medida en que es capaz de revelar la profundidad de la naturaleza patológica de lo que existe en un momento dado²⁷. Como observa Hegel en sus lecciones sobre la *Filosofía del*

social moderna. Para una crítica de la lectura de Honneth de la *Filosofía del Derecho* desde esta perspectiva, véase Boer (2013).

²³ Como argumenta Robert B. Williams, “el reconocimiento es el marco fenomenológico [*Zusammenhang*] para el concepto de libertad, dentro del cual y a través del cual se realiza el concepto de libertad. El reconocimiento es la actualización existencial-intersubjetiva del concepto [*Begriff*] de la libertad, es decir, su dimensión fenomenológica” (Williams, 1997, p. 262).

²⁴ En este sentido, debemos decir que las instituciones del capitalismo moderno distorsionan efectivamente la capacidad de los sujetos para percibir esta universalidad de la socialidad y la interdependencia humana. Hacen esto corrompiendo las relaciones sociales que deberían conducir al reconocimiento de este concepto, algo ontológicamente antes de la conciencia. Véase mi exploración de esta tesis en Thompson (2015).

²⁵ Para un relato no hegeliano de las dimensiones de la ontología social, véase Weissman (2000, pp. 147ss).

²⁶ Robert Williams (1997) menciona esta interpretación, pero no la desarrolla en ningún grado significativo (pp. 262ss).

²⁷ Como Robert Williams señala correctamente: “Hegel cree que, así como los individuos tienen derecho a ser reconocidos por otros y por el Estado, también le deben al Estado un deber de reconocimiento a cambio. El Estado ético también tiene un derecho de reconocimiento. No reconocer el Estado es una violación y una negativa a participar en la *Anerkanntsein* universal constitutiva del estado (Williams, 1997, p. 271).

Derecho: “El todo, el Estado, alcanza la estabilidad interna solo cuando lo que es universal, lo que está implícito [*an sich*], se reconoce como universal” (Hegel, 1995, §121). La profundización de la racionalidad a través del reconocimiento es la capacidad de captar racionalmente la estructura objetiva de nuestra sociabilidad interdependiente como una especie de condición previa esencial para la realidad humana individual²⁸. Esta ontología social proporciona la base para posteriores afirmaciones sobre el Estado, la cultura, la libertad, etc. Llegamos a ver – a través de la familia, las acciones de la sociedad de mercado, y finalmente realizado en el Estado – que somos componentes de un tejido más amplio de dependencias y eso nos revela una visión objetiva de la esencia de lo que significa ser un ser libre. Pasamos de reconocer a los demás a reconocer al Estado como encarnación de lo universal, del interés común de la propia comunidad política. Como señala Hegel en sus conferencias de 1817, “el derecho del Estado es que su idea sea reconocida y realizada” (Hegel, 1998, §124). Y esta idea es que el Estado real [*Wirklich*], racional, ético, es aquel que encarna en sus instituciones y sus principios básicos el interés universal o común según la razón.

En la teoría crítica clásica, este argumento también emerge en la tesis de Lukács sobre la noción de una *totalidad expresiva*, donde, en la tercera parte de su ensayo “La cosificación y la conciencia del proletariado”, argumenta que la clase obrera puede romper la reificación solo una vez que se ve a sí misma como el sujeto-objeto de la historia, es decir, que los trabajadores deben reconocer su lugar dentro de un conjunto objetivo de condiciones históricamente producidas y su papel normativo dentro de esa estructura. Pero en un nivel más profundo, es un argumento sobre lo que una forma de cognición no cosificada debería ver como la esencia de la vida humana: que

²⁸ Este punto de vista es contrario a lo presentado por las interpretaciones recientes de Hegel, en particular la de Robert Pippin sobre el pensamiento ético de Hegel como el contexto de la agencia racional o la autonomía. Para Pippin (2008), “este Estado se define como una relación entre el yo y el otro, y, por lo tanto, debido a lo racional de lo universal, cuenta como ser libre, el producto de la razón y no una cuestión de ser empujado y jalado por los deseos contingentes o por una presión externa, o de responder simplemente estratégicamente a tales empujes y jalones” (p. 187). Sin embargo, esta interpretación roba a Hegel de su poder más profundo, ya que también está presentando un argumento sobre la estructura racional de la socialidad humana y el tipo de interdependencia que sostiene y apoya una individualidad libre. Lo que se necesita para una verdadera forma de conciencia crítica es la capacidad de comprender la ontología social que subyace en las formas patológicas de la vida que el sujeto puede encontrar y desplegar contra ella. Quizás aún más, lo que estoy elaborando aquí es que este asunto debe ser consciente de la mente de los agentes racionales.

es una forma de ser cooperativa y compartida. Que el orden social actual es digno de rechazo no por un cálculo utilitarista para incrementar sus intereses como clase, sino porque las relaciones capitalistas distorsionan la potencialidad que yace latente en los sujetos humanos.

Es la comprensión de esta ontología social, que surge del proceso de conocimiento de los determinantes esenciales de nuestra existencia *como seres sociales*, lo que conduce al marco conceptual de una ontología social que puede servir como un medio para cerrar la brecha entre las implicaciones de la teoría de reconocimiento y la necesidad de resucitar un sentido más radical de la cognición, así como un enfoque más fundacionalista para fundamentar una teoría crítica que aún puede cuestionar la naturaleza irracional de la sociedad capitalista. Más aún, esto significa que la teoría del reconocimiento necesita encontrar su lugar dentro de un marco crítico más amplio en el que debe ser vista como una capacidad para reconocer la estructura ontológica de la sociabilidad humana racional, el tipo de interdependencia que es parte de la esencia de lo que significa ser humano. Y esto significa que la racionalidad también exige que las instituciones de una sociedad racional — de la familia, de la vida económica, del Estado, de la cultura— sean responsables de las características de esta sociabilidad básica y de sus necesidades. El reconocimiento, como lo concibe Honneth, no nos trae hasta aquí, ya que busca tejer una teoría normativa a partir de la intersubjetividad únicamente, para distanciarse de las cuestiones de la ontología social y las cualidades materiales —o, quizás mejor, ontológicas— de la vida social humana, y evitar el poder omnipresente e insidioso de las relaciones sociales capitalistas sobre las capacidades de la cognición crítica. En este sentido, no pretendo sugerir que el reconocimiento sea de algún modo una idea que carece de valor y prominencia en una época de relaciones sociales deshumanizadas e intolerancia. Solo pretendo sugerir que no puede servir como base de una teoría crítica de la sociedad y que debe tomar en consideración las intuiciones teóricas de las que busca distanciarse si quiere lograr una descripción más convincente del orden social moderno y sus patologías.

Referencias

Athens, L. (2010). Human Subordination from a Radical Interactionist's Perspective. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 40(3), 339-368.

- Athens, L. (2012). Mead's Analysis of Social Conflict: A Radical Interactionist's Critique. *American Sociologist*, 43, 428-447.
- Barker, D. & Tinnick, J. (2006). Competing Visions of Parental Roles and Ideological Constraint. *American Political Science Review* 100(2), 249-263.
- Boer, K. (2013). Beyond Recognition? Critical Reflections on Honneth's Reading of Hegel's *Philosophy of Right*. *International Journal of Philosophical Studies*, 21(4), 534-558.
- Borman, D. (2009). Labour, Exchange and Recognition: Marx contra Honneth. *Philosophy & Social Criticism*, 35(8), 935-959.
- Bourdieu, P. (1994). *Language and Symbolic Power*. Harvard University Press.
- Brudney, D. (2010). Producing for Others. Schmidt, H-C. & Zurn, C. (Eds). *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*. Lexington Books, 151-188.
- Celikates, R. (2009). Recognition, System Justification and Reconstructive Critique. Lazzeri, C. & Nour, S. (Eds.). *Reconnaissance, identité et intégration sociale*. Presses Universitaires de Paris Ouest, 82-93.
- Deranty, J. (2013). Marx, Honneth, and the Tasks of a Contemporary Critical Theory. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(2), 745-758.
- Doz, A. (1987). *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. A. Vrin.
- Dufour, F. & Pineault, E. (2009). Quelle théorie du capitalisme pour quelle théorie de la reconnaissance? *Politique et Sociétés*, 28(3), 75-99.
- Fox Piven, F. & Cloward, R. (1993). *Regulating the Poor: The Functions of Public Welfare*. Vintage.
- Goff, T. (1980). *Marx and Mead: Contributions to a Sociology of Knowledge*. Routledge & Kegan Paul.
- Haber, S. (2007). Recognition, Justice and Social Pathologies in Axel Honneth's Recent Writings. *Revista Ciencia Política*, 27(2), 159-170.
- Hegel, G.W.F. (1995). *Lectures on Natural Right and Political Science*. University of California Press.
- Hetherington, M. & Weiler, J. (2009). *Authoritarianism and Polarization in American Politics*. Cambridge University Press.
- Honneth, A. (1995). *The Fragmented World of the Social*. SUNY Press.
- Honneth, A. (1996). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. MIT Press.
- Honneth, A. (2007). *Disrespect: On the Normative Foundations of Critical Theory*. Polity Press.
- Honneth, A. (2010). *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Suhrkamp.

- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1972). Authority and the Family. *Critical Theory: Selected Essays*. Continuum, 47-128.
- Houlgate, S. (2006). *The Opening of Hegel's Logic*. Purdue University Press.
- Lakoff, G. (2002). *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. Chicago University Press.
- Lukács, G. (1971). *History and Class Consciousness*. MIT Press.
- Kalyvas, A. (1999). Critical Theory at the Crossroads: Comments on Axel Honneth's Theory of Recognition. *European Journal of Social Theory* 2(1), 99-108.
- Kögler, H. (1997). Alienation as Epistemological Source: Reflexivity and Social Background after Mannheim and Bourdieu. *Social Epistemology*, 11(2), 141-164.
- Marcuse, H. (1970). The Obsolescence of the Freudian Concept of Man. *Five Lectures*. Beacon Press, 44-61.
- Parsons, T. (1951). *The Social System*. The Free Press.
- Pineault, É. (2008). Quelle théorie critique des structures sociales du capitalisme avancé? *Cahiers de recherche sociologiques*, 45, 113-130.
- Pippin R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge University Press.
- Quante, M. (2011). Recognition as the Social Grammar of Species Being in Marx. Ikäheimo, H. & Laitinen, A. (Eds). *Recognition and Social Ontology*. Brill, 239-270.
- Quante, M. (2013). Das gegenständliche Gattungswesen. Bemerkungen zum intrinsischen Wert menschlicher Dependenz. Jaeggi, R. & Loick, D. (Eds). *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Suhrkamp, 69-86.
- Redding, P. (1996). *Hegel's Hermeneutics*. Cornell University Press.
- Stein, M. (1960). *The Eclipse of Community: An Interpretation of American Studies*. Harper Torchbooks.
- Taylor, C. (1995). *Philosophical Arguments*. Harvard University Press.
- Thompson, M. (2011). Talcott Parsons and the Logic of Critical Social Theory. *Situations* 4(2), 141-168.
- Thompson, M. (2013). A Functionalist Theory of Social Domination. *Journal of Political Power* 6(2), 179-199.
- Thompson, M. (2013a). Alienation as Atrophied Moral Cognition and its Implications for Political Behavior. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 43(3), 301-321.

- Thompson, M. (2014). The Base-Superstructure Hypothesis and the Foundations of Critical Theory. *Mediations of Social Life in the 21st Century*, 161-193.
- Thompson, M. (2015). Capitalism as Deficient Modernity: Hegel against the Modern Economy. Buchwalter, A. (Ed.). *Hegel and Capitalism*. SUNY Press, 117-132.
- Weissman, D. (2000). *A Social Ontology*. Yale University Press.
- Whitebook, J. (2001). Mutual Recognition and the Work of the Negative. Rehg, W. & Bohman, J. (Eds). *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*. MIT Press.
- Williams, R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. University of California Press.
- Zurn, C. (2005). Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth's Critical Social Theory. *European Journal of Philosophy*, 13(1), 89-126.

Contextos y debates

1968 en un campo expandido. La Escuela de Frankfurt y el curso desigual de la historia

Martin Jay¹

A principios del invierno de 1971, Herbert Marcuse visitó Jerusalén como invitado de la Fundación Van Leer y también dio charlas en Haifa y Beerseba². Además de sus encuentros académicos, solicitó y se le concedió una reunión con el Ministro de Defensa de Israel, Moshé Dayán, el 29 de diciembre³. Discutieron, entre otras cosas, posibles negociaciones entre Israel y Egipto después de la Guerra de los Seis Días, una solución de dos Estados al conflicto basada en una retirada israelí de los territorios ocupados y las posibilidades de un nuevo conflicto violento a menos que Israel también lo hiciera. Marcuse solicitó a Dayán que admitiera que Israel se había apoderado originalmente de tierras que pertenecían a los palestinos, pero admitió a su vez que en la guerra reciente Israel no hizo *nada malo* al defender su existencia. De paso, Marcuse expresó su preocupación por el posible asesinato del presidente egipcio Anwar el-Sadat, en caso de que solo se produzca una retirada parcial de la península del Sinaí, una predicción que, por desgracia, pronto se hizo realidad. También lo hizo su ansiosa advertencia de una nueva guerra, que estalló menos de dos años después.

¹ Este texto se publicó con el título “1968 in an Expanded Field: The Frankfurt School and the Uneven Course of History” en: *Critical Horizons*, 21(2), 2020, pp. 89-105 (N. de los T.)

² Para un relato de su visita véase Jacobs (2015, pp. 117-123).

³ Para un registro de su discusión, véase el “Protocolo de la conversación entre el filósofo Herbert Marcuse y el ministro de Defensa Moshé Dayán, 29 de diciembre de 1971”. Para un análisis, véase Zvi Tauber (2012).

Comienzo con esta anécdota no para repasar la convulsa historia de Oriente Medio en el último medio siglo, o al menos no principalmente por esa razón, sino para poner en primer plano la naturaleza altamente simbólica del insólito encuentro entre Marcuse, la figura icónica de la Nueva Izquierda, que inspiró como nadie las revueltas estudiantiles de 1968, y Dayán, el héroe militar de la decisiva victoria israelí en la guerra que tuvo lugar solo un año antes. Al hacerlo, quiero señalar mi creencia de que necesitamos expandir nuestra comprensión del significado de 1968 para incluir los eventos aparentemente distintos que ocurrieron en el Medio Oriente el año anterior. Al hacerlo, también podemos enriquecer nuestra comprensión de la tensa relación de los teóricos críticos con la Nueva Izquierda alemana y su diferente respuesta a las luchas poscoloniales. De hecho, solo explorando la respuesta de la Escuela de Frankfurt a la Guerra de los Seis Días y, más en general, a la causa palestina como un marcador de posición putativo para las luchas antiimperialistas del Tercer Mundo, podemos dar sentido al significado de 1968 medio siglo después y lo que ahora parece su importancia relativa en el drama de la historia global.

En un sentido convencional, sin duda, 1968 ya ha sido situado en contextos expandidos temporal y espacialmente. Los historiadores a menudo argumentan que su punto de partida debería situarse más o menos en 1960, cuando el ala izquierda de la Unión Socialista de Estudiantes Alemanes –SDS– se separó del Partido Socialdemócrata –SPD– (Brown, 2013; Neaman, 2016). Se entiende que lo que a veces se denomina “la larga década de 1960” terminó solo en 1977 y el llamado *Otoño alemán*, que condujo al alejamiento de la lucha violenta simbolizado por el colapso de la Fracción del Ejército Rojo –RAF– y la aceptación política de elecciones electorales por el naciente Partido Verde. En términos espaciales, la rebelión generacional con ruptura política que se ha llegado a identificar con el año 1968 se ha avistado en nada menos que treinta y nueve países del mundo, situándose los otros grandes focos en Estados Unidos, Francia, Italia, Japón y México (Gassert & Klimke, 2009)⁴. Los disturbios en el bloque soviético, especialmente en Checoslovaquia y Polonia, también se han entendido como parte de una historia más amplia. Sin situar el caso alemán en el contexto internacional de lo que se ha llamado *los años sesenta globales*, parece

⁴ Véase también las “AHR Reflections” sobre “1968” en varios contextos diferentes en *The American Historical Review*.

imposible entender cuán fuertemente influenciado estuvo por tendencias culturales y políticas del exterior.

Ambas expansiones, sin embargo, postulan implícitamente una coherencia esencial, ya sea como una narrativa diacrónica o como una comparación sincrónica unificada. En la expansión temporal, la historia de 1968 se cuenta como un surgimiento acumulativo de fuerzas transgresoras que llegaron a una crisis en ese año, pero luego perdieron su impulso y se hundieron en una relativa impotencia una década más tarde después de un paroxismo de violencia inútil en el Otoño alemán. Aunque se reconoce que los objetivos maximalistas, a veces desafiantemente utópicos, del movimiento estudiantil se vieron frustrados, se argumenta que mucho cambió en las culturas políticas y las costumbres sociales de los países donde era más activo. Es posible que la Nueva Izquierda nunca haya llegado al poder, pero la Vieja Izquierda fue en gran medida deslegitimada mientras se aceleraba el surgimiento de nuevos movimientos sociales, como el feminismo, los derechos de los homosexuales y el activismo ecológico. Aunque se abandonó mucho antes de que alcanzara su objetivo final, se atribuye a la larga marcha a través de las instituciones el dejar importantes reformas a su paso. Y como muestran la Plaza de Tiananmen, el movimiento Occupy y la Primavera Árabe, también hubo ecos posteriores de algunas de las tácticas de protesta masiva desarrolladas por el movimiento estudiantil, aunque en los dos últimos casos con nuevas características ayudadas por el panorama cambiante de las redes sociales del siglo veintiuno.

En el caso de la expansión espacial, el 1968 alemán ha llegado a entenderse como parte de un fenómeno mundial, producido en parte por estímulos comunes, como la oposición a la guerra de Vietnam y el descontento generacional con las limitaciones universitarias obsoletas, pero también difundido por contagio mimético. Aunque, por supuesto, se reconocen las variaciones nacionales, se entiende que las formas comunes de lucha adoptadas en diferentes países y el énfasis en el activismo juvenil, a menudo utópico, trascienden las fronteras. Al igual que con la expansión temporal, aquí también resultó un relato más o menos unificado y coherente, que enfatizaba los intercambios fructíferos y el refuerzo mutuo que ocurría a través de las fronteras nacionales con figuras como Daniel Cohn-Bendit sirviendo como su encarnación individual. Quizás solo 1848, que vio disturbios en muchos países europeos sin éxito total en ninguno, se ha visto como comparable en su alcance internacional a 1968.

Sin embargo, lo que sugiere la yuxtaposición simbólica de Herbert Marcuse y Moshé Dayán es que ahora que ha pasado medio siglo es posible otro concepto de campo expandido, menos coherente y armonioso que los que acabamos de describir. Postulando la cualidad estereoscópica o de paralaje de nuestra visión retrospectiva, resiste la tentación de enfocarse como una visión tridimensional singular. Aunque la noción familiar de un campo de fuerza o constelación introducida por Benjamin y adoptada por Adorno es una inspiración para esta alternativa, otra es el célebre ensayo "Escultura en el campo expandido" de la historiadora de arte y crítica estadounidense Rosalind Kraus (1985), publicado por primera vez en 1979 e incluido en su colección *La originalidad de las vanguardias y otros mitos modernistas*. Basándose en el trabajo específico del sitio de Robert Smithson y Robert Morris, desafía la noción tradicional de una escultura:

La lógica de la escultura, al parecer, es inseparable de la lógica del monumento. En virtud de esta lógica, una escultura es una representación conmemorativa. Se sienta en un lugar particular y habla en una lengua simbólica sobre el significado de ese lugar (Kraus, 1985, p. 279).

Estas esculturas tradicionales suelen ser figurativas, verticales y separadas del entorno circundante por la intervención de un pedestal, que funciona, como un marco alrededor de un cuadro, para diferenciar el objeto.

A fines del siglo XIX, argumenta Krauss, la noción tradicional de escultura comenzó a erosionarse a medida que disminuía la función mediadora del pedestal y el objeto perdía su carácter representativo, ya no como un monumento inerte sino cada vez más como una abstracción autorreferencial. En lugar de tener un contenido positivo, entró en lo que ella llama su "condición negativa: una especie de falta de sitio, o falta de vivienda, una pérdida absoluta de lugar" (Kraus, 1985, p. 280). Si podía definirse, era más en términos de lo que no era, que era eminentemente arquitectura y paisaje, que de lo que era. A través de una serie de inversiones y combinaciones, Krauss argumentó que la escultura debe entenderse como un término en una constelación dinámica de sus opuestos aparentes, que a su vez pueden invertirse y combinarse. Los detalles de su argumento, que se basa en transformaciones matemáticas en grupos de Klein y semiótica estructuralista, no necesitan detenernos ahora. Lo que es importante registrar son las implicaciones de su expansión de un objeto aparentemente integral en lo que ella llama "un universo de términos que se sienten en oposición dentro de una situación cultural" (Kraus, 1985, p. 289).

Lo que altera las nociones tradicionales de escultura también puede funcionar para fechas históricas que se han convertido en monumentos inertes. 1968 ya no sirve como punto nodal de una única narrativa coherente o como marcador de eventos paralelos a través de las fronteras nacionales, se entiende mejor en una relación tensa con 1967. Yuxtapuestos en lugar de reconciliados, solo pueden unirse en un campo dinámico de fuerzas en conflicto que aún están en juego incluso después de que haya pasado medio siglo. Con reminiscencias de la noción de no contemporaneidad — *Ungleichzeitigkeit* — de Ernst Bloch (1991), pero sin su fe en la reconciliación final de las contradicciones temporales, este enfoque nos alerta sobre la relativización de lo que parece ser un momento puntual en un único continuo espacio-tiempo histórico. Comprender el papel de la Escuela de Frankfurt en el 1968 alemán es, por lo tanto, también situar su historia en el campo expandido que incluye los eventos muy diferentes de 1967, que se resisten a incorporarse a una narrativa unificada. Es registrar la importancia de 1967 en generar su relación negativa con aspectos del 1968 alemán y en colorear su actitud hacia las luchas poscoloniales y el discurso que han generado. Expandiendo así el campo, evitaremos convertir 1968 en un monumento aislado sobre un pedestal que enmascare su conexión con los múltiples contextos históricos que pueden ponerlo en marcha y ayudarnos a comprender su importancia hoy.

Antes de intentar articular lo que queremos decir con este campo expandido, debemos reconocer que el tira y afloja magnético de 1967, entendido en términos generales como agitación en el Medio Oriente, no se perdió por completo en los protagonistas de 1968. Es decir, tenemos que recordar que el 2 de junio de 1967, menos de una semana antes del estallido de la Guerra de los Seis Días, Benno Ohnesorg fue asesinado por un policía, muchos años después revelado como un agente de la Stasi de Alemania Oriental, en una manifestación de protesta por la visita del Sha de Irán. La radicalización del movimiento estudiantil, acelerada e intensificada por la indignación por el asesinato, se enredó íntimamente con los acontecimientos que se desarrollaban en el Medio Oriente, un enredo que solo aumentó con la respuesta amargamente dividida del movimiento a la victoria israelí en la guerra. Antes de la Guerra de los Seis Días, la izquierda de Alemania Occidental, como era de esperar después del Holocausto, dudaba en criticar a Israel y su papel como refugio para los judíos perseguidos. Pero una vez que la amenaza existencial para Israel pareció haber terminado y se solidificó la problemática ocupación de las tierras palestinas, se levantó el tabú. El

cambio se hizo explícito, se argumenta a veces, cuando una resolución propuesta por Gunter Grass en una reunión del SDS para apoyar el derecho del Estado de Israel a existir fue derrotada (Enzensberger, 2004)⁵. Se trataba de un Gunter Grass muy diferente, cabe señalar entre paréntesis, del que en 2012 iba a componer el provocativo poema antiisraelí „Was gesagt werden muss“ que tanta polémica suscitó.

Aunque todavía se debate mucho sobre el grado de participación de Alemania Oriental en el proceso, la postura antisionista del bloque soviético parece haber tenido un impacto en el refuerzo de los sentimientos antiimperialistas en la izquierda alemana, que a menudo abrazó la causa palestina con especial entusiasmo⁶. Lo que, lamentablemente, no está en juego es la preocupante tendencia de ciertos militantes antiimperialistas, antiestadounidenses y antisionistas a recurrir a los prejuicios antisemitas tradicionales en su celo por defender esa causa. Quizás el más flagrante de ellos fue Dieter Kunzelmann, quien surgió del ala alemana de los situacionistas, el SPUR, para convertirse en una figura destacada en la Kommune I en Berlín y en un crítico abierto de lo que llamó el *Judenknax* filosemita –neurosis judía– que indujo a la Alemania de la posguerra a pagar reparaciones a Israel. Debido a que la causa israelí fue apoyada por los estadounidenses y Springer Press en Alemania Occidental, fue fácil para Kunzelmann y los de su calaña verla como un pilar del odiado *statu quo*.

En los márgenes de lo que se conoció como el movimiento extraparlamentario –APO– había grupos que combinaban la retórica con la acción, incluida en ciertos casos la violencia letal. Entre los más notorios de estos estaba el West-Berlín Tupamaros, llamado así por las guerrillas uruguayas, a las que pertenecía Kunzelmann. Después de que algunos de sus miembros fueran a un campo de entrenamiento para terroristas de Al Fatah en Jordania, intentaron bombardear el Centro Comunitario Judío de Berlín Occidental el 9 de noviembre de 1969, el aniversario de la *Kristallnacht* –Noche de los cristales rotos–, y profanaron los monumentos a las víctimas del Holocausto (Kraushaar, 2005). Aunque la bomba que les entregó el doble

⁵ La relación controvertida entre la Nueva Izquierda alemana, el antisionismo y el antisemitismo ha sido objeto de una literatura sustancial (Kloke, 1990; Schneider & Simon, 1984; Kundani, 2009; Schmidt, 2010; Kraushaar, 2013). Para consideraciones más recientes Moghadam y Wyss (2018).

⁶ Para un relato del apoyo de la RDA a la causa palestina y su impacto en los izquierdistas de Alemania Occidental, véase Herf (2015). Para un argumento alternativo de que el apoyo no fue totalmente sistemático, véase Maeke (2017).

agente Peter Urbach no explotó, el episodio marcó el comienzo de una larga y destructiva alianza, que culminó con la participación de dos radicales alemanes, Wilfried Bose, exestudiante de sociología en Frankfurt, y Brigitte Kuhlmann, en el secuestro del vuelo de Air France que se vio obligado a aterrizar en Entebbe, Uganda, en julio de 1976. Murieron en la incursión israelí que rescató a los rehenes y Kuhlmann en particular ganó notoriedad adicional por la despiadada forma en que señaló a los pasajeros judíos para un trato especial. Un ejemplo aún más explícito de la apertura de la izquierda radical alemana al canto de sirena del antisemitismo fue el del abogado y antiguo miembro de la Facción del Ejército Rojo, Horst Mahler, que pasó por una fase maoísta para convertirse en miembro del Partido Demócrata Nacional de extrema derecha. Partido de Alemania desde 2000 hasta su disolución en 2003. Negador abierto del Holocausto, finalmente fue condenado y cumplió una larga pena de prisión por *Volksverhetzung* – incitación al odio popular –.

Por supuesto, se puede decir mucho más sobre la enredada relación entre los elementos marginales de la Nueva Izquierda alemana, el antisionismo y el antisemitismo, una relación que obsesionó a la política alemana durante los años venideros. Incluso Joschka Fischer, que hizo una exitosa carrera como político de la corriente principal, tuvo que explicar su vergonzosa presencia en una conferencia de la OLP en Argelia en 1969 (Hockenos, 2008). Otra figura destacada del Partido Verde, Hans-Christian Ströbele, que permaneció a la izquierda de Fischer, tuvo que renunciar a su cargo cuando su resistencia a la primera Guerra del Golfo en 1991 se convirtió en una defensa de los ataques con misiles iraquíes contra ciudadanos israelíes (Markovits & Gorski, 1993). Y, por supuesto, ha habido intentos filosemitas más recientes por parte de izquierdistas antinacionalistas en el movimiento Anti-Deutschen para defender a Israel indiscriminadamente contra cualquier crítica⁷.

¿Cuál – quiero preguntar ahora – fue el papel de la Escuela de Frankfurt en esta enredada red? Al parecer, había ecos de las ideas de Marcuse sobre la liberación sexual, junto con las de Wilhelm Reich, en el pensamiento de Dieter Kunzelmann, y algunos lectores de *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno pueden haber utilizado el libro para exculpar la responsabilidad alemana específica de la Holocausto en nombre de una

⁷ Para un relato sobre este punto, véase „Die Antideutschen und die Debatte der Linke über Israel“ de Patrick Hagen.

crítica más amplia de la civilización occidental⁸. Pero, en general, el impacto directo de la teoría crítica en la problemática combinación de antisionismo y antisemitismo del movimiento antiautoritario fue mínimo. El crítico más abierto del sionismo en la primera generación de miembros resulta haber sido Erich Fromm, a quien no le interesaba el nacionalismo de ningún tipo (Jacobs, 2015). En cambio, se mantuvo fiel al ideal de un Estado secular binacional defendido por Judah Magnes y el movimiento Brit Shalom en la era de entreguerras. Fromm, por supuesto, había roto hacía mucho tiempo sus lazos con sus antiguos colegas en el Instituto de Investigación Social, y su crítica del sionismo apenas jugó un papel en la lucha antiautoritaria de la APO para hacer operativa la teoría crítica. De hecho, solo hay una o dos referencias pasajeras a él en los tres volúmenes que Wolfgang Kraushaar (1998) editó sobre la Escuela de Frankfurt y el movimiento estudiantil.

Todos los demás miembros de la Escuela compartían la angustia de Marcuse posterior al Holocausto por la amenaza de un refugio seguro para los judíos en un mundo que los había despreciado recientemente (Jacobs, 2015). Por mucho que hayan criticado las políticas israelíes específicas hacia los palestinos o lamentado el debilitamiento del potencial mesiánico del judaísmo en la creación de un Estado moderno normal⁹, no tuvieron escrúpulos en defender su derecho a existir. En 1956, durante la Crisis de Suez, Horkheimer y Adorno llamaron al líder egipcio Gamal Abdel Nasser un “jefe fascista que conspira con Moscú” y agregaron que los Estados árabes “han estado buscando durante años la oportunidad de caer sobre Israel y masacrar a los judíos que han encontrado refugio allí” Carta de Horkheimer y Adorno a Julius Ebbinghaus, citada en Müller-Doohm, 2005, p. 413). Como señala Jack Jacobs (2015):

las continuas dudas de Horkheimer sobre el Estado judío no tenían nada en común con el *antisionismo*. Horkheimer era muy consciente de que el supuesto antisionismo proporcionaba una pantalla –delgada– tanto para los neonazis, como los que escribían a fines de la década de 1960 para el *Deutsche National Zeitung*, como para los comunistas de Europa del Este (p. 140).

Asimismo, Adorno expresó su apoyo a Israel durante la Guerra de los Seis Días, entremezclando comentarios sobre la muerte de Benno Ohnesorg en una conferencia que pronunció sobre estética con referencias a “la terrible

⁸ Este último argumento lo hace, entre otros, Jeffrey Herf (1986).

⁹ Para una manifestación de esta decepción, véase Horkheimer (1978). El aforismo referenciado aquí fue escrito en 1961-1962.

amenaza para Israel, el refugio de innumerables judíos que han huido de un destino aterrador” (Müller-Doohm, 2005, p. 452). De hecho, se estaba preparando para visitarlo por invitación de su amigo Gershom Scholem antes de su repentina muerte en 1969. Incluso Leo Löwenthal, que había rechazado explícitamente el sionismo ya a mediados de la década de 1920, no dudó en declarar el derecho de Israel a existir después de que hiciera su primera visita en 1985¹⁰. La misma actitud continuó en la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, como lo demuestran las frecuentes visitas de Jürgen Habermas a Israel, comenzando con un viaje en 1977 para celebrar el 80 cumpleaños de Gershom Scholem (Müller-Doohm, 2016, pp. 193-194). Su controvertida denuncia de segmentos de la APO como *fascistas de izquierda* puede haber reflejado en parte su cautela ante su entusiasmo por denunciar a Israel (Müller-Doohm, 2016, pp. 148-149)¹¹.

Por lo tanto, a pesar de la inclinación de la Nueva Izquierda alemana hacia los palestinos y contra el sionismo, que con demasiada frecuencia abrió la puerta a expresiones latentes o incluso manifiestas de antisemitismo, parecería haber poco que justifique expandir el campo de 1968 para incluir a 1967 en cualquier explicación que subraye el papel de la teoría crítica en su inspiración. Sin embargo, si nos alejamos de las cuestiones específicas planteadas por la superposición o la falta de la misma entre la actitud de la Nueva Izquierda alemana hacia el sionismo y la fidelidad de la Escuela de Frankfurt a la idea de un refugio seguro para los judíos del mundo, hay mucho más en el significado simbólico del encuentro entre Marcuse y Dayán en términos más amplios que, yo argumentaría, justifican expandir el campo de 1968 para incluir a 1967. Porque, como ha argumentado Rosalind Krauss, los campos expandidos también incluyen oposiciones y negaciones, así como refuerzos positivos. Me refiero aquí a lo que podría verse como la relativa indiferencia de la Escuela de Frankfurt hacia los acontecimientos fuera de los contextos estadounidense y europeo que habían experimentado de primera mano, o más precisamente, su escepticismo sobre el papel redentor que a menudo se asigna a los movimientos antiimperialistas fuera de Occidente, como la causa palestina.

¹⁰ Para una discusión sobre su repudio al sionismo en la década de 1920, véase Jay (1987, p. 114). Para sus respuestas a la visita de 1985, véase Löwenthal (1989).

¹¹ Müller-Doohm no sugiere el vínculo, ya que hubo muchas otras provocaciones, pero el fervor de su antisionismo, desde su punto de vista, no puede haber ayudado a la causa de los militantes.

Sin duda, cuando se fundó el Instituto de Investigación Social en la década de 1920, la inclusión del sinólogo marxista Karl August Wittfogel señaló un interés en ese mundo más amplio. Pero con el tiempo, Wittfogel, que había sido un comunista acérrimo en los años de entreguerras y se convirtió en un anticomunista de derecha después de la guerra, fue marginado cada vez más. Cuando su relación con el círculo de Horkheimer se rompió oficialmente a finales de la década de 1940, no había nadie que ocupara su lugar como experto en asuntos asiáticos. En cuanto a América Latina, aunque Félix Weil se mudó de Buenos Aires a Nueva York durante el exilio del Instituto, y de hecho escribió un libro llamado *Acertijo Argentino* en 1944, no fue considerado un producto del trabajo del Instituto y no tuvo eco en su pensamiento (Weil, 1944)¹². Aunque se han percibido rastros de un interés por el pensamiento y la literatura chinos clásicos en la obra de Walter Benjamin, estos no fueron acompañados por ninguna inclusión seria de su papel actual en su análisis de la crisis de la civilización moderna (Fenves, 2018).

A menudo se ha lamentado la relativa indiferencia de la Escuela de Frankfurt hacia los acontecimientos fuera de su propia órbita. En un libro reciente titulado *Melancolía de izquierda*, el historiador intelectual italiano Enzo Traverso la ve ejemplificada en lo que él llama el *diálogo perdido* y el *encuentro fallido* entre Adorno y el crítico cultural y novelista afrocaribeño C.L.R. James. James, quizás mejor recordado por su estudio pionero de la revolución haitiana, *Jacobinos negros* (James, 1938), junto con W.E.B. Dubois, Eric Williams y Stuart Hall, fue una de las figuras principales de lo que se ha dado en llamar la tradición del marxismo negro. Aunque él y Adorno se reunieron para comer en varias ocasiones cuando ambos estaban exiliados en Nueva York en la década de 1940, ninguno de los dos parece haber quitado mucho de su tiempo juntos (Traverso, 2016, pp. 166-177). James, en ese momento un trotskista alineado con la exsecretaria de Trotsky Raya Dunayevskaya en la llamada “Tendencia Johnson-Forrest” del Partido Socialista de los Trabajadores, fue presentado a Adorno por Marcuse, quien, junto con Fromm, mantendría una extensa correspondencia con Dunayevskaya en las décadas siguientes (Anderson & Rockwell, 2012)¹³. En la medida en que James y Dunayevskaya compartían con Friedrich Pollock

¹² Para una discusión de su estatus marginal en el Instituto, véase Heufelder (2017, pp. 155-162).

¹³ Marcuse incluso escribió una introducción al libro de Dunayevskaya *Marxismo y libertad* en 1958.

el análisis sobre la Unión Soviética como un ejemplo de *capitalismo de Estado* en lugar de socialismo genuino, las posibilidades de un diálogo real podrían haber parecido auspiciosas (James, 1986)¹⁴.

Pero, según Traverso, Adorno y James diferían en dos aspectos fundamentales. Primero, mientras que Adorno había renunciado al proletariado como la vanguardia de la revolución y no tenía ningún interés en las luchas anticolonialistas, que entonces todavía se vislumbraban en gran medida en el horizonte, James era lo suficientemente optimista como para creer que la revolución dirigida por la clase trabajadora todavía era históricamente posible. En lugar de ver la dialéctica de la Ilustración como una oscura historia de dominación y declive, todavía tenía esperanzas de lucha y resistencia. En segundo lugar, James no compartía del todo el desdén de Adorno por la industria cultural como inherentemente conformista. Habiendo sido él mismo un habilidoso jugador de cricket en su Trinidad y Tobago natal, James escribió más tarde un célebre estudio sobre la diferencia entre la versión blanca del juego que se juega en lugares como el Reino Unido y Australia, y la muy diferente que se juega en lugares como el Caribe (James, 1963). Mientras que el primero aplicó fríamente la racionalidad instrumental al juego, el segundo, afirmó, lo jugó con intensidad estética e incluso moral. En los años venideros, James se convertiría en una figura fundadora de los estudios subalternos y poscoloniales, mientras que la Escuela de Frankfurt desempeñó un papel menor en su desarrollo. “Podemos preguntarnos legítimamente –concluye Traverso– si tal diálogo perdido no fue el síntoma de un *inconsciente colonial* de la teoría crítica, al menos en la temprana Escuela de Frankfurt” (Traverso, 2016, p. 174).

Aunque tal vez podría llamarse mejor su conciencia no colonial, el punto general de Traverso no carece de mérito. Los líderes de la Escuela de Frankfurt no ofrecieron, por ejemplo, una respuesta seria a episodios anteriores del proceso de descolonización como la guerra de Argelia, que algunos historiadores han considerado crucial para inspirar a la naciente Nueva Izquierda no solo en Francia, sino también en Alemania (Slobadian, 2012)¹⁵. Pero no está claro exactamente cómo incorporar a C.L.R. James. El

¹⁴ La primera edición del libro, escrita en colaboración con Dunayevskaya y Grace Lee, apareció en 1950. El artículo “Capitalismo de Estado: sus posibilidades y limitaciones” de Pollock, brillaba por su ausencia en sus páginas.

¹⁵ Slobadian también señala la importancia de episodios como el asesinato de Patrice Lumumba en el Congo en 1961 para desencadenar protestas en Alemania y otros lugares. Una de las ironías de la historia es que el abuelo corso de Adorno, Jean François Calvelli, fue un

enfoque de James habría hecho mucho para compensar el supuesto eurocentrismo de la teoría crítica y su pesimismo sobre las posibilidades de un cambio radical. Aunque podría haber centrado más la atención en los problemas planteados por la lucha en curso contra el dominio colonial y su legado racista, en la medida en que James siguió siendo leninista, es difícil decir que su creencia en un partido de trabajadores de vanguardia les habría ayudado a superar su déficit político a menudo lamentado, la notoria brecha entre la teoría y la práctica que el marxismo insistía en que debía ser unida. Además, en la medida en que James compartió la romantización de las luchas de liberación del Tercer Mundo como alternativas viables al inadecuado activismo revolucionario en el Primero, su apuesta política por la redención proveniente de la periferia y no del centro del sistema mundial del capitalismo global no parece, al menos desde nuestro punto de vista actual, haber sido realizable. Por muy justificable que sea condenar los males del imperialismo europeo e incluir en ese lamento las intervenciones a menudo desastrosas de Estados Unidos, no está claro que la liberación del dominio colonial haya producido modelos de emancipación política y económica que el resto del mundo debe apresurarse a seguir.

Ya en *Minima moralia*, Adorno había hecho sonar la *tocsin*¹⁶. En un aforismo titulado “Los salvajes no son mejores”, insistió en que “un credo intransigente es todo lo contrario de un estado salvaje, el neofitismo o el mundo no capitalista. Presupone experiencia, una memoria histórica, una nerviosidad del intelecto y sobre todo una amplia dosis de tedio”. Debido a que las personas colonizadas a menudo buscan ponerse al día con Occidente y compartir los supuestos frutos de la sociedad moderna, es más probable que sus aspiraciones afirmen que nieguen sus características represivas. “En lugar de esperar milagros de los pueblos precapitalistas – advirtió Adorno (1974) – las naciones más antiguas deberían estar en guardia contra su gusto indolente y sin imaginación por todo lo probado y por los éxitos de Occidente” (pp. 52-53). Aunque Adorno estaba seguramente en terreno inestable al reducir los gustos de la gente precapitalista a nada más que una

soldado enviado para sofocar los levantamientos contra el dominio francés en la década de 1840. Véase Müller-Doohm (2005, pp. 6-7).

¹⁶ *Tocsin*, era la palabra en clave adjunta por el Royal Observer Corps a cualquier lectura en el Indicador de potencia de bomba después de un ataque nuclear en el Reino Unido durante la Guerra Fría. En este contexto, vale decir que se quiere señalar que Adorno “tocaba la alarma” (*N. de los T.*)

grosera envidia, su escepticismo sobre el papel inflado que les asignó algunos en la izquierda no ha sido refutado por la historia posterior.

Si nos detenemos por un momento para considerar el legado mixto de la destacada marxista negra que fue influenciada directamente por la teoría crítica, la célebre activista afroamericana Angela Davis, los límites de depositar demasiadas esperanzas en el *diálogo perdido* de Traverso son evidentes. Davis había estudiado filosofía con Marcuse en Brandeis a principios de la década de 1960 y se fue a Frankfurt en 1966 para trabajar con Adorno. Aunque ella lo impresionó como una astuta estudiante de Kant — tenemos una copia de la cálida carta de recomendación que escribió Adorno en su nombre¹⁷ —, estaban políticamente en desacuerdo. Más tarde recordó que Adorno la “disuadió de buscar formas de vincular sus intereses aparentemente discrepantes en filosofía y activismo social” y “sugirió que su deseo de trabajar directamente en los movimientos radicales de ese período era similar a un académico de estudios de medios que decide convertirse en un técnico de radio” (Davis, 2004, pp. 46-47). Marcuse, por el contrario, defendió enérgicamente su decisión de volver al activismo en los Estados Unidos, donde se unió a las Panteras Negras y al Club Che-Lumumba, un grupo de negros dentro del Partido Comunista¹⁸. Cuando fue despedida de su puesto de profesora de filosofía en UCLA debido a su pertenencia al Partido y luego acusada de suministrar armas a los Panteras Negras, que habían asesinado a un guardia de la prisión para ayudar a sus camaradas a escapar de la cárcel de Soledad, Marcuse nunca la abandonó. Capturada después de pasar a la clandestinidad, cuando había sido incluida en la lista de los diez más buscados del FBI y juzgada por conspiración para secuestrar y asesinar, Davis finalmente fue absuelta en 1972. Pero antes de ese resultado, se montó una campaña internacional en su nombre. Se libró con especial fervor en Frankfurt, donde simpatizantes como Oskar Negt, con quien había estudiado durante su año en Frankfurt, la convirtieron en un ejemplo de la injusticia de la justicia estadounidense. Un comité de solidaridad realizó mítines masivos a partir de noviembre de 1970, que culminaron en un congreso realizado en junio de 1972 con Marcuse como uno de los principales oradores, que atrajo a unos 10.000 participantes (Negt,

¹⁷ Este documento está fechado el 20 de diciembre de 1966. Véase Adorno (1966, diciembre 20).

¹⁸ Véase, por ejemplo, la presentación de Marcuse de Davis en una manifestación el 24 de octubre de 1969 (Kraushaar, 1998a, p. 688).

1998)¹⁹. Aunque el uso que hizo Oskar Negt de la ocasión para denunciar las tácticas terroristas de la Facción del Ejército Rojo puede haber tenido en última instancia el mayor impacto en la historia posterior de la Nueva Izquierda alemana, la gran cantidad de apoyo a Davis demostró su papel potencial como puente entre la teoría crítica y el movimiento poscolonial emergente, así como el feminismo y el poder negro²⁰.

Desafortunadamente, su lealtad inquebrantable al comunismo ortodoxo al que su madre la había introducido cuando era niña en Birmingham, Alabama, hizo poco para permitir ese resultado. Poco después de su visita triunfal a Frankfurt, Davis fue a Berlín Oriental, donde fue recibida no menos calurosamente por Erich Honnecker, quien recientemente había reemplazado a Walter Ulbricht como líder del partido y defendió, como lo había hecho antes, la invasión del bloque soviético a Checoslovaquia en 1968 (Kraushaar, 1998, p. 525)²¹. Presentándose en la boleta del Partido Comunista Estadounidense como candidata a la vicepresidencia junto con Gus Hall en 1980 y 1984, permaneció dentro de él hasta después de la disolución de la Unión Soviética en 1991. La reputación de Davis, sin duda, logró en la mayoría de los aspectos sobrevivir a su obstinada lealtad al Partido y pudo emerger de sus años de esclavitud como una defensora influyente de varias causas progresistas, en particular la reforma penitenciaria y el feminismo del Tercer Mundo, en años posteriores. Pero perdida por su lealtad extendida a una Vieja Izquierda que abandonaba el escenario histórico, había alguna posibilidad seria de que pudiera contribuir a una superación de la perspectiva eurocéntrica de la Escuela de Frankfurt, que expandiría el campo de 1968 para incluir las implicaciones de 1967, entendido desde la perspectiva de Enzo Traverso como validación de las luchas del Tercer Mundo.

¹⁹ Aquí se concluye que ningún tribunal estadounidense la liberaría y haría que el FBI y el presidente quedaran en ridículo (p. 733). Negt también apoyó que le dieran un doctorado honoris causa en la universidad. Véase su cálida carta de recomendación en www.ethecon.org/en/1412. Los primeros comités en 1970 se analizan en Kraushaar (1998, pp. 501-502) y el congreso en Kraushaar (1998, pp. 521-522). Marcuse fue uno de los oradores principales.

²⁰ Para una discusión sobre la importancia del discurso de Negt, véase Hanshew (2012, pp. 511-512).

²¹ Para un llamamiento conmovedor a Davis para que revoque su apoyo, véase la carta abierta enviada por el disidente checo, Jirí Pelikán, en *New York Review of Books*, 31 de agosto de 1972. Para un relato de su continua interacción con el DDR y el papel jugó en su autoimagen ideológica, véase Lorenz (2013).

Por lo tanto, no sorprende que durante mucho tiempo la teoría poscolonial prestó poca atención a la tradición de la teoría crítica, encontrando más alimento intelectual en el cúmulo de ideas dispares que se denominó postestructuralismo²². Incluso Heidegger podría convertirse en un aliado más efectivo en el esfuerzo por *provincializar Europa*, como lo llamó el historiador de estudios subalternos de la India Dipesh Chakrabarty (2007). Espen Hammer se hizo eco de la sabiduría convencional en su libro de 2006 sobre *Adorno y lo político* cuando escribió:

Con algunas excepciones importantes, parece haber sido virtualmente ajeno a las preocupaciones del poscolonialismo, incluidas la raza, la discriminación y el imperialismo. Su contundente eurocentrismo, centrado en particular en Alemania y Austria, lo predispone a rechazar, o al menos a mirar con recelo, formas de expresión cultural —notoriamente el jazz— que no encajan en su propio marco. También lo llevó a apostar la mayoría de sus afirmaciones sobre el papel del arte como encarnación de una forma alternativa de racionalidad en formas de alta modernidad estética que desde mediados de la década de 1960 han perdido en gran medida su atractivo y relevancia (Hammer, 2006, p. 5).

A pesar de estos aparentes puntos ciegos en la Escuela de Frankfurt temprana, sin duda, se hicieron algunos esfuerzos para obtener ideas de su legado al servicio de fines menos provincianos. En 1995, una estudiosa canadiense de ascendencia india, Asha Varadharajan, comparó el trabajo de Edward Said, Gayatri Spivak y Adorno en un libro llamado *Parodias exóticas* (Varadharajan, 1995). Al notar la poderosa atracción de Said por las ideas de Adorno, argumentó que la dialéctica negativa brindaba un mejor apoyo teórico que la deconstrucción para los estudios subalternos. Varadharajan (1995) argumenta que:

aunque Adorno guardó relativamente silencio sobre el imperialismo *per se*, su atención a la hegemonía del principio de intercambio y su crítica de la política identitaria se han vuelto, creo, indispensables para la afirmación de la otredad, la resistencia al capitalismo global —la forma particularmente virulenta que ha asumido el colonialismo— y, crucialmente, a la discurso de la modernidad que se arroga a sí mismo “los conceptos políticos regulativos”... que codifican los reclamos de nación dentro del espacio descolonizado (p. 137).

²² Cabe señalar que también hubo poco interés por la teoría crítica en Israel, que nunca pasó por una rebelión estudiantil propia (Zuckermann, 2004).

Más recientemente, el filósofo Thomas McCarthy y la filósofa Amy Allen se han basado en diferentes momentos de la tradición multigeneracional de la teoría crítica para formular argumentos similares. McCarthy, un traductor infatigable y un intérprete perspicaz de la obra de Habermas, escribió un amplio estudio sobre *Raza, imperio y la idea del desarrollo humano* (McCarthy, 2009). En él, condena las formas en que las nociones tradicionales de modernización fueron contaminadas por suposiciones racistas e imperialistas, pero mantiene la esperanza de una versión más ilustrada de la teoría del desarrollo que combinaría los mejores legados del universalismo liberal eurocéntrico con el valor del particularismo multicultural. Allen, por el contrario, es mucho menos optimista sobre la posibilidad de cuadrar ese círculo. En *El fin del progreso*, publicado en 2016, critica a McCarthy, junto con Habermas, Axel Honneth y Rainer Forst, por mantener un optimismo injustificado sobre la capacidad de las teorías del desarrollo anteriores para deshacerse de su problemático bagaje eurocéntrico (Allen, 2016)²³. Decidida a librar a la teoría crítica de su base normativa en el racionalismo de la Ilustración y su creencia implícita en el desarrollo progresivo e intercultural, Allen busca combinar la noción de genealogía de Foucault, que ella ve como *problematizante* en lugar de reivindicativa o subversiva, con el énfasis de Adorno sobre la crítica inmanente. El objetivo es una noción más amplia de lo que ella llama *contextualización metanormativa*, que puede incluir las ideas del discurso poscolonial. La única forma en que se puede salvar el ideal de progreso, sostiene Allen, es desligarlo de la suposición de que era un hecho pasado con implicaciones universales, que tácitamente privilegiaba la modernización occidental, y vincularlo con la posibilidad –de hecho, el imperativo moral– de mejoramiento futuro medido de acuerdo con normas culturalmente inmanentes.

Irónicamente, a pesar de la inclusión limitada de puntos de vista no europeos o no estadounidenses lamentados por comentaristas como Traverso y Hammer, la primera generación de teóricos críticos, en particular Adorno, ha sido elogiada por Varadharajan y Allen por su sensibilidad hacia el lado oscuro de la dialéctica de la Ilustración, en particular su dudoso modelo de desarrollo progresivo universal²⁴. Aunque un comentarista ha argumentado que el reciente interés *postsecular* de Habermas en el valor perdurable de las normas religiosas sugiere que él también puede estar buscando una reevaluación *postcolonial* de la teoría crítica. Ha parecido más

²³ Para una respuesta escéptica a aspectos de su argumento, véase mi reseña Jay (2019).

²⁴ Para una explicación general, véase Ingram (2018).

difícil, a pesar de lo contrario de McCarthy, movilizar las aportaciones de la segunda y tercera generación para tal fin (Rees, 2017)²⁵. Su defensa matizada del legado normativo del pensamiento occidental, por mucho que haya sido traicionado por las prácticas imperialistas y racistas, hace que todavía parezcan, al menos para algunos críticos, insuficientemente liberadas de sus orígenes europeos y sus experiencias en el exilio estadounidense.

Cualquiera que sea la corriente de la tradición que se escoja como la que tiene más probabilidades de escapar del provincianismo eurocéntrico, quiero argumentar, existe un problema potencial con cualquier intento de enriquecer el legado de la Escuela de Frankfurt y compensar su déficit político al infundirle un discurso poscolonial, por bien intencionado que sea. Para entender lo que quiero decir, será necesario que volvamos a la importancia de situar 1968 en un campo expandido que incluye los eventos de 1967. Estos, por supuesto, pueden leerse de diferentes maneras. Desde una perspectiva, la Guerra de los Seis Días ha sido vista como un capítulo de la incursión imperialista occidental en el mundo no europeo, resultado de la ideología orientalista y la resistencia a ella por parte de sus víctimas. Ciertamente, esta fue la interpretación que permitió al ala propalestina de la Nueva Izquierda alemana denunciar con tanto fervor al sionismo como una continuación de la guerra estadounidense en Vietnam y otros ejemplos del imperialismo occidental. Debido a que la Escuela de Frankfurt no compartía esta interpretación, la crítica posterior que hemos encontrado sobre su sesgo eurocéntrico y su necesidad de asimilar ideas del discurso poscolonial podría parecer justificada.

Pero incluso más allá de los peligros de una identificación demasiado rápida y fácil de los israelíes con un experimento de colonización por parte de colonos –su lucha a menudo violenta para expulsar a los británicos de Palestina sugiere que fue más complicada que eso– es difícil con la retrospectiva del último medio siglo asignar a los palestinos –o, para el caso, a cualquier otro movimiento de liberación colonial– un papel redentor que de alguna manera simplemente compensaría las deficiencias del eurocentrismo. Esto no quiere decir, me apresuro a añadir, que la independencia colonial fuera otra cosa que un objetivo loable o que el imperialismo, ya sea directo a través del control político, o indirecto a través

²⁵ Rees, sin embargo, argumenta que debido a que Habermas acepta la noción de Karl Jaspers de una era axial en la que surgieron varias religiones principales, permanece implícitamente casado con una noción de religión que todavía es demasiado exclusiva.

de la dominación económica o cultural, sea de alguna manera defendible. Independientemente de los éxitos que haya tenido el proceso de descolonización en el último medio siglo, está claro que todavía quedan muchos residuos de un sistema mundial fuertemente inclinado a favor de las antiguas potencias coloniales. Y la lucha por restablecer el equilibrio no ha terminado de ninguna manera. Tampoco es cierto que el discurso poscolonial en sus diversas formas siempre haya romantizado alegremente a las víctimas.

Pero lo que está claro es que una vez liberados de la dominación occidental, tales países u otros en lo que solía llamarse el Tercer Mundo, y ahora a menudo identificado con el Sur global, fueron incapaces de realizar el potencial emancipador, incluso utópico, que les imputaron ciertos activistas europeos. Simpatizar con la difícil situación de los *condenados de la tierra* era una cosa; confiar en ellos para redimir a la humanidad era otra. La solidaridad sin sentido con algo llamado *la izquierda global* hizo difícil evitar el apoyo a regímenes y movimientos que eran cualquier cosa menos emancipadores. Quizás el ejemplo más revelador es la inversión lamentablemente fuera de lugar en el maoísmo chino durante la Revolución Cultural por parte de varios intelectuales franceses prominentes, incluidos Jean-Paul Sartre, Philippe Sollers, Julia Kristeva y Alain Badiou (Wolin, 2010). Los maoístas franceses también fueron fervientes partidarios de la causa palestina, o al menos lo fueron hasta 1972 y el brutal ataque del grupo terrorista Septiembre Negro contra los atletas israelíes en los Juegos Olímpicos de Múnich. Muchos de los líderes de la *Gauche prolétarienne* – Alain Geismar, André Glucksmann, Benny Lévy, Tiennot Grumbach, Tony Lévy y Daniel Linhardt – habían sido judíos no practicantes y se sorprendieron al perder su inocencia sobre la pureza de la causa antisionista (Wolin, 2010, p. 325). La respuesta entre los alemanes radicales parece haber sido más apagada, quizás porque una de las demandas de los terroristas había sido la liberación de la banda Baader-Meinhof que estaba en prisión. Pero al final de la década, el maoísmo también había perdido gran parte de su brillo allí.

Para volver al punto principal de este texto, la idea de un campo expandido nos ayuda a evitar que 1968 se convierta en un episodio histórico discreto y autónomo, abierto a ser representado en términos heroicos, puesto en un pedestal y disponible para la simple conmemoración. Al ponerlo en juego con la Guerra de los Seis Días y sus efectos, nos alerta sobre la importancia de las narrativas históricas en competencia, que pueden

descentrar 1968 más allá de las expansiones temporales y espaciales más convencionales mencionadas anteriormente. Sin duda, ha sido posible interpretar la narrativa centrada en 1967 como potencialmente compatible con la imagen dominante de 1968 como un momento esperanzador en la historia de la emancipación humana. Estos últimos pueden ser vistos como desencadenantes de fuerzas para el cambio que podrían haberse enriquecido con su integración con las fuerzas comparables de los primeros que reciben el nombre de descolonización antiimperialista. Aquí, las voces antisionistas de la Nueva Izquierda alemana, a pesar de su a veces deplorable movilización de prejuicios antisemitas, pueden verse como parte de una constelación que, a pesar de que nunca llegó realmente a buen término, ofreció posibilidades para un desafío más fundamental al *statu quo*. En un sentido más amplio, la exhortación de figuras como Enzo Traverso y Amy Allen a corregir el sesgo eurocéntrico de la teoría crítica con lecciones aprendidas del discurso poscolonial amplifica esta interpretación, que ve en las políticas redentoras del Tercer Mundo una forma de superar el pesimismo y el déficit político de la Escuela de Frankfurt.

Pero esta interpretación se pone en tela de juicio si leemos 1967 a contrapelo, a la manera en que la mayoría de los miembros de la Escuela de Frankfurt lo hicieron en ese momento, menos como un intento fallido de resistencia del Tercer Mundo al imperialismo occidental que como una amenaza a la supervivencia del pueblo judío apenas evitada. Entonces emerge una constelación muy diferente en un campo expandido, uno en el que los residuos persistentes de 1945, entendidos como los asuntos pendientes de la era fascista, juegan un papel vital. Alemania, más que cualquier otro lugar de la política de la Nueva Izquierda, se ha dicho a menudo, estaba obsesionada por un pasado aún sin dominar. La indignación del movimiento estudiantil fue alimentada por la sensación de que los pecados de sus padres no habían sido realmente trabajados, tanto en términos de continuidad del personal en los puestos de poder como de confrontación total de las razones del ascenso del nazismo. Y, por el contrario, la profunda angustia del establecimiento por lo que vieron como los excesos de la APO expresó temores de que el estado de derecho estaba siendo pisoteado por radicales dispuestos a usar la violencia para socavar los logros obtenidos con tanto esfuerzo del orden político de la posguerra en Alemania Occidental, repitiendo así los errores de sus predecesores de Weimar. En otras palabras, las brasas aún humeantes de 1945 ayudaron a encender las llamas de la versión alemana de 1968.

Sin embargo, había otra lectura potencial de los asuntos pendientes de 1945, que era alarmante de una manera diferente. A pesar de sus dudas sobre políticas israelíes específicas, la mayoría de los miembros de la Escuela de Frankfurt estaban profundamente angustiados por una renovación, si Israel hubiera perdido la Guerra de los Seis Días, de la aniquilación del pueblo judío simplemente interrumpida por la derrota del nazismo. Como resultado, se resistieron a la lectura simplista del conflicto como un episodio en blanco y negro en la lucha antiimperialista por la justicia global, una lectura que sedujo a muchos en la izquierda. Para ellos, la destrucción del pueblo judío era una amenaza suficiente para superar sus críticas a las políticas israelíes específicas que socavan los derechos legítimos de los palestinos. Reconocer este miedo nos ayuda a comprender, y tal vez incluso a simpatizar, con su incapacidad eurocéntrica para invertir mucha esperanza en la supuesta misión redentora del Tercer Mundo, y su vacilación antes de expresar su solidaridad incondicional con la izquierda global. Nos permite ver el fracaso de los almuerzos de Adorno con C.L.R. James para crear una alianza de teoría crítica y discurso poscolonial como no tan lamentable, después de todo.

Desde la perspectiva de medio siglo después, los problemas planteados por la Guerra de los Seis Días y sus secuelas están, por supuesto, todo menos resueltos y ambos lados del conflicto parecen irremediablemente enfrascados en una lucha sin fin. Pero una cosa está clara: es imposible reunir la confianza que una vez invistió al discurso poscolonial con su halo de rectitud política. La esperanza persistente de que la revolución europea estancada de alguna manera sería impulsada por aquellos pueblos hasta ahora oprimidos que finalmente estaban afirmando su lugar en el escenario histórico, al menos en este momento, parece irrealizada. Puede que haya habido entusiastas maoístas de la Revolución Cultural que buscaron respuestas en la China de esos años, pero el país que ahora se está convirtiendo rápidamente en el motor más poderoso del capitalismo global es todo menos un faro de emancipación. Se podrían hacer valoraciones similares del otrora brillante futuro de la izquierda latinoamericana, ahora en tal caos, así como de las esperanzas puestas en las luchas de liberación nacional en Indochina o África, sin mencionar la Primavera Árabe de hace solo unos años.

En otras palabras, para volver a ese encuentro en Jerusalén con el que comenzamos, ahora parece claro que la sombra histórica proyectada por Herbert Marcuse, como la encarnación del movimiento estudiantil idealista,

ha sido mucho más corta y menos penetrante que la proyectada por Moshé Dayán, el maestro de la *Realpolitik* nacionalista y el arte de la guerra. O para quedarnos con nuestra metáfora maestra, la atracción gravitacional de 1968 en su campo expandido no ha tenido el poder de otros años talismánicos en el calendario histórico. Estos incluirían no solo los años 1967 y 1945, cuyas asignaturas pendientes, entendidas de diversas formas, fueron especialmente potentes en Alemania, sino también el año 2019. Para cualquier campo histórico hay que tener en cuenta el presente como un momento que ayuda a definir cómo entendemos lo que vino antes, ya sea como un posible futuro que en realidad se realizó o como uno que irónicamente se invirtió²⁶. Y ahora parece que la línea de fuerza que se puede trazar desde 1967 hasta 2019 crepita con mucha más energía que la que va desde 1968 hasta el presente.

Pero antes de terminar con una nota demasiado amarga, también sería prudente recordar que nuestro propio *momento presente* se desvanecerá en el pasado a medida que el campo no totalizado de la historia continúa expandiéndose implacablemente y nuevas narrativas, tanto complementarias como contradictorias, compiten por supremacía. Por lo que sabemos, la controvertida *estrategia de hibernación* de la Escuela de Frankfurt aún puede resultar profética a medida que sus mensajes en botellas llegan a nuevas costas y la atracción gravitatoria relativa de 1967 sobre 1968 puede revertirse por eventos aún imprevisos. Tal vez sea mejor, sin embargo, esperar hasta el centenario del 68 para evaluar tales conjeturas. Lo que no se puede dudar, sin embargo, es que la tradición en constante evolución de la teoría crítica tendrá mucho que masticar mientras tanto.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1974). *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. New Left Books.
- Adorno, Th. W. (1966). *Theodor W. Adornos gutachten für Angela Davis* [Informe]. <https://www.literaturarchiv1968.de/content/theodor-w-adornos-gutachten-fuer-angela-davis/>
- "AHR Reflections" sobre "1968" (2018). *The American Historical Review* 123(3).
- Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press.

²⁶ Para una lectura irónica de *El hombre unidimensional* de Marcuse, véase (Jay, 2018).

- Anderson, K. B. & Rockwell, R. (Eds.). (2012). *The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954-1978: Dialogues on Hegel, Marx and Critical Theory*. Lexington.
- Bloch, E. (1991). *Heritage of Our Times*. University of California Press.
- Brown, T. S. (2013). *West Germany and the Global Sixties: The Antiauthoritarian Revolt, 1962-1978*. Cambridge University Press.
- Brumlik, M., et al. (1991). *Der Antisemitismus und die Linke*. Haag und Herchen.
- Chakrabarty, D. (2007). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press.
- Davis, A. (2004). Marcuse's Legacies. Abromeit, J. & Cobb, W. M. (Eds.). *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, 43-50.
- Enzensberger, U. (2004). *Die Jahre der Kommune 1: 1967-1968*. Kiepenheuer & Witsch.
- Fenves, P. (2018). Benjamin, Studying, China: Toward a Universal 'Universism'. *Positions Asia Critique* 26(1), 35-57.
- Gassert, P. & Klimke, M. (Eds.). (2009). *1968: Memories and Legacies of a Global Revolt*. GHI.
- Hagen, P. Die Antideutschen und die Debatte der Linke über Israel. <https://es.scribd.com/document/197930703/Die-Antideutschen-und-die-Debatte-der-Linken-uber-Israel>
- Hammer, E. (2006). *Adorno and the Political*. Routledge.
- Hanshaw, K. (2012). 'Sympathy for the Devil?' The West German Left and the Challenge of Terrorism. *Contemporary European History* 21(4), 511-532.
- Herf, J. (1986). *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in the Weimar Republic and the Third Reich*. Cambridge University Press.
- Herf, J. (2015). *Undeclared Wars with Israel: East Germany and the West German Far Left, 1967-1989*. Cambridge University Press.
- Heufelder, J. E. (2017). *Der argentinische Krösus: Kleine Wirtschaftsgeschichte der Frankfurter Schule*. Berenberg.
- Hockenos, P. (2008). *Joschka Fischer and the Making of the Berlin Republic: An Alternative History of Postwar Germany*. Oxford University Press.
- Horkheimer, M. (1978). The State of Israel. *Dawn and Decline: Notes 1926-1931 and 1950-1969*. Seabury, 206-207.
- Ingram, J. D. (2018). Critical Theory and Postcolonialism. Gordon, P., Hammer, E. & Honneth, A. (Eds.). *The Routledge Companion to the Frankfurt School*. Routledge, 500-513.
- Jacobs, J. (2015). *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*. Cambridge University Press.

- James, C. L. R. (1938). *Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the Santo Domingo Revolution*. Dial.
- James, C. L. R. (1986). *State Capitalism and World Revolution*. Kerr.
- James, C. L. R. (1963). *Beyond a Boundary*. Stanley Paul/ Huteson.
- Jay, M. (1987). *An Unmastered Past: The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal*. University of California Press.
- Jay, M. (2018). Irony and Dialectics: One-Dimensional Man and 1968. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* LXIII 234, 67-83.
- Jay, M. (2019). Amy Allen. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. *Critical Inquiry*, 45(2), 563-565.
- Kloke, M. W. (1990). *Israel und die deutsche Linke: Zur Geschichte eines schwierigen Verhältnisses*. Haag und Herchen.
- Krauss, R. E. (1985). *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*. MIT Press.
- Kraushaar, W. (1998). *Frankfurter Schule und Studentenbewegung: Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946-1995. Vol. 1*. Rogner and Bernhard.
- Kraushaar, W. (Ed.) (1998a). *Frankfurter Schule und Studentenbewegung: Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946-1995. Vol. 2*. Rogner and Bernhard.
- Kraushaar, W. (2005). *Die Bombe im Jüdischen Gemeindehaus*. Hamburger Edition.
- Kraushaar, W. (2013). *München 1970: über die antisemitischen Wurzeln des deutschen Terrorismus*. Rowohl.
- Kundani, H. (2009). *Utopia or Auschwitz: Germany's 1968 Generation and the Holocaust*. Hurst.
- Löwenthal, L. (1989). Ich will den Traum von der Utopie nicht aufgeben. Funke, H. (Ed.). *Die andere Erinnerungen: Gespräche mit jüdischen Wissenschaftlern im Exil*. Fischer Taschenbuch, 168-185.
- Lorenz, S. (2013). Heldin des anderen Amerikas. Die DDR-Solidaritätsbewegung für Angela Davis, 1970-1973. *Zeithistorische Forschungen* 1, 38-60.
- Maeke, L. (2017). *DDR und PLO: Die Palästinapolitik des SED-Staates*. Walter de Gruyter.
- Marcuse, H. (2012). Protocol of the Conversation between Philosopher Herbert Marcuse and Minister of Defense Moshé Dayán, December 29, 1971. *Telos* 158, 185-191.
- Markovits, A. S. & Gorski, P. S. (1993). *The German Left: Red, Green and Beyond*. Oxford University Press.

- McCarthy, T. (2009). *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge University Press.
- Moghadam, A. & Wyss, M. (2018). Of Anti-Zionists and Antideutsche: The Post-War German Left and Its Relationship with Israel. *Democracy and Security*. <https://doi.org/10.1080/17419166.2018.1493991>
- Müller-Doohm, S. (2005). *Adorno: A Biography*. Polity.
- Müller-Doohm, S. (2016). *Habermas: A Biography*. Polity.
- Neaman, E. (2016). *Free Radicals: Agitators, Hippies Urban Guerillas, and Germany's Youth Revolt of the 1960's and 1970's*. Telos.
- Negt, O. Grußwort Prof. Dr. Dr. Hc. Oskar Negt. *ethecon Stiftung Ethik & Ökonomie*. <https://www.ethecon.org/en/1412>
- Negt, O. (1998). Der Fall Angela Davis. Kraushaar, W. (Ed.). *Frankfurterschule und Studentenbewegung,: Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946-1995*. Vol 2. Rogner and Bernhard.
- Pelikán, J. (1972). A Letter. *The New York Review of Books*.
- Pollock, F. (1941), State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. *Zeitschrift für Sozialforschung. Studies in Philosophy and Social Sciences*.
- Rees, D. W. (2017). Decolonizing Philosophy? Habermas and the Axial Age. *Constellations* 24(2), 219-231.
- Schmidt, H. J. (2010). *Antizionismus, Israelkritik und 'Judenknax': Antisemitismus in der deutschen Linke nach 1945*. Bouvier.
- Schneider, K. & Simon, N. (Eds.). (1984). *Solidarität und deutsche Geschichte: Die Linke zwischen Antisemitismus und Israelkritik*. Deutsch-Israelischen Arbeitskreis für Frieden im Nahen Osten e.V., Schriften Band 9.
- Slobadian, Q. (2012). *Foreign Front: Third World Politics in Sixties Germany*. Duke University Press.
- Tauber, Z. (2012). Herbert Marcuse on the Arab-Israeli Conflict: His Conversation with Moshé Dayán. *Telos* 158, 171-184.
- Traverso, E. (2016). *Left-Wing Melancholia: Marxism, History and Memory*. Columbia University Press.
- Varadharajan, A. (1995). *Exotic Parodies: Subjectivity in Adorno, Said and Spivak*. University of Minnesota Press.
- Weil, F. J. (1944). *Argentine Riddle*. John Day.
- Wolin, R. (2010). *The Wind from the East: French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960's*. Princeton University Press.
- Zuckermann, M. (2004). Kritische Theorie in Israel—Analyse einer Nichtreception. Zuckermann, M. (Ed.). *Theodor W. Adorno: Philosoph des beschädigten Lebens*. Wallstein.

El interés de la Escuela de Frankfurt en Freud y el impacto de *Eros y civilización* en el movimiento estudiantil

Peter-Erwin Jansen¹

En el siguiente texto, me centraré en tres puntos que están conectados con el impacto de *Eros y civilización* de Herbert Marcuse en el movimiento estudiantil alemán. En primer lugar, mostraré cómo se utilizó la teoría de Freud a finales de los años veinte en los inicios del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. En segundo lugar, me centraré en cómo ciertos temas de la obra de Adorno y Horkheimer se relacionan con *Eros y civilización* de Marcuse. Tercero, mostraré cómo ese trabajo se volvió relevante para el desarrollo intelectual del movimiento estudiantil en Alemania.

La importancia de la psicología y el psicoanálisis freudianos para el proyecto de la teoría crítica, tal como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Erich Fromm y Leo Löwenthal —el llamado círculo interno del Instituto— la desarrollaron desde el principio, se ha enfatizado en numerosos estudios históricos publicados sobre la Escuela de Frankfurt (Jay, 1973; Wiggershaus, 1994; Kellner, s/f). Erich Fromm, en particular, fue en gran medida responsable de hacer que la teoría freudiana fuera relevante y fructífera para el desarrollo de una teoría crítica de la sociedad.

¹ Este texto se publicó con el título "The Frankfurt School's Interest in Freud and the Impact of *Eros and Civilization* on the Student Protest Movement in Germany: A Brief History" en: *PhaenEx*, 4(2), 2009, pp. 78-96 (N. de los T.)

Marcuse, quien fue un crítico vehemente de Fromm durante la década de 1950, sin embargo, reconoció sus contribuciones clave al Instituto en una discusión con Jürgen Habermas: “Aún los primeros trabajos de Fromm, especialmente sobre el dogma de Cristo, y los primeros ensayos en la *Zeitschrift*, se incorporaron como parte de la psicología social marxista radical” (Habermas & Bovenschen *et al.*, 1978, p. 15)². De 1930 a 1939, Fromm fue miembro oficial del Instituto de Investigación Social. Dejó el Instituto tras una disputa con otros miembros de la Escuela de Frankfurt durante su exilio en Estados Unidos.

Marcuse continuó la discusión sobre Freud, y el debate con Erich Fromm, con su “Investigación filosófica sobre Freud”, como se subtitula *Eros y civilización*. En 1955 Marcuse justificó un examen renovado de las categorías freudianas de la siguiente manera:

La psicología podía ser elaborada y practicada como una disciplina especial mientras la psique pudiera sostenerse contra el poder público, mientras la privacidad fuera real, realmente deseada y moldeada por uno mismo; si el individuo no tiene ni la capacidad ni la posibilidad de ser por sí mismo, los términos de la psicología se convierten en los términos de las fuerzas sociales que definen la psique (Marcuse, 1955, p. xvii).

Fue gracias a la ayuda de Löwenthal que no solo Marcuse —el 30 de enero de 1933, el día en que Hitler tomó el poder— se conectó con el Instituto de Investigación Social, sino también —tres años antes— Fromm. Tanto Löwenthal como Fromm nacieron en 1900 en Frankfurt y pertenecían a un grupo de estudiantes judíos fuertemente influenciados por el carismático rabino de Frankfurt, Nehemiah Anton Nobel³. De esto resultó una estrecha amistad y un interés común en la vida judía ortodoxa. Estos jóvenes amigos comenzaron los estudios de psicología en la Universidad de Heidelberg y se analizaron con Frieda Reichmann, una psicoanalista nacida en 1889 en Königsberg, que dirigía un pequeño sanatorio psicoanalítico. La terapia allí fue apodada “*Tora-py*” porque se ajustaba estrictamente a los rituales judíos. El círculo alrededor del rabino Nobel se reunió en el sanatorio de Reichmann y discutió textos de Martin Buber y Franz Rosenzweig. En 1926, Fromm se

² Véase también de Erich Fromm, *Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion; Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen Über Psychoanalyse und historischen Materialismus*; y *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*. Los tres están contenidos en su *Gesamtausgabe*.

³ Véase también „Die Entdeckung der jüdischen Wurzeln” de Heuberger (2000).

casó con Reichmann, siendo doce años menor que ella. Ambos eran amigos cercanos de la primera esposa de Löwenthal, Golde Ginsburg, quien también provenía de Königsberg.

Además de estas relaciones, otro contacto fue una precondition significativa para la posición central del psicoanálisis dentro de la agenda de investigación interdisciplinaria del Instituto. En 1927, Horkheimer, que al igual que Adorno había estudiado psicología en Frankfurt, conoció al psiquiatra Karl Landauer, discípulo de Freud. El propio Horkheimer se sometió a psicoterapia con Landauer. Marcuse, por otro lado, siempre se negó a ser analizado. Incluso en la vejez, continuó afirmando, irónicamente, que nunca lo había necesitado.

La colaboración científica entre los miembros del grupo Landauer y el círculo de Horkheimer comenzó con la fundación –el 16 de febrero de 1929– del Instituto de Psicoanálisis de Frankfurt. Esta organización, dirigida por Landauer, tuvo sus primeras oficinas en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt. En su personal estaban Fromm, Frieda Fromm-Reichmann y Heinrich Meng. El recién inaugurado Instituto de Landauer atrajo aún más la atención cuando el Premio Goethe de la Ciudad de Frankfurt fue otorgado al fundador del psicoanálisis, Sigmund Freud, en 1930.

Horkheimer, quien mientras tanto se había convertido en el director del Instituto de Investigación Social, señaló explícitamente el énfasis central de la investigación científica de Fromm en su propia publicación de 1931, “Historia y psicología”: “Erich Fromm está buscando establecer una psicología social sobre una base psicoanalítica” (Horkheimer, 1988, p. 61)⁴. Horkheimer escribe además que *Psicología de masas y análisis del yo* de Freud es indispensable con respecto al conjunto más amplio de cuestiones que rodean “la relación del Führer y las masas” (Horkheimer, 1988, p. 61). La importancia de estas declaraciones se confirma en *Estudios sobre autoridad y familia* que se publicó en París en 1936. Fromm fue un participante clave en estos estudios. “Fromm formuló una teoría de la familia como una agencia de la sociedad sobre la base de la teoría freudiana”, según Löwenthal (1987, p. 73). En esos primeros años, Fromm estaba convencido de que el enfoque psicoanalítico de Freud era una elaboración indispensable de la agenda de la

⁴ El texto está contenido en el volumen 3 de las obras completas –*Gesammelte Schriften*– de Horkheimer (1943-1988).

teoría crítica. Esta interconexión se aclara hábilmente en el prefacio de Alfred Schmidt al tercer volumen de la edición en alemán de los artículos inéditos de Marcuse, *Filosofía y psicoanálisis*: “Considerando el desarrollo posterior de la relación entre la teoría crítica y el psicoanálisis, queda claro, no obstante, que la noción original de psicología social de Fromm pretendía integrar la teoría freudiana de tipo clásico en el materialismo histórico” (Schmidt, 2002, p. 24). A juicio de Schmidt, Fromm quería demostrar a través del psicoanálisis que “las ideologías... son productos de deseos, impulsos, intereses y necesidades particulares” (Schmidt, 2002, p. 22).

El primer contacto entre Marcuse y Fromm se produjo mientras el primero realizaba una investigación para *Estudios sobre autoridad y familia*. Marcuse, que había asumido la dirección de la sucursal del Instituto en Ginebra en 1933, visitaba ocasionalmente a su colega de profesión en Davos. Fromm residió en Davos —excluyendo algunas breves interrupciones— entre 1931 y 1934 mientras recibía tratamiento por tuberculosis pulmonar. Los inicios tentativos del interés de Marcuse por el psicoanálisis se remontan a estos años. Por ejemplo, sin referirse directamente a Freud ni a Fromm, Marcuse incluye varias reflexiones derivadas de la teoría psicoanalítica en su ensayo “A propósito de la crítica del hedonismo” que fue publicado en 1938 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*. En estos años aún no había profundizado en su estudio de Freud. Esto solo cambiaría a principios de los años cincuenta, cuando Marcuse buscaba una nueva área de actividad.

Después de su servicio durante la guerra en la Oficina de Servicios Estratégicos, Marcuse ocupó un cargo oficial en el Departamento de Estado desde 1945 hasta el 26 de septiembre de 1953. Sin embargo, debido a la llegada de la Guerra Fría, las condiciones laborales allí se deterioraron. En 1949, Marcuse ya tenía claro que debía dejar el servicio gubernamental. Pero ¿dónde debería ir? ¿A qué otra institución? ¿Quizás volver a Frankfurt, donde podría volver a trabajar con Horkheimer en el Instituto, que se restableció en 1950? El período de 1950 a 1953 fue un momento difícil para Marcuse, tanto en lo profesional como en lo privado, hasta que obtuvo una cátedra en la Universidad de Brandeis. Una y otra vez sus pensamientos giraban en torno a un regreso a Alemania. Las señales positivas, por ejemplo, de Horkheimer sobre la posibilidad de suceder a Hans-Georg Gadamer, fueron seguidas por la decepción.

También es dudoso que Marcuse, en ese momento, estuviese pensando seriamente en querer regresar. La primera esposa de Marcuse, Sophie

Wertheim, padecía un cáncer incurable. Murió el 8 de febrero de 1951 en Washington. La pérdida de Sophie evocó una reconsideración filosófica y un nuevo examen de la muerte que se prolongó durante varios años. El resultado más visible de estas reconsideraciones es el ensayo “La ideología de la muerte” que se publicó en 1957 en los Estados Unidos. En una carta, fechada el 3 de marzo de 1951, distribuida a sus amigos tras la muerte de su esposa, escribió:

La idea de que la muerte *pertenece a la vida* es falsa y deberíamos tomar la noción de Horkheimer como mucho más seria y realizable: solo con la abolición de la muerte los humanos pueden ser realmente libres y felices. No hay actitud más repugnante que el juego y la trascendentalización de la muerte de Heidegger. Teddie tiene toda la razón: la muerte es un absurdo y la única forma de hacerle frente es reprimiéndola. Nada realmente ayuda⁵.

Marcuse comenzó a pensar de nuevo en un regreso al viejo continente. “Pollock ha mencionado que estás pensando en hacer algo en Alemania... Uno podría buscar de manera más inmediata una cátedra visitante tal vez”⁶. A petición suya, el Departamento de Estado otorgó a Marcuse un permiso de ausencia en 1950. Recibió una oferta de un puesto docente de la Escuela de Psiquiatría de Washington, que aceptó, y enseñó allí desde 1950 hasta 1951. En ese momento Frieda Fromm-Reichmann, Fromm y Ernst Schachtel – a quien Fromm conocía bien de su período en Heidelberg y que también había contribuido a *Estudios sobre autoridad y familia* – enseñaron allí. El curso de lecciones de Marcuse se tituló “Aspectos filosóficos y políticos del psicoanálisis”. Uno de los cofundadores de la Escuela de Psiquiatría, que abrió sus puertas en 1936, fue Harry Stack Sullivan⁷. Este psiquiatra de Nueva York ya había hecho posible que Fromm trabajara en su instituto a finales de los años treinta. Fue en este momento cuando Fromm emprendió la revisión de la psicología profunda freudiana que conduciría a una ruptura decisiva con la Escuela de Frankfurt. La lucha teórica entre Fromm, por un lado, y Horkheimer y Adorno, por el otro, dejó sus huellas también en el

⁵ El intercambio de cartas está contenido en el volumen 18 de las obras completas de Max Horkheimer (1988, pp. 198-199).

⁶ Horkheimer a Marcuse, 3 de abril de 1951, carta inédita.

⁷ Harry Stack Sullivan (1892-1949), cuya obra principal, *La teoría interpersonal de la psiquiatría*, impresionó a Fromm, también estuvo en contacto con Karen Horney. Fromm publicó varios ensayos importantes sobre *Psychiatry Journal for the Operational Statement of Interpersonal Relations* de Sullivan. Marcuse incluyó a estos tres dentro del grupo que criticó como revisionistas neofreudianos. En julio de 1948, Sullivan y Horkheimer se conocieron en una conferencia de la UNESCO en París.

nivel interpersonal. Dejaron de intercambiarse cartas; cesó el contacto. Incluso se desarrolló una relación distante con Löwenthal, el querido amigo de sus días de estudiante en Frankfurt y Heidelberg. Incluso Marcuse y Fromm, aunque ocasionalmente intercambiaban cartas, no estaban de acuerdo públicamente. En general, sin embargo, la relación se mantuvo fría y tensa.

En última instancia, la influencia de Freud sobre el pensamiento de Marcuse es más marcada en los numerosos textos que discuten el movimiento estudiantil y en sus escritos sobre la teoría de la emancipación. En “La agresividad en la sociedad industrial avanzada”, Marcuse (1968) escribe:

La agresión activa la destrucción que *apunta* a la muerte, mientras que la libido busca la preservación, protección y mejora de la vida. Por lo tanto, solo mientras la destrucción trabaja al servicio de Eros, sirve a la civilización y al individuo; si la agresión se vuelve más fuerte que su contraparte erótica, la tendencia se invierte (p. 257).

Con una interpretación política de la psicología profunda, el filósofo del movimiento estudiantil esperaba poder enfatizar su potencial utópico para una teoría de la liberación.

De acuerdo con la agenda original de la teoría crítica, según Marcuse, en el borrador de una conferencia del 1 de noviembre de 1974, no estaba tratando de reemplazar a Marx con Freud, sino de hacer que Marx fuera más concreto a través de Freud. Con Freud quería investigar y comprender formas de cambiar los patrones de comportamiento de los individuos, que Marx no había analizado bajo el capitalismo ni desarrollado para el socialismo. Sin embargo, en contraste con los estudios realizados durante la década de 1930, Marcuse deja claro lo siguiente:

El desarrollo del capitalismo vuelve obsoletos algunos principios clave de la teoría y la práctica freudianas, a saber, las conclusiones de su —primera— teoría y terapia derivadas de su consideración de las experiencias de la primera infancia dentro de la familia —¿burguesa?—. Hoy: la familia ya no es el primer agente de socialización que determina el desarrollo del individuo... La familia como agente de socialización, el padre como representante del principio de realidad, en gran medida han sido sustituidos por los medios de

comunicación, las sanciones económicas, los grupos de iguales, los grupos juveniles, los equipos deportivos, los grupos de todo tipo⁸.

Además, Marcuse también critica la reciente moda académica que se convertiría en *la búsqueda de identidad*. “La búsqueda de la identidad: ¡como si la identidad solo necesitara ser encontrada como una especie de cosa para ser poseída! La búsqueda es en sí misma nuestra identidad; sólo está limitada por nuestra muerte” (Marcuse, proyecto de conferencia, 1 de noviembre de 1974).

A través de Fromm, el psicoanálisis freudiano se convirtió en un componente significativo de la agenda general de la teoría crítica. Sin embargo, como ya he mencionado, Horkheimer y especialmente Adorno hicieron saber que no estaban interesados en continuar colaborando con Fromm. Más tarde, le tocó a Marcuse, como a ningún otro teórico del círculo íntimo de la Escuela de Frankfurt, emprender un examen intelectual de la posición más reciente de Fromm en el contexto de su propio análisis extraordinariamente crítico de Freud. Esto ocurrió en *Eros y civilización* en 1955, aunque la discusión al respecto en Alemania no tuvo lugar hasta la década de 1960. Marcuse recordó más tarde que lo que le había interesado en el Instituto de Investigación Social a principios de la década de 1930 era la discusión en gran medida independiente de la teoría marxista, el análisis crítico de la situación política en Alemania poco antes de la llegada al poder de Hitler y el psicoanálisis (Habermas & Bovenschen *et al.*, 1978, p. 13). Y enfatiza aquí de nuevo las importantes contribuciones del primer Fromm al trabajo del Instituto a principios de la década de 1930.

Horkheimer y Adorno como influencias

A partir de la década de 1960, las ediciones pirateadas de libros publicados por miembros del Instituto de Investigación Social estuvieron disponibles en alemán. En su mayoría, se trataba de ensayos y estudios empíricos de las décadas de 1930 y 1940. Se redescubrieron, por ejemplo, las investigaciones que comprendían los *Estudios sobre el prejuicio*. Se prestó especial atención a un artículo escrito por Horkheimer, dedicado a la memoria de Walter Benjamin en 1942, “El Estado autoritario”. Un angustiado Benjamin se había

⁸ Proyecto de conferencia del 1 de noviembre de 1974, *Marcuse-Archiv der Stadt und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main*.

quitado la vida el 26 de septiembre de 1940 en la ciudad fronteriza española de Portbou por miedo a caer en manos de los nazis.

Más allá de esto, la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer (1944) alcanzó un tardío renombre durante este período del movimiento estudiantil. Allí habían escrito que: “La cultura ahora imprime el mismo sello en todo” (Horkheimer & Adorno, 1944, p. 120). Esta es la idea fundamental del capítulo del libro sobre la industria cultural, que hoy en día se menciona ocasionalmente como una influencia importante sobre los intelectuales estudiantiles en 1968. Sin embargo, una discusión de los debates reales sobre el significado del libro y su impacto – y no solo en el movimiento estudiantil del 68 – está hoy profundamente sumida en el olvido. Olvidado está el trasfondo político y el carácter histórico-filosófico de esta obra de Horkheimer y Adorno, incluso dentro de la propia teoría crítica.

Este trasfondo histórico y teórico del libro de Horkheimer y Adorno estuvo formado por los logros de la Ilustración y su impulso hacia la emancipación. El postulado de Kant de que los seres humanos podían liberarse de su subordinación autoinfligida – *selbstverschuldeten Unmündigkeit* – en virtud de su propia inteligencia madura, dio una cualidad optimista a la Ilustración. Sin embargo, en vista de los crímenes atroces de la dictadura nacionalsocialista, los autores de *Dialéctica de la Ilustración* no pudieron aferrarse más a esta visión optimista. Debido a que el nacionalsocialismo había demostrado cómo se podía destruir absolutamente toda solidaridad humana, quisieron analizar: “Por qué la humanidad, en lugar de entrar en una condición verdaderamente humana, se hunde en un nuevo tipo de barbarie” (Horkheimer & Adorno, 1944, p. xi). La *Dialéctica de la Ilustración* reconstruye sin pestañear el deterioro y la destrucción de la razón en la historia de la filosofía y el proceso de autodestrucción de la civilización. Si la razón puede servir para preservar al individuo y proteger la autonomía del ser humano, sin embargo, bajo el sistema capitalista ha puesto a la humanidad al servicio de lo que ellos llaman poder dominador: la dominación del ser humano sobre la naturaleza y la dominación del hombre sobre los humanos.

El análisis histórico presentado por Horkheimer en *Eclipse de la razón*, de 1947, escrito con la ayuda de Löwenthal, indaga lo anterior aún más profundamente. Reflexiona sobre cómo los impulsos emancipatorios propios de la razón se convierten en destructivos. El progreso amenaza con destruir el objetivo que originalmente se suponía que debía alcanzar: la

humanidad. La idea de la humanidad, tal como fue imaginada ingenua e idealmente durante el surgimiento inicial de la Ilustración, después de Auschwitz ha perdido para siempre su inocencia⁹.

Junto con el análisis social del sistema nacionalsocialista y sus fundamentos económicos, se consideró que los esfuerzos intelectuales de los miembros del Instituto de Investigación Social giraban en torno a la deconstrucción de la subjetividad humana, hasta su inefabilidad elemental – *Unkennlichkeit* –. Horkheimer y Adorno (1944) resumen en *Dialéctica de la Ilustración*: “La falta de preocupación por el tema facilita las cosas para la administración. Los grupos étnicos se ven obligados a mudarse a una región diferente; los individuos son marcados como judíos y enviados a la cámara de gas” (p. 202).

La destrucción de los judíos europeos y el asesinato de millones de otros seres humanos en los bárbaros campos de concentración de los nazis representaban –y representan– la posibilidad de la barbarie y el colapso de la civilización humana. Por lo tanto, la teorización crítica no puede prescindir de una crítica de la razón y la civilización, ni puede confiar en la historia simplemente para desarrollarse de manera progresiva.

La influencia de Marcuse en los estudiantes en 1968

Ciertos miembros del movimiento de estudiantes activistas del 68 descubrieron las obras de los primeros miembros de la Escuela de Frankfurt. El trabajo de Horkheimer, Adorno, Fromm, Löwenthal y Marcuse, entre otros, se retomó para iluminar los contornos de la injusticia social contemporánea, así como para arrojar luz sobre las sombras del asesinato en masa nacionalsocialista que acechaba en el pasado. Las “Reflexiones desde la vida dañada” de Adorno –el subtítulo de su *Minima moralia*– son especialmente relevantes aquí para enfrentarse a la barbarie nacionalsocialista. Aquellos que entendieron la importancia de la teoría crítica de la sociedad para su propio activismo político pudieron descubrir aquí impulsos filosóficos importantes y también energizantes útiles para hacer frente a las crisis contemporáneas.

Académicos y científicos preocupados se unieron en su conciencia de que un mundo más justo solo podría ser posible a través de la crítica radical de

⁹ Adorno formula esta visión en *Dialéctica negativa*, específicamente en el capítulo “Después de Auschwitz” (Adorno, 1997).

las formas dadas de injusticia. El sufrimiento de los oprimidos y el dolor de los masacrados no exigían menos. Por lo tanto, la solidaridad con los que sufren y una forma de pensamiento radicalmente opuesta eran alcanzables, aunque nada más lo fuera, en condiciones que los miembros de la Escuela de Frankfurt sentían que se habían podrido hasta la médula. Löwenthal, por ejemplo, creía que la teoría crítica era tanto una acusación como una evidencia contra un mundo injusto.

La crítica de Marcuse a lo dado sugiere que una vida de justicia y solidaridad puede hacerse real incluso cuando está preconditionada por la injusticia realmente existente. Nueve años después de la publicación de *Eros y civilización*, apareció *El hombre unidimensional* de Marcuse. En este estudio crítico de la “sociedad totalmente administrada”, aparecieron muchas ideas que tienen una conexión con *Eros y civilización*. Ahora me gustaría referirme brevemente a algunos de ellos. *El hombre unidimensional* a veces se llama la Biblia del movimiento estudiantil. En él, el análisis del presente de Marcuse refleja ideas de la *Dialéctica de la Ilustración*, así como del *Eclipse de la razón* de Horkheimer. Él escribe: “Lo que comienza como el horror de los campos de concentración se convierte en la práctica de entrenar a las personas para condiciones anormales” (Marcuse, 1964, p. 80). La base experiencial de este sombrío pronóstico no son solo los crímenes de los nazis. Marcuse habla aquí de la sociedad capitalista avanzada, donde, después de 1945, ocurre la “producción pacífica de los medios de destrucción”, que opera con mecanismos de represión altamente sublimados (Marcuse, 1964, p. ix). El libro se publicó al mismo tiempo que se expandía el movimiento de protesta. En múltiples niveles, quienes leyeron el libro encontraron fundamentos que legitimaron su propia resistencia, aunque allí no se encuentre una sola palabra sobre la práctica política revolucionaria. El libro es sombrío y no promete nada. Su crítica sigue siendo negativa. Sin embargo, al final, su teoría crítica de la sociedad reconoce el valor de la oposición y “quiere permanecer fiel a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo” (Marcuse, 1964, p. 257).

Conceptos tales como una “persona unidimensional” y una “sociedad totalmente administrada” permitieron a los manifestantes concentrarse mejor en las condiciones políticas de la sociedad industrial avanzada con las que se enfrentaban. Las nuevas técnicas de manipulación, como la cultura de masas y los *mass media*, formas represivas de gratificación de necesidades, que confunden el progreso y el consumismo personal, la explotación creciente de las naciones en desarrollo, las nuevas tecnologías de dominación

y control social, derrumban las regiones de experiencia auténticamente individual y cierran las arenas de la actividad política. Estas fuerzas amenazan con integrar toda crítica auténtica e impedir toda oposición genuina reformulándolas de manera que fortalezcan el sistema realmente existente. Por el contrario, Marcuse se aferra a su crítica negativa de la forma dada de la sociedad, que su análisis describió memorablemente como “una falta de libertad cómoda, fluida, razonable y democrática” (Marcuse, 1964, p. 1). Bajo la bandera del progreso técnico, esta sociedad reprime con nuevas formas de control todo intento alternativo de emancipación. Pero esta moneda tiene dos caras: mientras que la organización actual de la sociedad bloquea poderosamente la liberación, existen alternativas históricas. La acción emancipadora puede y debe romper por completo con el falso *continuum* del progreso.

Marcuse ya no asume que la dinámica interna del capitalismo conducirá necesariamente a un derrocamiento revolucionario de los poderes fácticos. Así como el capitalismo de hoy ha avanzado a través de la productividad acelerada hecha posible a través de la mayor racionalización del proceso de producción, también ha sido capaz de volver obsoleto el *factor objetivo*. “El nuevo mundo del trabajo tecnológico impone así un debilitamiento de la posición negativa de la clase obrera: esta última ya no parece ser la contradicción viviente de la sociedad establecida” (Marcuse, 1964, p. 51). Además de esta transformación de la infraestructura de la economía política, el consumismo ha reacondicionado fundamentalmente la vida y la conciencia sociales de las personas. El sistema eficiente de producción, trabajo y progreso da lugar a una conciencia feliz a través de una desublimación represiva que penetra en las profundidades psicológicas y pulsiones del individuo. Marcuse, por supuesto, dedicó un volumen entero, *Eros y civilización*, a la elaboración de esta posición en 1955.

A diferencia de Horkheimer y Adorno, Marcuse permaneció en Estados Unidos, al igual que Löwenthal. No fue hasta 1956 que Marcuse fue invitado a regresar nuevamente a Alemania para un evento académico oficial e importante. Esta fue una conferencia organizada en Heidelberg por Alexander Mitscherlich, director del Instituto Sigmund Freud, con motivo del centenario de Freud. Marcuse fue el único disertante en la conferencia que no era psicólogo profesional. Habló sobre “La libertad y la teoría de los instintos de Freud” y sobre “El progreso y la teoría de los instintos de

Freud"¹⁰. Estas dos conferencias, que se publicaron en revistas profesionales y tuvieron un gran impacto, junto con una nueva traducción de *Eros y civilización*, permitieron a Marcuse entrar en el ámbito del discurso académico público en Alemania. En una entrevista de 1968 en *Der Spiegel*, Mitscherlich declaró: "Fue a través de Herbert Marcuse que los estudiantes de psicoanálisis aprendieron que la conciencia no solo está condicionada por el entorno material, sino también por la dinámica de los impulsos y su destino" (Mitscherlich, 1968, p. 84).

Para la investigación de Marcuse, el punto de partida aquí fue: ¿por qué todas las revoluciones hasta ahora se han derrumbado? ¿Por qué razones la historia está dominada por el poder y la opresión? ¿Por qué las personas, al menos parcialmente, consienten y se someten al poder de las circunstancias, a pesar de que hay opciones disponibles para la liberación? El desarrollo de Marcuse de los conceptos de *represión excedente* –*zusätzliche Unterdrückung*– y *principio de actuación* –*Leistungsprinzip*– vino a clarificar la lógica de la dominación –*Herrschaft*– y el control social. Así, Marcuse amplió el vocabulario psicoanalítico de Freud y le dio al análisis una dimensión sociohistórica. Pero ¿qué quiso decir Marcuse? Marcuse escribe:

Represión excedente: las restricciones que exige la dominación social. Esto se distingue de la *represión* –básica–: las modificaciones de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización. *Principio de actuación*: la forma histórica imperante del *principio de realidad* (Marcuse, 1955, p. 35).

Dicho muy brevemente, para Freud, el principio de realidad está anclado en el yo. El principio de realidad ayuda al yo a afirmarse y enfrentarse al mundo exterior; cumple la función de autoconservación. Para Marcuse, el principio de realidad freudiano se interpreta en un sentido político-sociológico dentro del capitalismo avanzado. El principio de realidad se trasplanta del yo al mundo exterior. Según su línea de razonamiento, se fundamenta en el trabajo *enajenado*. Así, la forma histórica del principio de realidad hoy en día es el principio de actuación, que requiere un exceso de represión y una racionalidad unidimensional. "El conflicto irreconciliable no es entre trabajo –principio de realidad– y Eros –principio de placer–, sino entre trabajo enajenado –principio de actuación– y Eros" (Marcuse, 1955, p. 47n). Pero Eros y el impulso de placer deben subordinarse al principio de actuación, que en un sentido freudiano está destinado a regular

¹⁰ Ambas conferencias se volvieron a publicar en *Five Lecturas* (Marcuse, 1970).

el ello. El impulso de placer “debe aprender a olvidar el reclamo de una gratificación eterna e inútil, de la *eternidad del placer*” (Marcuse, 1955, p. 47). Pero aquí “aprender a olvidar” significa sublimación y sumisión a los requerimientos sistémicos del capitalismo para el control social.

Estos breves comentarios de *Eros y civilización* resaltan los conceptos clave que aclararon a los activistas del movimiento estudiantil su propio sentido de represión social, la dominación de las prioridades sociales capitalistas, la conducta autoritaria de la generación de sus padres y su culpabilidad tácita por los crímenes de la violencia del nacionalsocialismo, así como su mojigatería sexual. El razonamiento de Marcuse estaba en línea con la comprensión prevaleciente dentro del movimiento estudiantil de que el psicoanálisis era una filosofía política y no una terapia de ajuste al *statu quo* social:

Mientras que la teoría psicoanalítica reconoce que la enfermedad del individuo es en última instancia causada y sostenida por la enfermedad de su civilización, la terapia psicoanalítica apunta a curar al individuo para que pueda continuar funcionando como parte de una civilización enferma sin rendirse a ella por completo (Marcuse, 1955, p. 245).

A medida que *Eros y civilización* se desarrolla, Marcuse intenta demostrar que es posible una maduración no represiva de nuestros impulsos psicológicos, que no resultará inevitablemente, como pensaba Freud, en el colapso de la cultura humana: en las condiciones imperantes, la liberación aparece como una erupción destructiva; en condiciones alternas de la vida humana podría surgir una *racionalidad libidinal* que, en la forma de una *nueva sensibilidad*, podría dar lugar a un tipo cualitativamente diferente de interacción humana. En la revuelta estudiantil antiautoritaria, Marcuse vio que esta nueva sensibilidad se había convertido en praxis. Como escribe en *Un ensayo sobre la liberación*:

Emerge en la lucha contra la violencia y la explotación donde esta lucha se libra por modos y formas de vida esencialmente nuevos: negación de todo el Establecimiento, su moralidad, cultura; afirmación del derecho a construir una sociedad en la que la abolición de la pobreza y el trabajo acabe en un universo donde lo sensual, lo lúdico, lo tranquilo y lo bello se conviertan en formas de existencia y, por tanto, en *Forma* de la sociedad misma (Marcuse, 1969, p. 25).

La teoría social crítica de Marcuse y su crítica de las formas predominantes de razón han investigado profundamente la forma en que los

valores, normas y códigos morales del sistema establecido están enraizados en la estructura inconsciente de nuestros impulsos humanos. Requeriría un análisis mucho más detallado de las obras de Marcuse que el que puedo proporcionar aquí para aclarar su creencia en la posibilidad concreta de emancipación y liberación. Sin embargo, para concluir, permítanme mencionar que, en una entrevista en 1977, Marcuse responde a una pregunta sobre la *justificación política* de su *esperanza*.

En primer lugar, cada día aumenta la posibilidad real de una sociedad humana razonable. En segundo lugar, el legado de 1968, es decir, de una revalorización radical de los valores que se hicieron visibles en ese momento, radical... en el sentido que Freud lo formuló, como un esfuerzo de búsqueda profunda para subordinar las energías destructivas a Eros (Habermas & Bovenschen *et al.*, 1978, p. 116).

La esperanza está puesta en la fantasía y la sensualidad como correctivos a una forma meramente instrumental de la razón, en nuestro recuerdo de la dimensión erótico-estética y en el principio del placer que busca la liberación y la gratificación.

Rudi Dutschke enfatizó el impacto político de Marcuse en la revuelta antiautoritaria, en un artículo de 1978 en *Neuen Forum*, donde escribió que los estudios teóricos de Herbert Marcuse y su sentido de la historia, así como su solidaridad demostrativa, ayudaron a dar voz a aquellos que de otro modo habrían sido denunciados como soñadores (Dutschke, 1978, pp. 58-65). No obstante, Marcuse siempre declinó la distinción de ser conocido como el filósofo del movimiento estudiantil. Se veía a sí mismo como contribuyente a la teoría crítica de la sociedad capitalista y alienada que había generado el fascismo, el antisemitismo y la opresión. La esperanza de cambio, que conservó hasta el final de su vida, fue el resultado de su desesperación con respecto a los intentos fallidos de liberación. Esto queda claro a partir de sus muchas conclusiones ambivalentes: por ejemplo, que esta sociedad es capaz de evitar cambios cualitativos en el futuro previsible. Sin embargo, todavía existen fuerzas que pueden romper esta parálisis y abrir la sociedad. Marcuse incluso nos recuerda que "la desesperación desaparece en el mismo momento en que realmente hacemos algo contra ella. Ciertamente cada uno de nosotros en su propio entorno. No hay, o debería haber, tiempo para la desesperación. La desesperación es algo que hacemos solos" (Marcuse, 1990, pp. 33-45). Quizá ahora más que nunca sean

necesarios medios *filosóficos* para luchar por una sociedad mejor contra la desesperanza que hay en nosotros mismos¹¹.

Referencias

- Adorno, T.W. (1984). *Minima moralia*. Verso.
- Adorno, T.W. (1997). *Negative Dialectics*. Continuum.
- Dutschke, R. (1978). Pfad-Finder: Herbert Marcuse und die Neue Linke. *Neues Forum*, 297/298, 58-65.
- Fromm, E. (1999). *Gesamtausgabe. Vol. 1-12*. Deutscher Taschenbuch.
- Habermas, J. & Bovenschen, S. et. al. (1978). *Gespräche mit Herbert Marcuse*. Suhrkamp.
- Heuberger, R. (2000). Die Entdeckung der jüdischen Wurzeln. Jansen, P-E. (Ed.). *Das Utopische soil Funken schlagen... Zum hundertsten Geburtstag von Leo Löwenthal*. Vittorio Klostermann.
- Horkheimer, M. (1943-1988). *Gesammelte Schriften, Vol. 1-19*. Fischer.
- Horkheimer, M. (2004). *Eclipse of Reason*. Continuum.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1944). *Dialectic of Enlightenment*. Herder and Herder.
- Horkheimer, M. & Flowerman, S. H. (Eds.). (1949). *Studies in Prejudice. Vol.1-5*. Norton.
- Jay, M. (1973). *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. University of California Press.
- Kellner, D. (s/f). *Erich Fromm: Biography*. Illuminations: The Critical Theory Project.
<https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/Illumina%20Folder/kell9.htm>
- Löwenthal, L. (1987). *An Unmastered Past. The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal*. University of California Press.
- Marcuse, H. (1955). *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1968). *Aggressiveness in the Advanced Industrial Society. Negations: Essays in Critical Theory*. Beacon Press.

¹¹ El autor desea agradecer a Dalia Othman por su diligente trabajo en la composición tipográfica de la primera edición del artículo.

Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Beacon Press.

Marcuse, H. (1970). *Five Lectures*. Beacon Press.

Marcuse, H. (1990). Questions to Herbert Marcuse about his Biography. Interview with Wiltraud Manfeld. Jansen, P-E. (Eds.). *Befreiung denken – ein politischer Imperativ. Ein Materialienband zu Herbert Marcuse*. Verlag 2000, 33-45.

Mitscherlich, A. (1968). Vaterlose Gesellen. *Der Spiegel*, 15, 8 de abril.

Schmidt, A. (2002). Einleitende Studie. Jansen, P-E. (Eds.). *Philosophie und Psychoanalyse, Herbert Marcuse, Nachgelassene Schriften, Vol. 3. zu Klampen!*, 15-95.

Wiggershaus, R. (1994). *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*. MIT Press.

¿Adorno y Marcuse en las barricadas? La teoría crítica, el activismo académico y la universidad neoliberal

Bradley J. Macdonald
Katherine E. Young¹

*La teoría es simplemente parte de la lucha
diaria por vivir con dignidad.*

—John Holloway, *Change the World Without Taking Power.
The Meaning of Revolution Today.*

Cuando Marx proclamó la importancia de no solo interpretar el mundo sino de cambiarlo, inició un imperativo importante que ha existido dentro de todas las formas de la teoría crítica hasta el día de hoy. Basándonos en el trabajo de Theodor Adorno y Herbert Marcuse, usamos su forma única de ver el binomio teoría/praxis como una vía para repensar el papel de la teoría crítica como una forma de *activismo académico*. La teoría, parafraseando a Adorno, vive porque se perdió el momento de realizarla; y por esta falta de utilidad inmediata es que la teoría ocupa un espacio de resistencia. No obstante, como afirmó Marcuse, la teoría misma puede retirarse al espacio privilegiado de la filosofía escolástica si no involucra constantemente a los movimientos activistas que desafían las condiciones históricas y sociales de

¹ Este texto se publicó con el título “Adorno and Marcuse at the Barricades?: Critical Theory, Scholar-Activism, and the Neoliberal University” en: *New Political Science*, 40(3), 2018, pp. 528-541 (N. de los T.)

la opresión humana. En la primera parte del ensayo, exploraremos las teorías críticas de Adorno y Marcuse, así como sus propios compromisos políticos para aclarar el concepto de teoría crítica como activismo académico. En la segunda parte del ensayo, demostraremos la importancia de este tipo particular de activismo académico en el contexto —y en contra de la lógica— de la universidad neoliberal.

Parece que muchas otras disciplinas de las ciencias sociales tienen un papel para el activismo académico, excepto, curiosamente, nuestra propia disciplina, la ciencia política. Una mirada rápida a importantes revistas de geografía, antropología o sociología aclarará un intento en curso de abordar la forma en que la erudición de uno como académico puede vincularse con las prácticas del mundo real de transformación radical, liberación o emancipación. Como mínimo, independientemente de su éxito en la definición de esta práctica y discurso únicos, estas otras disciplinas de las ciencias sociales han visto que el activismo académico está bien dentro del ámbito de su concepción de las ciencias sociales. Dicho esto, la importancia del activismo académico ha sido, por supuesto, un compromiso importante para el Caucus por una Nueva Ciencia Política desde su inicio en 1967², pero desafortunadamente, el resto de la disciplina, incluso después de la Perestroika, ha ignorado en gran medida el llamado a la política de esta manera³. La *tragedia* de la ciencia política puede no ser el conflicto entre un compromiso con la ciencia y un compromiso con la democracia, como tan ricamente describe David Ricci, sino una falta de voluntad para comprometerse con la política misma —al menos si no se adhiere a los vagos parámetros de la democracia liberal realmente existente— (Ricci, 1984).

Sin embargo, independientemente de esta reticencia disciplinaria, la cuestión de la importancia del activismo académico es quizás más oportuna que nunca y, por lo tanto, lo que está en juego en esta laguna en la disciplina es más preocupante y exige una reevaluación. En un clima político marcado por el antiintelectualismo, la proliferación de *noticias falsas*, la desigualdad

² El Caucus for a New Political Science (CNPS) se fundó por primera vez en 1967 como un caucus y luego como una sección formal, dentro de la Asociación Estadounidense de Ciencias Políticas (APSA). APSA es la organización profesional oficial de politólogos en los Estados Unidos, con más de 15.000 miembros en todo el mundo (*N. de los T.*)

³ Esta falta de compromiso con la política está muy bien reflejada en el reciente intento de repensar y promover la orientación de la *ciencia política fronética*. Véase Schram, Flyvbjerg y Landman (2013). Una excepción a esta falta general de discusión en las principales revistas de ciencia política se puede ver en McCann (2016).

de ingresos desenfrenada, la desdemocratización de las comunidades marginadas, el resurgimiento de los discursos supremacistas blancos y el afianzamiento del populismo nacionalista de derecha, como política, los politólogos, podemos encontrarnos en una coyuntura en la que el compromiso y la crítica deben convertirse en un componente necesario de la investigación política académica. Entonces, en este nuevo contexto político, ¿qué es el activismo académico? Tradicionalmente, el activismo académico se ha visto como un discurso que une los análisis académicos con movimientos sociales reales en los que, como bien ha señalado Frances Fox Piven (2010), se intensifican los dilemas de ser académico y activista. Como señaló un defensor reciente de la práctica, haciéndose eco de la famosa undécima tesis de Marx sobre Feuerbach: “Por académicos-activistas me refiero a aquellos que tienen como objetivo explícito no solo interpretar el mundo de una manera erudita sino también cambiarlo, y que están conectados a un proyecto político o movimiento orientado a la justicia social” (Borras, 2016, p. 23).

En ninguna parte, tal vez, son más evidentes los dilemas relacionados con la fusión de la erudición y el activismo que en la disciplina de la ciencia política, que se caracteriza por una aceptación similar a la de Fukuyama de las virtudes de una democracia liberal bien elaborada y un apego infalible a un empirismo posconductista que cuestiona el *valor* de los valores y los compromisos políticos en su colección prístina de ciencias sociales. La era de la disciplina posterior a la Perestroika, que Jeffrey C. Isaac (2015, pp. 274-275) describe como positivista y basada en datos, replica el *moderado pluralismo* de la sociedad contemporánea que Herbert Marcuse (1964, p. 50) critica, con la ciencia política tolerando estudios de *activismo* siempre y cuando los académicos no desafíen el *statu quo*. Piven (2010) se hace eco de este sentimiento en su discusión sobre la naturaleza del activismo académico en general:

Es probable que la tensión entre la erudición y el activismo no surja cuando reflexionemos en términos académicos sobre los problemas sociales y políticos, sino cuando nos comprometamos con los tipos de demandas más preocupantes que promueven los intereses y las ideas de los grupos que están al margen de la vida pública, las personas sin voz, degradadas y explotadas (p. 808).

Para los politólogos, la situación es particularmente condenatoria porque, como explica David D. Laitin (2015), la disciplina de la ciencia política posterior a la Perestroika ya no se enfrenta a “enemigos resueltos que se

esconden dentro de estructuras de poder inflexibles” (p. 422), como lo hizo una vez en la década de 1960. Los comentarios de Laitin son reveladores, porque apuntan a una actitud disciplinaria general que descarta el tipo de política radical alineada con la transformación social como algo que ya no es necesario. La Perestroika fue una victoria en el pluralismo metodológico y una expansión de los instrumentos aceptables en el conjunto de herramientas de la ciencia política (Monroe, 2015). Pero al mismo tiempo, también (re)solidificó el pluralismo liberal como modelo metateórico de la disciplina y como verdad empírica de la política contemporánea. En este sentido, la ciencia política, como todas las ciencias sociales, se ha vuelto terapéutica en relación con el estado de cosas actual, que se da por sentado (Marcuse, 1964, p. 107). La caída del empirismo positivista y eventos como la Perestroika de la ciencia política han resultado, como observó Marcuse en su propio tiempo, en un endurecimiento del universo del discurso y la reconciliación de los opuestos en nombre de la destructividad beneficiosa (Marcuse, 1964, p. 89). Con este fin, se toleran diversas ideologías en la ciencia política, siempre que no atenten contra el discurso hegemónico de la ciencia y el liberalismo. Como observa Sanford Schram, este pluralismo metodológico fortalece la aparente objetividad y legitimidad de la disciplina al frustrar las afirmaciones de sesgo ideológico y, al mismo tiempo, dar como resultado una balcanización ideológica y un estancamiento político (Schram, 2015, p. 428). Aquí la ciencia política refleja las formas existentes de democracia, que pierden su carácter democrático al adherirse estrechamente al poder capitalista.

En este contexto contemporáneo, el activismo puede estudiarse con seguridad a distancia como un tema más en el mercado escolar. Para John Gunnell, lo que separó la creación del Caucus para una nueva ciencia política en 1967, por ejemplo, del movimiento de la Perestroika en 2000 fue que el Caucus, a diferencia de la Perestroika, presentó una respuesta ideológica al pluralismo democrático y a lo que estaba sucediendo en el mundo de la época, en efecto, enredando directamente la política con la disciplina (Gunnell, 2015, p. 410). La Perestroika, según la observación de Gunnell, sublimó este tipo de compromiso con su enfoque en el pluralismo metodológico y la diversidad profesional (Gunnell, 2015, p. 410). Además, la teoría política aparentemente perdió sus compromisos con el mundo político y, podríamos agregar, abandonó su crítica de los sistemas de poder que la animan, a saber, el capitalismo. Tal vez esto sea más evidente cuando Anne Norton proclama que los teóricos políticos están estrechamente alineados

con la política y, al mismo tiempo, descarta el activismo académico: “permítanme ser clara. No tengo nada más que desprecio por el *activista académico* para quien todas las preguntas están subordinadas a una causa” (Norton, 2015, p. 425). Sin embargo, uno debe preguntarse, sin una causa, sin un conjunto de valores, ¿cómo puede uno ser verdaderamente crítico? Más bien, la teoría debe tener una dimensión histórica, en el sentido de que debe reflejar el mundo no para simplemente interpretarlo, sino, tomando prestada la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach, para cambiarlo. *La teoría debe ser activista en su orientación.*

En este ensayo nos basamos en el trabajo de Theodor Adorno y Herbert Marcuse, particularmente en su forma única de ver esta pareja teoría/praxis, para repensar el papel de la teoría como una forma de *activismo académico*. La teoría, parafraseando a Adorno, vive porque se perdió el momento de realizarla, y es por esta falta de utilidad inmediata, por su atracción contra el principio de actuación del capitalismo neoliberal, que la teoría ocupa un espacio potencial de resistencia. Marcuse fue consciente de empujar a través y más allá de la concepción de Adorno, la teoría en sí misma puede hundirse en el espacio privilegiado y de élite de una forma de filosofía escolástica si no se involucra constantemente y piensa con movimientos activistas que desafían las condiciones históricas y sociales de la opresión humana como aparecen en este momento. Sin embargo, incluso con sus diferencias, Adorno y Marcuse revelan la necesidad apremiante de la teoría crítica en una época de barbarie, explotación y devastación; es decir, la necesidad de un modo de teorización política caracterizado por su intento directo de comprender el mundo social y político en aras de transformar radicalmente sus instituciones hacia el mejoramiento humano. *Teoría con causa: transformación radical. La teoría como activismo.* Juntos, Adorno y Marcuse ofrecen la teoría crítica como un método de activismo académico que, en muchos sentidos, conecta el espacio privilegiado del aula de la *torre de marfil* con las luchas políticas de la vida cotidiana al proporcionar un catalizador y un escenario de ilustración contra un mundo de falsedades. Con esto en mente, en la primera parte del texto veremos las teorías críticas de Adorno y Marcuse, así como sus propios compromisos políticos para aclarar el concepto de teoría crítica como activismo académico. Demostraremos la importancia de este tipo particular de activismo académico en el contexto —y en contra de la lógica— de la universidad neoliberal, que se define por la continua privatización de la educación pública, el surgimiento del estudiante

endeudado y la producción de subjetividades neoliberales destinadas a promover su capital humano y su valor futuro.

Adorno, Marcuse y el activismo académico

... *No soy masoquista, no cuando se trata de teoría.*

—Theodor Adorno a Herbert Marcuse,
Correspondence on the German Student Movement.

La cuestión del activismo académico a menudo supone, *a priori*, lo que exige el concepto de activismo en la práctica. Pero ¿qué es el activismo político, o quizás, más específicamente, la práctica? Además, ¿cuál es su relación con la teoría? Estas son preguntas importantes, y si se formulan en cierto orden, invierten nuestra comprensión de sentido común de la pareja teoría-praxis; es decir, en lugar de comenzar con una crítica del concepto de teoría y su papel en relación con la práctica, es el concepto de práctica el que exige atención crítica. Como explica Adorno en una discusión con Max Horkheimer en 1956: “La teoría ya es práctica. Y la práctica presupone la teoría. Hoy, todo se supone que es práctica y, al mismo tiempo, no existe el concepto de práctica” (Adorno & Horkheimer, 2011, p. 107). Lo que Adorno y Marcuse ofrecen es la teoría crítica como un modo de práctica, como una forma de *activismo académico*, que une la teoría y la práctica en un marco metateórico, porque, como señala Adorno en el mismo intercambio, “hay algo engañoso sobre la separación de la teoría y la práctica. Separar estos dos elementos es en realidad ideología” (Adorno & Horkheimer, 2011, p. 70). Esto vuelve a traer a la mente la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach, donde proclama célebremente: “Los filósofos solo han *interpretado* el mundo, de varias maneras; el punto, sin embargo, es *cambiarlo*” (Marx, 1978, p. 145). Como argumenta Adorno, Marx no creía que la relación entre teoría y práctica fuera simplemente dicotómica, y también advierte contra la interpretación de las *Tesis de Feuerbach* de Marx como una declaración de pura práctica (Adorno, 2008, p. 47). Más bien, argumenta que el llamado a la acción de Marx fue uno que teorizó tanto la teoría como la acción, juntas, dialécticamente; sin la atracción dialéctica de la teoría, el activismo puro equivalía a la falta de teoría (Adorno, 2008, p. 47). Lo que esto significa para el activismo académico es que no puede reducirse al estudio del activismo *per se*, como parece promover la disciplina de la ciencia política, pero tampoco puede ser simplemente *unirse* o *vincularse* y *ensuciarse las manos* por la causa (Adorno, 2005, pp. 289-290).

Muchos estudiosos de Adorno han notado la forma resuelta en que defendía la importancia de la teoría como forma de práctica política y también cómo esta enfática fidelidad a la teoría frente a las exigencias de la acción política necesaria parecía excluir todo lo que no fuera un vago compromiso ético de resistencia y transformación (Hammer, 2006; Pickford, 2002). A este respecto, uno puede preguntarse qué puede realmente ofrecer Adorno a las discusiones tradicionales sobre el activismo académico, dado que parece excluir la noción misma de *activismo*. Pero tal posición sería miope dado el hecho de que la teoría de Adorno puede iniciar una discusión diferencial y *no tradicional* de esta práctica que tiene importancia para pensar el activismo académico en nuestro mundo político contemporáneo. Por supuesto, tal discusión exige que uno deba, a veces, ir “en contra y más allá de Adorno” (Holloway, 2009, p. 14). Basándose en la noción de dialéctica negativa de Adorno en su análisis de la política radical, John Holloway argumenta que el problema con las categorías de identidad es que encierran las luchas dentro de los límites de esas identidades que son los productos cosificados de un flujo social roto y fragmentado bajo el capitalismo: “La identificación o cosificación es una fuerza enormemente destructiva en la lucha cotidiana, le damos a nuestras protestas un nombre, una etiqueta, un límite” (Holloway, 2010, p. 113). Más específicamente, el activismo, o lo que consideramos una práctica o erudición aceptable en este caso, siempre está encerrada dentro de un marco democrático liberal y dentro del contexto de identidades preconcebidas —y en competencia—: académica, activista, mujer, negra, queer, vegano, etc.; por lo tanto, nuestras ideas de activismo están encerradas dentro de formas predeterminadas de lucha organizadas en torno a estas identidades. Siguiendo a Adorno, Holloway argumenta que la *negatividad* es el elemento clave de la vida social bajo el capitalismo, un discurso que constantemente rechina contra la realidad fragmentada de nuestro mundo de vida capitalista. Sin embargo, a diferencia de Adorno, la negatividad que señala Holloway no es simplemente una práctica filosófica, sino un modo social y político de resistencia contra las condiciones sociales que intentan contener y definir nuestras vidas⁴. El pensamiento dialéctico o crítico rompe el imaginario político fuera y más allá del *statu quo*, *contra* el represivo *principio de actuación* (Marcuse, 1974, p. 35)⁵ de la sociedad

⁴ Para una aclaración de su relación con Adorno, véase Holloway (2009, pp. 12-17; 2009a, 95-100). Para una discusión crítica de las interconexiones entre Adorno, Holloway y la política radical global, ver Macdonald (2012).

⁵ Aquí, Marcuse describe el principio de actuación como la forma histórica dominante del principio de realidad, que se resume como la necesidad de trabajar en arreglos de dominación

capitalista tardía. Por esta razón, independientemente de la reinterpretación de Holloway, Adorno desconfiaba profundamente de la demanda de teoría para articular constantemente su aplicabilidad:

Si medimos un pensamiento inmediatamente por su posible realización, la fuerza productiva del pensamiento quedará encadenada como resultado. El único pensamiento que puede hacerse práctico es el pensamiento que no está restringido de antemano por la práctica a la que se aplica directamente (Adorno, 2008, p. 54).

Para Adorno, el *accionismo* –activismo memorístico irreflexivo– es a la vez pseudoactividad y pseudorealidad que refuerza el mundo administrado, en tanto que “se excede y se agrava a sí mismo en aras de su propia *publicidad*, sin admitirse a sí mismo hasta qué punto sirve como una satisfacción sustituta, elevándose como un fin en sí mismo” (Adorno, 2005, p. 291). Además, Adorno (2008, p. 59) aclara que la identidad del pensar y el ser está siempre separada en su experiencia histórica, aunque no nos demos cuenta de ello por el velo ideológico que satura de sentido a la sociedad. El cambio no ha ocurrido por la misma razón que asumimos, *a priori*, que el mundo tiene sentido. Si se quiere entender el principio de dominación en la sociedad –la lógica de la identidad– en la línea de Marx, hay que entender el *juego de manos* y la falsedad de este significado, lo que Adorno llama la falacia de la identidad como idea teórica, que asume que el mundo es significativo en su forma actual –una afirmación que no se puede mantener después de Auschwitz– (Adorno, 2008, p. 60; Adorno, 2005, pp. 191-204). Por supuesto, Adorno está escribiendo después de la Segunda Guerra Mundial, donde el significado del mundo se puso de cabeza. Además, dirige su crítica, en particular, al dogmatismo de los regímenes comunistas del siglo XX y a los marxistas inflexibles que se han “absuelto a sí mismos de la necesidad de cualquier reflexión adicional” sobre la teoría de Marx (Adorno, 2008, p. 50). Sin embargo, sus palabras son igualmente relevantes para el activismo académico en la era de Trump, particularmente para la izquierda, especialmente cuando las actividades políticas corren el riesgo de *hundirse* en el *teatro* de las pseudoactividades (Adorno, 2005, p. 292). Este es un riesgo demasiado común en el ciclo de noticias de 24 horas de la industria cultural contemporánea, con su tolerancia a los hechos alternativos y su disposición a informar cada protesta y manifestación, ya sea fascista o antifascista, con igual vigor y condena. La industria cultural se basa en la tolerancia represiva,

más o menos dolorosos, según el modo de producción, como un medio para satisfacer necesidades.

la conformidad con el sistema y la devoción por las ganancias; reifica el mito del éxito, el trabajo duro y el *encajar* (Horkheimer & Adorno, 1999, p. 132) de manera tan convincente que las masas anhelan la “misma ideología que las esclaviza” (Horkheimer & Adorno, 1999, p. 134).

Siguiendo a Adorno (2005), la tarea de la teoría crítica como activismo académico actual es tanto reconocer la “pasividad del pensamiento” (p. 129), en el sentido de que el pensamiento productivo siempre se aleja de su objeto de estudio, como resistir la tentación de subordinarlo al “ajetreo de la actividad cotidiana” (Adorno, 2008, p. 58). El activismo académico debe militar contra el complejo cultural-industrial. Como reconoce Susan Buck-Morss (1977), para Adorno el papel de la teoría es romper la cosificación con la intención de “robar al presente su justificación ideológica” (p. 36). Para ser más específicos, la teoría funciona en conjunto con la práctica impulsándola contra la corriente, pero la praxis política revolucionaria solo ocurre a través de cambios en las condiciones sociales reales (Buck-Morss, 1977, p. 36). Al militar contra el complejo cultural-industrial, la teoría abre espacio para la práctica. No obstante, se debe mantener la distancia teórica crítica para evitar lo que Adorno llama una *mala* praxis (Adorno, 2008, p. 50), o el binomio teoría dogmática/activismo que ha perdido su capacidad de autorreflexión y, por lo tanto, se reduce a una mala inmediatez. Pero pensar, por otro lado, que la teoría se depura de la acción también es delirante según Adorno (Adorno & Horkheimer, 2011, p. 76). Profundizando en la relación dialéctica entre la teoría y la práctica, explica: “Lo que hace que la teoría sea más que un mero instrumento de la práctica es el hecho de que se refleja en sí misma y, al hacerlo, se anula como mera teoría” (Adorno & Horkheimer, 2011, p. 95).

Restaurar este componente activista en el pensamiento fue fundamental para la teoría de Adorno y, del mismo modo, su contribución al activismo académico. Sin embargo, a pesar de este llamado al pensamiento crítico como activismo, irónicamente, en su vida personal, Adorno mantuvo su crítica despiadada de todas las cosas existentes en los confines del aula y se sentía bastante incómodo con la idea de pararse en las barricadas, incluso como intelectual público. Se podría decir que Adorno se equivocó en esta deficiencia personal, en términos de llevar la teoría crítica más allá de la torre de marfil. De hecho, fue Adorno quien testificó contra su propio alumno, Hans-Jürgen Krahl, quien, en 1969, fue arrestado y acusado de coerción y allanamiento de morada tras irrumpir y ocupar el Instituto de Investigación Social con un grupo de estudiantes. De manera reveladora, en el mismo año,

los estudiantes ocuparon el aula de Adorno y distribuyeron folletos que decían “Adorno como institución ha muerto”, mientras tres mujeres bailaban a su alrededor y se descubrían los senos (Jäger, 2004). Se podría decir que los estudiantes de Adorno, que alguna vez estuvieron bastante enamorados de su teoría, estaban examinando activamente al Adorno hombre contra el Adorno teoría. Independientemente de su frustración con su *renuncia*, sin embargo, el modelo de activismo académico de Adorno era uno en el que la distancia de la praxis era esencial para que la teoría, por derecho propio, fuera políticamente relevante (Adorno, 2005).

Para Marcuse, que comparte muchas de las simpatías de Adorno, la distancia crítica por sí sola no es suficiente; el erudito debe moverse constante e infaliblemente más allá de la teoría para cuestionar la praxis política revolucionaria, tal vez incluso alinearse con ella, no simplemente criticarla. En algún momento, la teoría y la praxis deben unirse en el mundo material para que se produzca la transformación social. En muchos sentidos, Marcuse *actuó sobre la teoría crítica* de formas que Adorno nunca quiso y nunca pudo⁶. Después de que Adorno le envió una carta describiendo el evento de Krahl y justificando su reacción, Marcuse lo reprendió por llamar a la policía y aclaró su concepción del binomio teoría/praxis:

Me conoces lo suficientemente bien como para saber que rechazo la traducción inmediata de la teoría a la praxis tan enfáticamente como lo haces tú. Pero sí creo que hay situaciones, momentos, en los que la teoría es empujada más allá por la praxis, situaciones y momentos en los que la teoría que se mantiene separada de la praxis se vuelve falsa a sí misma (Adorno & Marcuse, 1999, p. 125).

En esta declaración en particular, confrontamos un realineamiento interesante de la noción de *teoría como práctica* de Adorno, en la que las prácticas políticas reales continuamente contaminan el potencial para iniciar la verdadera intención política y práctica de la teoría. Si bien la teoría crítica siempre debe evitar la “traducción inmediata de la teoría a la praxis”, como señala Marcuse, no puede permanecer en un capullo monádico y es “empujada más allá por la praxis”. En este sentido, la teoría crítica debe atender siempre a las constantes peregrinaciones de la práctica política y de

⁶ Al señalar que muchos radicales se han quejado de su falta de voluntad para apoyar acciones inspiradas en la teoría crítica, Adorno parece referirse menos a cuestiones metateóricas y más a sus escrúpulos y vacilaciones personales: “no abordaré la cuestión de si eso se puede exigir de los pensadores, que son instrumentos relativamente sensibles y de ningún modo a prueba de golpes” (Adorno, 2005, p. 289).

los movimientos transformadores, pues permite los necesarios reajustes de la teoría, brindando un camino para abrir y desbloquear las restricciones que una teoría puede tener si se mantiene escrupulosamente por encima del terreno real de los movimientos políticos. Esto, para Marcuse, está impulsado por la “dinámica política interna de la teoría crítica, que hoy, más que nunca, nos obliga a adoptar posiciones políticas concretas... Incluso la teoría intacta no es inmune a los efectos de la realidad” (Adorno & Marcuse, 1999, p. 129).

Por supuesto, Marcuse se volvió famoso/infame⁷ como el “gurú de la Nueva Izquierda” y como un intelectual público empedernido que circuló durante las décadas de 1960 y 1970, y de esa manera encarnó la misma *dinámica interna* que vio implícita dentro de las estructuras teóricas de la teoría crítica misma. Pero ¿de qué manera esta misma postura pública y comportamiento político realmente acerca demasiado la teoría al terreno de la política realmente existente y, como argumentó Adorno, vuelve inútil su potencial político en su misma *publicidad*? En todo caso, Marcuse era muy consciente de este dilema de moverse demasiado rápido hacia las prácticas políticas que existen en la actualidad, por no hablar de vincular los detalles de la teoría crítica con las prácticas ya existentes que se articularon en nombre de esa forma de teoría en sí. Desde mediados de la década de 1960 en adelante, Marcuse dejó su existencia más protegida como académico y entró en el ámbito público. Fue persuadido para este papel, entre otras cosas, por los compromisos de su teoría crítica, la creciente politización de sus estudiantes y por las fuerzas conservadoras que de repente se dieron cuenta de que tenían un usurpador potencial del estilo de vida estadounidense entre ellos. Durante este período, Marcuse fue atacado con virulencia tanto por la derecha como por la izquierda – dada la diversidad de actores políticos que se pronunciaban sobre su posición, llegó a la conclusión de que “algo debe haber en lo que digo que es correcto” (Marcuse, 2005, p. 129) –, concedió entrevistas a medios de comunicación locales, nacionales e internacionales, y viajó por el mundo dando discursos a las audiencias de la Nueva Izquierda. De manera muy clara, su trayectoria de académico privado a intelectual público y las preocupaciones crecientes de su escritura durante este período son paralelas a lo que se dice sobre el movimiento de Kierkegaard hacia la esfera pública al final de su vida. En uno de sus primeros ensayos, “Sobre la filosofía concreta” (1929), Marcuse argumenta que las acciones y los escritos

⁷ El juego de palabras en inglés en el texto original se construye aquí a partir de la expresión “(in)famous” que combina la fama con lo infame (*N. de los T.*)

de Kierkegaard ejemplifican la naturaleza del verdadero filósofo, en el que un compromiso con lo eterno y el individuo no impide que uno se involucre en el ámbito de la acción política. “Y esta lucha en el ámbito público”, comenta Marcuse (2005a):

no toma la forma de Kierkegaard oponiendo abstractamente la verdad de lo eterno a la existencia concreta y abordando la existencia desde el ámbito de lo eterno. Por el contrario, dirige sus esfuerzos con absoluta precisión hacia la realización de un movimiento concreto del *Dasein* contemporáneo, una transformación *real* de su existencia, y sus ataques y demandas se dirigen así siempre a las formas y tareas concretas de esta existencia, teniendo en cuenta la gama completa de posibilidades para tal logro disponible en ese momento (p. 48).

Sin embargo, Marcuse, cuando se enfrentó al intento constante en los medios de etiquetarlo como un instigador del activismo radical estudiantil, argumentó consistentemente que él era solo un maestro y educador cuyas ideas resonaron debido a los discursos y preocupaciones concurrentes dentro de la Nueva Izquierda. Además, cuando se le preguntó acerca de las consecuencias no deseadas de sus ideas radicales, Marcuse señaló que su teoría crítica no podía ser la culpable de la “inquietud y rebelión entre los estudiantes”. En buen estilo lockeano, Marcuse (2005) responde que:

lo que engendra malestar y revuelta, y no solo entre los estudiantes, sino también, por ejemplo, entre la población negra, son las condiciones imperantes y no lo que escribo y lo que digo. Y esas fuerzas que realmente fomentan una revolución hoy son las fuerzas que intentan impedir los cambios necesarios con todos los medios disponibles (p. 133).

Está claro que Marcuse estaba preocupado por mantener los conceptos y compromisos de la teoría crítica en constante tensión con las realidades prácticas de la lucha política durante este período. Aunque simpatizó con muchos aspectos del *Gran Rechazo* que atravesó la década de 1960, nunca se rindió a un apoyo incondicional e inquebrantable a este respecto. A medida que la década de 1960 avanzaba hacia la década de 1970, Marcuse comenzó a reevaluar constantemente los movimientos radicales que pensaba que ofrecían un potencial catalizador del cambio radical⁸. De hecho, para Marcuse, uno de los desarrollos más problemáticos dentro de la Nueva Izquierda fue su creciente *antiintelectualismo*, que, como sabemos, Adorno

⁸ Para una evaluación crítica de la Nueva Izquierda a principios de la década de 1970, véase Marcuse (1972).

criticó años antes. Esto tomó tres formas problemáticas para Marcuse: primero, pervierte y subvierte el propio estatus intelectual por trabajar en las fábricas para promover la revolución de la clase obrera; segundo, convierte la teoría radical – particularmente, las ideas de Marx – en una ortodoxia rígida; y, tercero, renuncia por completo a la teoría y la interpretación en aras de la acción inmediata. En términos de este último tema, Marcuse reprocha a la Nueva Izquierda por malinterpretar el significado real de la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach:

La famosa tesis de Marx ha sido interpretada hoy en el sentido de que ya no es necesario comprender e interpretar el mundo; simplemente podemos seguir adelante y cambiarlo. Esta es una interpretación idiota porque nunca la teoría, nunca el esfuerzo de pensar, de saber qué está pasando y qué se puede hacer al respecto, ha sido más necesario que hoy. Hoy, más que nunca, no puede haber ninguna práctica revolucionaria sin una teoría que la guíe. La tesis marxista significa que tenemos que entender e interpretar el mundo para cambiarlo, pero no da una alternativa productiva a la necesidad de entenderlo e interpretarlo (Marcuse, 2005, p. 152).

Como puede parecer evidente, Marcuse quería asegurarse de que, si uno fuera a intervenir en el ámbito de la vida pública y la acción política, su discurso teórico crítico nunca capitularía ante las meras exigencias y aspectos prácticos del contexto mismo. En cierto sentido, entonces, quería capturar el diferencial único entre ser “público” y ser un “intelectual”, sin mencionar entre ser un “académico” y ser un “activista”. Lo que el ejemplo de Marcuse puede enseñarnos sobre la naturaleza del activismo académico es que nunca se debe permitir que la *publicidad* se convierta en la característica definitoria del compromiso público y político. La condición de *publicidad*, tanto para Adorno como para Marcuse, significó una racionalización de conceptos y teorías críticas para adaptarse al lenguaje cotidiano, el uso convencional o las frases *mágicas-rituales* de una vida definida por el mundo administrado en el que vivimos⁹. La teórica crítica, entonces, toma en serio la disociación entre sus conceptos y lenguaje y el ámbito público/político mediado – en los medios de comunicación establecidos o en el propio movimiento –, en el proceso de búsqueda de formas de interpretar y cambiar políticamente el mundo.

⁹ Véase la profética discusión de Marcuse sobre los límites del lenguaje cotidiano en Marcuse (1964, pp. 84-104).

Por lo tanto, la posición particular de Marcuse sobre este tema asegura que la teoría/erudición conserve su propia importancia autónoma – como defendía Adorno –, pero al mismo tiempo vincula infaliblemente la teoría con las exigencias del mundo político de tres maneras interrelacionadas: primero, la teoría proporciona la visión o *aperçu* a través del cual uno puede acceder a los parámetros y contornos de la práctica política al permitir que el teórico penetre detrás de los *hechos* inmediatos hasta los factores que refuerzan y apuntan más allá de su organización y carácter actuales – teoría como preparación política –. Segundo, en su *encuentro* con la práctica política, confronta bloqueos y relevos práctico/políticos que permiten a la teoría superar sus comprensiones y comportamientos enclaustrados, abriéndose entonces a un mejor papel en la práctica política – la práctica política como constructora de teoría –. En tercer lugar, la teoría es entonces tanto una parte de la vida conceptual como de la vida política, en el sentido de que la tensión entre la teoría y la política y el compromiso productivo con ellas conduce a la apertura de energías prácticas hacia la liberación y la emancipación.

La teoría crítica en la universidad neoliberal: observaciones finales

Sr. Keen: Dr. Marcuse, muchas personas sienten que la universidad debe preparar a sus estudiantes para vivir en armonía con la sociedad tal como existe en lugar de ser un semillero de revueltas.

Dr. Marcuse: Creo que es una concepción muy peligrosa de la educación... ¿Habría dicho de las universidades alemanas después de 1933 que deberían educar a los estudiantes para vivir en armonía con su sociedad? Lo hicieron, y ya sabes el resultado. La educación es, como dijo una vez un gran filósofo, no para la sociedad existente, sino para una sociedad futura y mejor; y me parece que una educación genuina debe fomentar la crítica y el pensamiento independiente.

– Herbert Marcuse,
*Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume Three: The New Left and
the 1960s.*

El teórico crítico como académico-activista debe reconocer la importancia de la teoría en términos de preparación política y el papel de las prácticas políticas en la construcción de teoría, de modo que la tensión entre los dos

aspectos se profundice, las interconexiones se expandan de manera no deseada y, en el proceso, se mantenga abierto el imaginario político de la transformación radical. A diferencia de otros discursos del activismo académico que en última instancia asumen de una forma u otra que la erudición debe ser útil para las luchas preexistentes por la justicia y la democracia, que uno debe asumir una “postura de suplicante” (Derickson & Routledge, 2015, p. 5) en relación con las demandas, necesidades y las preocupaciones de estos movimientos. La teoría crítica como activismo académico realiza resueltamente la importancia tanto de la distancia como del compromiso, manteniendo la llamada *torre de marfil* en tensión con el mundo cotidiano de las luchas políticas. En última instancia, esto significa que uno debe tomar en serio el papel de la universidad y la educación como un escenario central en el que se produzca la forma en que la erudición y las prácticas políticas interactúan y se refuerzan mutuamente.

La universidad neoliberal, sin embargo, es un obstáculo de enormes proporciones en la lucha de los académicos-activistas por un mundo mejor. Si uno define el neoliberalismo como “la mercantilización del Estado en su núcleo”, como lo hace Schram (2014, p. 425), uno no tiene que mirar muy lejos para ver la difuminación de las líneas entre el mercado y el Estado que él describe en la educación superior¹⁰. Esto se evidencia, por supuesto, en la cada vez menor cantidad de dólares del fondo general a nivel estatal asignados a la educación superior, los aumentos de matrícula y las tendencias en la *educación mercantilizada*, todo lo cual caracteriza el surgimiento de la universidad neoliberal (Schram, 2014, p. 434). Y mientras que a nivel federal hemos visto un aumento en los dólares de ayuda estudiantil, haciendo que la educación superior sea accesible para una mayor cantidad de estudiantes, el resultado ha sido una mayor desigualdad en términos de deuda de préstamos estudiantiles, ingresos y colocación laboral. Como explica Schram, los estudiantes que no pueden pagar “títulos altamente comercializables” se enfrentan a la precariedad de un mercado laboral en el que, en el mejor de los casos, pueden ingresar a las filas de la clase media y, en el peor, pueden estar “sumergidos en la pobreza” como resultado de sus préstamos estudiantiles (Schram, 2014, p. 432). Entre 1980 y 2015, la cantidad de graduados universitarios que se inscribieron en universidades en programas de dos o cuatro años aumentó del 47% en 1980

¹⁰ Véase también la discusión de Wendy Brown sobre la difusión de la racionalidad neoliberal en la educación superior en Brown (2015, pp. 175-200).

a casi el 70% en 2015 (Belkin, 2018)¹¹. Sin embargo, entre 2008 y 2017, la financiación estatal para la educación superior se redujo en casi 9 mil millones de dólares después de ajustarse a la inflación (Seltzer, 2017; Mitchell, Leachman & Masterson, 2017). Mientras tanto, la deuda de préstamos estudiantiles se ha disparado, superando el billón de dólares en 2012, para convertirse en la forma más grande de toda la deuda en los Estados Unidos. El resultado ha sido aumentos en las matrículas, especialmente en los colegios y universidades públicas, con un aumento de más del 100% en las universidades públicas desde 2001 (Schram, 2014, p. 431; Selingo, 2017). Por cada recorte de 1.000 dólares en las asignaciones estatales y locales para la educación superior, los estudiantes ahora pueden esperar pagar un aumento anual de 257 dólares en matrícula y cuotas (Seltzer, 2017a; Webber, 2017).

La universidad neoliberal se ha convertido así en una rueda de hámster decididamente costosa para la futura precariedad y el enredo político-económico, con una educación cada vez más orientada hacia aplicaciones *prácticas* como el aprendizaje-servicio, la preparación para el lugar de trabajo, los discursos preacadémicos y las iniciativas STEM estrechamente vinculadas al sector privado. El cambio ha sido hacia un modelo de estudiante-consumidor, en el que al *estudiante endeudado*, cuyo futuro autónomo se ha visto comprometido, se le dice que su educación puede adaptarse a cualquier posibilidad que desee, con muchas actividades y eventos sociales. Y aunque los conservadores han argumentado que los programas federales de préstamos estudiantiles, que han subvencionado los aumentos de matrícula frente a la disminución de los fondos estatales, son la razón de los aumentos de matrícula y el aumento del endeudamiento y los liberales de la corriente dominante han señalado la disminución del apoyo público en general, ninguno de los bandos tiene en cuenta la condición social más general del endeudamiento que impulsa la universidad neoliberal. Como señala Maurizio Lazzarato en *La fábrica del hombre endeudado*, la deuda no es un obstáculo para el crecimiento, sino el motor económico y subjetivo de la economía moderna; las reducciones en el gasto público, incluida la reducción del gasto en educación superior, junto con las políticas monetarias, las políticas de deflación salarial y las políticas fiscales se han fusionado para crear una enorme deuda pública y privada. Por lo tanto, la reducción de la deuda y la creación de deuda están unidas para prolongar y

¹¹ Véase también “Fast Facts” National Center for Education Statistics, Institute for Education Sciences, US Department of Education: <https://nces.ed.gov/fastfacts/display.asp?id=372>.

expandir el programa político neoliberal (Lazzarato, 2012, pp. 25-27). Como elabora Lazzarato (2012) en otro contexto, la mayoría de los individuos quedan “condenados al trabajo forzoso, es decir, a la precariedad o al desempleo. Con recortes en el gasto social, caídas en salarios e ingresos, todos estamos pagando el daño que han causado los acreedores” (p. 72).

En este sentido, la universidad neoliberal abandona cada vez más los potenciales críticos y radicales de la educación articulados por Marcuse al crear subjetividades neoliberales –tanto en profesores como en estudiantes– destinadas a seguir las reglas, asumir la responsabilidad de su precariedad y promover la competitividad y el valor del capital humano. Como describe Lazzarato (2012), el deudor es *libre* de actuar solo dentro de los contornos del límite de la deuda que ha contraído. Así, los estudiantes quedan atrapados dentro de un ciclo interminable de endeudamiento en el que el único comportamiento aceptable es el que es “compatible con el reembolso” (p. 31). Las universidades están cargadas a ofrecer programas preacadémicos que apoyen este comportamiento e, incluso cuando están resueltamente comprometidas con una experiencia educativa crítica y de artes liberales, debe venderse cada vez más como algo que realmente le brinda las mejores habilidades para el futuro del estudiante en el mundo laboral. Del lado de la facultad, el neoliberalismo exige rendición de cuentas y garantías de que la inversión en la universidad está dando los resultados requeridos, lo que lleva a interminables horas de actividades de evaluación con una burocracia administrativa creciente e inflada para garantizar que todo salga según lo planeado¹².

Como ha argumentado persuasivamente Wendy Brown, la racionalidad neoliberal infunde cada vez más una lógica de mercado y un *ethos* competitivo en cada vez más facetas de la vida social y pública, creando subjetividades neoliberales comprometidas con la licitación y el aumento de su valor de mercado y cartera como capital humano (Brown, 2015, p. 34). En este contexto, trascender estas subjetividades neoliberales exige (re)activar aquellas facultades que son parte integrante de lo que significa ser un sujeto crítico en el contexto de su vida, desarrollar sensibilidades y comportamientos que jueguen con los múltiples registros de la vida humana más allá del mercado. Como aclara Brown en el contexto de la educación superior, tal facultad y sensibilidad críticas se nutrieron históricamente dentro de los mismos discursos de las llamadas *artes liberales* en las

¹² Para una crítica perspicaz y reciente de estos desarrollos, véase Molly Worthen (2018).

universidades públicas y fueron fundamentales para engendrar, al menos en el contexto estadounidense, crecientes prácticas de igualdad de oportunidades y la proliferación de subjetividades democráticas. Sin reactivar estas importantes facultades críticas, el *homo economicus* reemplaza y recodifica cada vez más al *homo politicus* y, en el proceso, deshace y eviscera las prácticas democráticas en todo menos en el nombre (Brown, 2015, pp. 175-200). Si bien los defensores de las artes liberales dentro de la universidad neoliberal promocionan el *pensamiento crítico*, se lo articula cada vez más, como insinuamos anteriormente, como una panoplia de conjuntos de habilidades que tienen valor comercial y empresarial en la economía. Vinculado a la proliferación de técnicas de aprendizaje activo en el aula, donde los estudiantes preparan el escenario para su propio aprendizaje a través de diversas actividades interactivas, técnicas de autoaprendizaje y la coproducción de reflexiones *críticas* sobre tales prácticas, el *pensamiento crítico* se convierte en un ensayo general de asociaciones interactivas y prácticas autónomas flexibles del capitalismo neoliberal. Si bien las habilidades desarrolladas en un contexto educativo de este tipo podrían permitir a los individuos ser agentes algo autónomos de sus propios enredos futuros dentro del capitalismo, ofrecen menos esperanza de crear herramientas para profundizar los compromisos democráticos, y mucho menos prácticas de crianza hacia la emancipación y la liberación en la sociedad en general.

En este contexto, una teoría crítica militante es, quizás, un baluarte contra los efectos debilitantes de la universidad neoliberal. La teoría crítica puede iniciar un espacio crítico para la oposición, para la negación, para pensar en posibilidades reales y potenciales para mejorar la vida humana. Encuentra su terreno productivo en el aula, el espacio *disciplinario* en el que la teoría crítica puede volver los mecanismos de poder y control contra sí mismos y abrir un espacio para que los estudiantes imaginen un mundo mejor. La teoría crítica milita contra las técnicas disciplinarias de la universidad neoliberal. Entonces, la teoría crítica como activismo académico significa que el papel de la universidad y la educación se vuelven centrales en la recodificación y recirculación de la relación de la erudición con la práctica como una forma que apunta a una transformación radical, podría ser parte de diversos proyectos para reinyectar —como señaló Marcuse sobre la verdadera educación— *crítica y pensamiento independiente* en un contexto que entrena cada vez más a los estudiantes para ser agentes comerciales y participantes dispuestos en su sociedad administrada. El hecho de que tales

objetivos humanistas tradicionales parecen inútiles, por no decir radicales, puede ser un claro indicio de nuestro actual estado calamitoso en la educación superior.

Referencias

- Adorno, Th. W. (2005). *Critical Models: Interventions and Catchwords*. Columbia University Press.
- Adorno, Th. W. (2008). *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course, 1965/1966*. Polity Press.
- Adorno, Th. W. & Horkheimer, H. (2011). *Towards a New Manifesto*. Verso.
- Adorno, Th. W. & Marcuse, H. (1999). Correspondence on the German Student Movement. *New Left Review*, 23(3), 123-136.
- Belkin, D. (2018). US Colleges are Separating into Winners and Losers. *The Wall Street Journal*. <https://www.wsj.com/articles/after-decades-of-growth-colleges-find-its-survival-of-the-fittest-1519209001>.
- Borras, S. (2016). Land Politics, Agrarian Movements, and Scholar-Activism. Conferencia inaugural pronunciada por Saturnino M. Borras Jr. La Haya: Instituto Internacional de Estudios Sociales, disponible en línea en: <http://hdl.handle.net/1765/93021>.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books.
- Buck-Morss, S. (1977). *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt School*. The Free Press.
- Derickson, K. & Routledge, P. (2015). Resourcing Scholar-Activism: Collaboration, Transformation, and the Production of Knowledge. *The Professional Geographer*, 67(1), 1-7.
- Gunnell, J. (2015). Pluralism and the Fate of Perestroika: A Historical Reflection. *Perspectives on Politics*, 13(2), 408-415.
- Hammer, E. (2006). *Adorno and the Political*. Routledge.
- Holloway, J. (2005). *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*. Pluto Press.
- Holloway, J. (2009). Why Adorno? Holloway, J., Matamoros, F. & Tischler, S. (Eds.). *Negativity & Revolution: Adorno and Political Activism*. Pluto Press, 12-17.
- Holloway, J. (2009a). Negative and Positive Autonomism. Or Why Adorno? Part 2. Holloway, J., Matamoros, F. & Tischler, S. (Eds.). *Negativity & Revolution: Adorno and Political Activism*. Pluto Press, 95-100.

- Holloway, J. (2010). *Crack Capitalism*. Pluto Press.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (1999). *Dialectic of Enlightenment*. Continuum.
- Isaac, J. (2015). For a More Public Political Science. *Perspectives on Politics*, 13(2), 274-275.
- Jäger, L. (2004). *Adorno: A Political Biography*. Yale University Press.
- Laitin, D. (2015). A Tale of Two Eras: The Caucus and Perestroika. *Perspectives on Politics* 13(2), 420-422.
- Lazzarato, M. (2012). *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*. Semiotext(e).
- Macdonald, B. (2012). Theodor Adorno, Alterglobalization and Non-Identity Politics. *New Political Science*, 34(3), 321-337.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and Revolt*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1974). *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (2005). Mr. Harold Keen: Interview with Dr. Herbert Marcuse. *Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume Three: The New Left and the 1960s*. Routledge.
- Marcuse, H. (2005a). On Concrete Philosophy. *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press.
- Marx, K. (1978). Theses on Feuerbach. *The Marx-Engels Reader*. W. W. Norton.
- McCann, M. (2016). Labor Scholarship and/as Labor Activism. *Perspectives on Politics*, 14(2), 432-441.
- Mitchell, M., Leachman, M. & Masterson, K. (2017). A Lost Decade in Higher Education Funding State Cuts Have Driven Up Tuition and Reduced Quality. *Center for Budget and Policy Priorities*. <https://www.cbpp.org/research/state-budget-and-tax/a-lost-decade-in-higher-education-funding>.
- Monroe, K. (2015). What did Perestroika Accomplish? *Perspectives on Politics*, 13(2), 423-424.
- Norton, A. (2015). Perestroika and the Struggle for Politics. *Perspectives on Politics*, 13(2), 425-426.
- Pickford, H. (2002). The Dialectic of Theory and Praxis: On Late Adorno. Gibson, N. & Rubin, A. (Eds.). *Adorno: A Critical Reader*. Blackwell Publishers, 312-340.
- Piven, F. (2010). Reflections on Scholarship and Activism. *Antipode*, 42(4), 806-810.

- Ricci, D. (1984). *The Tragedy of Political Science: Politics, Scholarship, and Democracy*. Yale University Press.
- Schram, S. (2014). The Future of Higher Education and American Democracy: Introduction. *New Political Science*, 36(4), 425-437.
- Schram, S. F. (2015). A New Paradox: Political Science in an Age of Political Denial. *Perspectives on Politics*, 13(2), 427-428.
- Schram, S. F., Flyvbjerg, B. & Landman, T. (2013). Political Political Science: A Phronetic Approach. *New Political Science*, 35(3), 359-372.
- Seligo, J. (2017). Who is to Blame For Rising Tuition Prices at Public Colleges? *The Washington Post*.
<https://www.washingtonpost.com/news/grade-point/wp/2017/10/20/who-is-to-blame-for-rising-tuition-prices-at-public-colleges/>.
- Seltzer, R. (2017). Report Examines State Funding Cuts. *Inside Higher Ed*.
<https://www.insidehighered.com/quicktakes/2017/08/23/report-examines-state-funding-cuts>.
- Seltzer, R. (2017a). State Funding Cuts Matter. *Inside Higher Ed*.
<https://www.insidehighered.com/news/2017/07/24/new-study-attempts-show-how-much-state-funding-cuts-push-tuition>.
- Webber, D. (2017). State Divestment and Tuition at Public Universities. *Economics of Education Review*, 60(6), 1-4.
- Worthen, M. (2018). No Way to Measure Students. *New York Times, Sunday Review*, 1-6.
<https://www.nytimes.com/2018/02/23/opinion/sunday/colleges-measure-learning-outcomes.html>.

Sociedad sin oposición. *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse y *Realismo capitalista* de Mark Fisher¹

Nina Power²

Este texto busca leer juntos *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse y *Realismo capitalista* de Mark Fisher en el contexto de lo que Marcuse llama la *sociedad sin oposición*. Busca extraer una concepción de la esperanza como método de estos dos análisis, por lo demás bastante sombríos. Esta concepción compartida de la esperanza se entiende como el intento de hablar desde una concepción del capitalismo como infierno, y de seguir hablando de todos modos. El texto concluye defendiendo una concepción de la esperanza que acecha más que de una esperanza que promete.

Introducción: el método del infierno

El hombre unidimensional de Herbert Marcuse se publicó en 1964, bajo la amenaza de una *catástrofe atómica*. Marcuse procede a revelar cómo en las sociedades industriales la irracionalidad se disfraza de racionalidad tecnológica y continúa describiendo la cooptación y contención de todas las demandas de cambio cualitativo a la luz de “las tendencias totalitarias de la

¹ Este ensayo está dedicado a la memoria de Mark Fisher, cuya ausencia nunca dejará de acechar.

² Este texto se publicó con el título “Society without Opposition: Herbert Marcuse’s *One-Dimensional Man* meets Mark Fisher’s *Capitalist Realism*” en: *Radical Philosophy Review*, 20(1), 2017, pp. 107-116 (N. de los T.)

sociedad unidimensional” (Marcuse, 2007, p. 260). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* de Mark Fisher se publicó en 2009 a la sombra del capitalismo tardío distópico, la crisis económica mundial y la sensación generalizada de que “no solo el capitalismo es el único sistema político y económico viable, sino también que ahora es imposible siquiera *imaginar* una alternativa coherente a él” (Fisher, 2009, p. 2). En los 45 años que separan los dos textos, las afinidades entre ellos son claras. Ambos escritores van al límite del pensamiento crítico, describiendo todo en los términos más crudos y, sin embargo, permaneciendo, a pesar de todo, comprometidos a transformarlo todo. De esta manera, entonces, ambos textos son modelos ejemplares de escritura *sin esperanza, pero que sigue escribiendo de todos modos*. Al final de *El hombre unidimensional*, después de señalar que “la verdadera cara de nuestro tiempo se muestra en las novelas de Samuel Beckett” (Marcuse, 2007, p. 251), Marcuse (2007) cita a Walter Benjamin escribiendo “al comienzo de la era fascista”: *Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben* – “es solo por aquellos que no tienen esperanza que se nos da esperanza” – (p. 261). El texto de Fisher concluye con una afirmación poética similar:

El evento más pequeño puede abrir un agujero en la cortina gris de la reacción que ha marcado los horizontes de posibilidad bajo el realismo capitalista. De una situación en la que nada puede pasar, de repente todo vuelve a ser posible (Fisher, 2009, p. 81).

Lo que quiero explorar en este breve texto son las similitudes de *método*, tanto en el trabajo de Marcuse como en el de Fisher, de lo que significa abrazar el paisaje infernal de la vida contemporánea para explicarlo mejor y, desde las profundidades de esta perdición, imaginar la posibilidad de otra cosa. Por supuesto, una forma inmediata de describir lo que está sucediendo en Marcuse, Fisher y otros teóricos críticos – o diagnosticadores culturales – es designarlos como pensadores *dialécticos*, que son capaces de soportar la contradicción, de analizarla y describirla, así como de criticarla. Marcuse describe su relación con la *teoría dialéctica* en *El hombre unidimensional* en términos característica y necesariamente negativos:

[En el período actual] la teoría dialéctica no es refutada, pero no puede ofrecer el remedio. No puede ser positiva. Sin duda, el concepto dialéctico, al comprender los hechos dados, los trasciende. Esta es la muestra misma de su verdad. Define las posibilidades históricas, incluso las necesidades; pero su realización solo puede estar en la práctica que responde a la teoría y, en la actualidad, la práctica no da tal respuesta. Tanto sobre bases teóricas como

empíricas, el concepto dialéctico manifiesta su propia desesperanza (Marcuse, 2007, p. 257).

La descripción que Fisher hace de su propio método es quizás más ambigua, más fantasmagórica, más afectiva, en consonancia con el énfasis que pone aquí y en otros lugares sobre la importancia de los fantasmas tanto positivos como negativos la canción de 1981 de Japan “Los fantasmas de mi vida” fue fundamental para la comprensión de Mark de su vida y su obra. La colección de 2014 de sus ensayos se tituló *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*:

El realismo capitalista, tal como lo entiendo, no puede limitarse al arte o a la forma casi propagandística en que funciona la publicidad. Es más como una *atmósfera* omnipresente, que condiciona no solo la producción de cultura sino también la regulación del trabajo y la educación, y actúa como una especie de barrera invisible que restringe el pensamiento y la acción (Fisher, 2009, p. 16).

¿Comenzamos con el objeto de nuestra crítica, o el método que podríamos usar para entenderlo mejor? ¿Qué sucede cuando nuestro análisis y nuestro método se convierten en la misma cosa, en la misma atmósfera?

Otra forma de mantenerse fiel al pensamiento que comparten Marcuse y Fisher es cambiar, quizás un poco perversamente, a un registro religioso: recordar lo que Dios le dice a San Silouan el Athonita, un monje ortodoxo oriental ruso: *mantén tu mente en el infierno y no desesperes*. Esta frase fue muy querida por la pensadora igualmente dialéctica Gillian Rose (1995), quien la usó como epígrafe del texto que compuso cuando se estaba muriendo de cáncer de ovario, *El trabajo del amor: un ajuste de cuentas con la vida*. Marcuse murió en 1979, a la edad de 81 años, Rose en 1995, a la edad de 48. Fisher, quien se quitó la vida el 13 de enero de 2017, también tenía 48 años (Briggs, 1979; Caygill, 1996; Reynolds, 2017). El infierno es un lugar duro tanto para el cuerpo como para la mente. Quedarse allí y tener, sin embargo, esperanza, o al menos la posibilidad de *no desesperarse*, es comprender que el infierno y el cielo no están separados por la tierra, sino que ambos están plenamente presentes en ella *en todo momento*. Entender el capitalismo en tales términos no es ceder terreno a una concepción religiosa de la vida, sino comprender que el capitalismo ya ha consumido todas las imágenes del más allá y la vida que vivimos, o intentamos vivir. Vivir en y con los extremos del pensamiento es combinar la posibilidad de ver lo peor de lo verdadero con lo mejor de lo posible. Sugerir, como hacen Marcuse y Fisher, que vivimos en una *sociedad sin oposición*, es un llamado a entender la vida desde los puntos más bajos —

el mundo en la forma en que nuestros opresores quieren que lo veamos, un mundo en el que *no hay alternativa* – y aceptar que, incluso desde el punto de vista del infierno, también sabemos que “la vida humana vale la pena ser vivida, o más bien puede ser y debe ser hecha digna de ser vivida” (Marcuse, 2007, p. xli). Merece la pena detenerse en las imágenes de lo que Beckett llamó “*au temps béni du bleu*” – los benditos días del azul – (Beckett, 1967, p. 70)³ en la obra tanto de Marcuse como de Fisher y entender, con toda seriedad, como lo hizo la cantante pop Belinda Carlisle en 1987, que “el cielo es un lugar en la tierra” – “Dicen que en el cielo el amor es lo primero/Haremos del cielo un lugar en la tierra/Oh, el cielo es un lugar en la tierra” –⁴. Deberíamos señalar de paso que la descripción de Marcuse de la sociedad sin oposición frecuentemente recurre a la imáginería del infierno: “aquellos cuya vida es el infierno de la sociedad opulenta son mantenidos a raya por una brutalidad que revive prácticas medievales y modernas tempranas” (Marcuse, 2007, p. 26); “los crímenes de la sociedad, el infierno que el hombre ha hecho para el hombre” (Marcuse, 2007, p. 65); “el materialismo... tiene un concepto de salvación más universal y realista [que el cristianismo]. Admite la realidad del infierno solo en un lugar definido, aquí en la tierra, y afirma que este infierno fue creado por el hombre – y por la naturaleza –” (Marcuse, 2007, p. 242). El cielo es un lugar en la tierra, pero también lo es el infierno.

Pero descansar *única* o principalmente en el horror, la explotación y la violencia, en la depresión, la inacción, la apatía y la desesperación – en el infierno en la tierra, el infierno que es la tierra – es olvidar que a veces el cielo no siempre es gris, y aun cuando lo es, como dice Lao-Tse (1993):

los vientos violentos no soplan en toda la mañana. La lluvia repentina no puede caer todo el día. ¿Qué causa estas cosas? Cielo y tierra. Si el cielo y la tierra no soplan y se vierten durante mucho tiempo, ¿cuánto menos deberían hacerlo los humanos? (p. 23).

La “doctrina de la apatía” de Lao-Tse no es, por supuesto, necesariamente el modelo más útil para la estrategia revolucionaria y, sin embargo, hay algo entre la tierra y el cielo, entre el azul y el gris, entre el pesimismo y el optimismo, que significa que siempre debemos esperar lo peor y esperar lo mejor. Y por intratable y permanente que parezca el reinado de terror de

³ La versión en inglés se titula “Lessness” y se puede encontrar en *Collected Shorter Prose 1945-1980*.

⁴ Belinda Carlisle, “Heaven is a Place on Earth”, MCA Records, 1987.

nuestros enemigos, siempre existe la posibilidad de que las nubes se despejen y todo se transforme, como si fuera la primera vez. Las imágenes son importantes. Pueden ayudarnos a responder a la atormentada pregunta de Marcuse (2007): “¿Cómo pueden los individuos administrados que han hecho de su mutilación sus propias libertades y satisfacciones, y así reproducirla a mayor escala, liberarse de sí mismos y de sus amos?” (p. 255). Estamos rodeados de imágenes y prácticas que nos hieren y nos olvidamos de que nos están hiriendo. Nuestras rutas de escape de estas formas de daño son a menudo el abrazo desconcertado de aún más daño. Sin embargo, el cielo permanece; lo que imaginamos que es el *cielo* depende de nosotros.

Marcuse tenía razón, por supuesto, al sospechar profundamente del “triumfo del pensamiento positivo”, donde “el pensamiento filosófico se convierte en pensamiento afirmativo”, donde el análisis lingüístico pretende “curar el pensamiento y el habla de nociones metafísicas confusas, de *fantasmas*” (Marcuse, 2007, p. 174). Así como Fisher tenía razón al recordarnos que el capitalismo opera como una “potencialidad oscura que obsesionaba a todos los sistemas sociales anteriores” (Fisher, 2009, p. 5). Hoy estamos rodeados de exhortaciones a la *felicidad*, a la *atención plena*, a la *resiliencia*, al autocontrol y a una miríada de otras formas de imperativos de individuación que generan *impotencia reflexiva*, como dice Fisher, y *desublimación represiva*, como Marcuse lo expresó, ya a mediados de la década de 1960: “el alma contiene pocos secretos y anhelos que no puedan ser discutidos, analizados y sondeados con sensatez” (Marcuse, 2007, p. 74). Pero más allá de estos modos falsos, inquietantes y autodestructivos de *felicidad* y *disfrute*, todavía hay verdad y justicia, por mucho que estos sean ocluidos y quitados por aquellos que no solo nos hacen sentir miserables, sino que también nos hacen sentir que es nuestra culpa que el mundo sea insoportable. Como dice Fisher (2009):

Quiero argumentar que es necesario replantear el creciente problema del estrés —y la angustia— en las sociedades capitalistas. En lugar de considerar que corresponde a los individuos resolver su propia angustia psicológica, es decir, en lugar de aceptar la gran privatización del estrés que ha tenido lugar durante los últimos treinta años, debemos preguntarnos: ¿cómo se ha vuelto aceptable que tantas personas, y especialmente tantos jóvenes, estén enfermas? La *plaga de la salud mental* en las sociedades capitalistas sugeriría que, en lugar de ser el único sistema social que funciona, el capitalismo es intrínsecamente disfuncional y que el costo para que parezca funcionar es muy alto (p. 19).

Esperanza contra esperanza

Mencionar la esperanza, como tantas veces lo hacemos al final de un texto que de otro modo deja al descubierto la miseria de la vida contemporánea, a veces funciona para terminar con el pensamiento. La esperanza es en sí misma esperanzadora y ahí radica su atracción, así como su cualidad destructiva. Como dice Lauren Berlant (2011): “existe una relación de cruel optimismo cuando algo que deseas es en realidad un obstáculo para tu florecimiento” (p. 1). La esperanza misma puede fácilmente funcionar como uno de estos obstáculos, si se convierte en un deseo obsesivo o ferviente, sin ancla. Es demasiado fácil disiparse en la esperanza como la relación con un futuro puro por venir, imaginar de alguna manera que el infierno en el que nos vemos obligados —o hemos elegido, aunque sea ambivalentemente— mantener nuestras mentes, se resolverá en algún momento único, oceánico, en el que se reconciliará toda separación entre uno mismo y el otro, entre los fragmentos rotos de nuestras vidas. Pero la esperanza es al menos tan compleja como la desesperación, si no más. Berlant (2011) tiene cuidado de señalar que:

sería erróneo ver la negatividad del optimismo como síntoma de un error, de una perversión, de un daño o de una oscura verdad: el optimismo es, en cambio, un escenario de sustento negociado que hace llevadera la vida tal como se presenta ambivalente, desigual, incoherentemente (p. 14).

El enfoque de Marcuse en *El hombre unidimensional* está precisamente en aquellas formas de alivio de la miseria y las semi-libertades que la sociedad unidimensional parece ofrecer en forma de entretenimiento y bienes de consumo. Podemos sentir que estamos siendo forzados a ser felices y esto a su vez genera aún más miseria. En su descripción de la *impotencia reflexiva* de los estudiantes a los que ambos estábamos enseñando en el momento en que estaba escribiendo su libro, Fisher señala que:

muchos de los estudiantes adolescentes... parecían estar en un estado que yo llamaría hedonia depresiva. La depresión suele caracterizarse como un estado de anhedonia, pero la condición a la que me refiero no está constituida tanto por la incapacidad de obtener placer como por la incapacidad de hacer otra cosa *excepto* buscar el placer. Existe la sensación de que *falta algo*, pero no se aprecia que solo se puede acceder a este goce misterioso y faltante *más allá* del principio del placer (Fisher, 2009, pp. 21-22).

No hay nada más miserable que verse obligado a disfrutar. Entonces, ¿qué es la esperanza, separada de la falsa felicidad y vista desde el punto de vista

del infierno? ¿Qué es la esperanza más allá o desde dentro de la vida y la sociedad unidimensionales? ¿Más allá del realismo capitalista?

Superficialmente, así como históricamente, el texto de Marcuse tiene una relación algo ambivalente con la esperanza. Recibido por títulos de secciones como “La parálisis de la crítica”, “Las nuevas formas de control”, “El cierre del universo político”, “Pensamiento negativo: la lógica derrotada de la protesta” y “La catástrofe de la liberación”, difícilmente se me perdonará pensar que el texto tiene muy poca relación con lo que sea que apunte la esperanza *real*: un mundo alternativo, los benditos días del azul, levantamientos masivos, más sueño. De manera similar, el texto de Marcuse no presenta nada parecido a una guía práctica o estratégica para la organización o acción revolucionaria. Como dice Douglas Kellner (2007) en su introducción al texto:

Si bien *El hombre unidimensional* se asoció con el radicalismo de la Nueva Izquierda en la década de 1960, el texto tiene una relación paradójica con el nuevo radicalismo cuya posibilidad sus análisis parecen negar. Al final del libro, Marcuse especuló que había solo una pequeña posibilidad de que los forasteros más explotados y perseguidos, en alianza con una intelectualidad ilustrada, pudieran marcar *el principio del fin* y significar alguna esperanza para el cambio social. Pensó que había esperanza de que el movimiento por los derechos civiles pudiera producir un fermento que condujera a una nueva era de lucha y se aferró al concepto del *Gran Rechazo* de las formas de opresión y dominación como su ideal político (p. xxxv).

Sin embargo, también es evidente que, si bien Marcuse es muy crítico con la Unión Soviética, tanto en *El hombre unidimensional* como en *El marxismo soviético* de 1958 —en el primer texto, pregunta “después de haber alcanzado el objetivo de ‘alcanzar y adelantar’, ¿sería capaz la sociedad soviética de liberalizar los controles totalitarios hasta el punto en que podría tener lugar un cambio cualitativo?” (Marcuse, 2007, p. 43)—, sin embargo, debemos señalar que, históricamente, había alternativas políticas, sociales y estéticas visibles en el horizonte, y que Marcuse las vio y reconoció como tales, aunque como *alternativas* que probablemente se volverían más represivas. Cuando Fisher escribe *Realismo capitalista*, veinte años después de la caída del muro de Berlín, reconoce implícitamente el cambio entre la época de su texto y la época de Marcuse: “la tesis de Fukuyama de que la historia ha llegado a su clímax con el capitalismo liberal puede haber sido ampliamente ridiculizada, pero se acepta, incluso se asume, a nivel del inconsciente cultural” (Fisher, 2009, p. 6). Tanto Marcuse como Fisher operan, sobre todo,

como diagnosticadores, como analistas del panorama general, menos tácticos que videntes, de profetas, prestando atención a los fantasmas, las cualidades inquietantes de la esperanza. Quizás, en cierto sentido, la esperanza no es algo por venir, sino algo detrás de nosotros, escondido en las sombras, resplandeciente.

Nada que esperar

Para Marcuse, la esperanza disfrazada de verdad es aquella que vemos presentada, misteriosamente, en el arte y la literatura, cuyos contenidos antagónicos son absorbidos por la sociedad sin oposición: “en el ámbito de la cultura, el nuevo totalitarismo se manifiesta precisamente en un pluralismo armonizador, donde las obras y las verdades más contradictorias conviven pacíficamente en la indiferencia” (Marcuse, 2007, p. 64). Las esperanzas incumplidas de los personajes de la literatura y el arte revelaron una configuración diferente de la verdad: “su verdad estaba en la ilusión evocada, en la insistencia en crear un mundo en el que el terror de la vida fuera invocado y suspendido-dominado por el reconocimiento” (Marcuse, 2007, p. 64). De manera similar, para Fisher, en el marco continuo de la sociedad sin oposición, la era de las *verdades en ilusiones* ha seguido siendo eclipsada, no solo por la indiferencia y la absorción, sino por una actuación aún más insidiosa, por la cual ciertos, o incluso la mayoría, de los productos culturales “realizan su anticapitalismo” para nosotros (Fisher, 2009, p. 12). El realismo capitalista procede sin una propaganda explícitamente limitada; de hecho, puede operar precisamente como señala Marcuse, como un *pluralismo armonizador*. Como dice Fisher (2009), “el capitalismo puede funcionar perfectamente bien, en algunos aspectos mejor, sin que nadie lo justifique” (p. 12).

También la esperanza puede desempeñar este papel y, sin embargo, sigue siendo “nada más que una oportunidad” (Marcuse, 2007, p. 261). Deberíamos escuchar en la frase de Marcuse, que aparece al final del libro, múltiples posibilidades: no hay necesidad de azar y, sin embargo, no hay *nada más* que azar. ¿Es esta el mismo “nada” la que “indica que será un buen final”? (Marcuse, 2007, p. 261). La *nada* que acecha la posibilidad de la esperanza es la esperanza misma. Como dice Marx en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana reside en:

la formación de una clase con *cadena radicales*, una clase de sociedad burguesa que no es una clase de sociedad burguesa, una clase [*Stand*] que es la

disolución de todas las clases, una esfera que tiene carácter universal por su universal sufrimiento y que no reclama ningún *derecho particular* porque el mal que sufre no es un *mal particular*, sino un *mal en general*... la *pérdida total* de la humanidad... puede redimirse solo a través de la *redención total de la humanidad* (Marx, 1975, p. 256).

El trabajo de Fisher, en *Realismo capitalista* y en otros lugares, hizo mucho para construir sobre la historia de la revolución de lo negativo, de la *nada*, el fantasma que acecha al capitalismo mismo: la resurrección de la idea de *hauntología* de Fisher es fundamental para este proyecto. Si la esperanza es una especie de deseo, tal vez incluso agresivo, un fantasma que realmente asusta y apunta a otro mundo, entonces debemos imaginar cómo es posible fusionar los *benditos días del azul*, fusionar el cielo y la justicia infinita que representa, con la tristeza de los fantasmas. En una entrevista de 2014, Fisher (2014a) dijo esto:

El desaliento, o el desánimo negado, es un signo de un anhelo o hambre de pertenecer realmente a algo y el capitalismo no solo no puede satisfacer eso, sino que no quiere satisfacerlo. Por lo tanto, parte de lo que estoy haciendo es tratar de traer esa negatividad subyacente a la superficie como un medio para reconocer la tristeza y las causas de esa tristeza, creo, para que puedan ser expuestas. Y luego se trata de convertir la depresión en ira.

La esperanza convertida en la comprensión de la tristeza, de la *nada* que acecha, pero nos recuerda, al mismo tiempo, que hay otro mundo, que hay deseos que el capitalismo no puede satisfacer, es la esperanza de los fantasmas, de los individuos administrados de Marcuse. Comprometerse con fantasmas, con el cielo, tener la mente en el infierno, que no es otra cosa que el propio capitalismo y, sin embargo, no desesperarse, como sea posible, es recordar que hay otras *nadas* que existen y que ellas también podrían triunfar.

Referencias

- Beckett, S. (1967). *Têtes-mortes*. Les Editions de Minuit.
 Beckett, S. (19686). *Collected Shorter Prose 1945-1980*. Calder.
 Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Duke University Press.
 Briggs, K. (1979). Marcuse, Radical Philosopher, Dies. *The New York Times*.
 Caygill, H. (1996). Gillian Rose, 1947-1995. *Radical Philosophy*, 77, 56.
 Fisher, M. (2009). *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* ZerO Books.

- Fisher, M. (2014). *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. ZerO Books.
- Fisher, M. (2014a). Did You Miss the Future? Interview with Mark Fisher by Andrew Broaks, *Crack Magazine*.
- Kellner, D. (2007). Introduction. Marcuse, H. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Routledge.
- Lao-Tse. (1993). *Too Te Ching*. Hackett.
- Marcuse, H. (2007). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Routledge.
- Marx, K. (1975). *Early Writings*. Penguin Books.
- Reynolds, S. (2017). Mark Fisher's K-Punk Blogs were Required Reading for a Generation. *The Guardian*.
- Rose, G. (1995). *Love's Work: A Reckoning with Life*. Schocken Books.

Por un sujeto emancipado: una lectura dialéctica de la subjetividad en Herbert Marcuse y Walter Benjamin

Sergio Bedoya Cortés
Universidad Libre¹

Germán Aristizábal Jara
Fundación Universitaria los Libertadores

Introducción

El concepto de subjetividad es un elemento transversal en la obra y vida de los distintos miembros del Instituto de Investigación Social (IfS). Ya sea desde Hegel y su Filosofía del Espíritu, desde Marx y su proletariado como agente revolucionario o desde el yo como interiorización de las pulsiones de Freud, la subjetividad frankfurtiana se nutre de distintas tradiciones y, por ende, resulta en un concepto multipolar que depende no solo del intelectual, sino también de la obra y del momento en que se encuentra cada autor.

La centralidad del proletariado en el marxianismo y en el marxismo ha sido un punto crucial para el desarrollo y consolidación del marxismo crítico y del postmarxismo en la segunda mitad del Siglo XX e inicios del siglo XXI. Kouvelakis (2021) esbozaba que “el marxismo es culpable de *esencialismo* y, como consecuencia, cada vez [es] más incapaz de captar las formas de subjetivación que prevalecen en las coyunturas contemporáneas” (p. 342) y,

¹ Este capítulo fue elaborado en el marco del proyecto de investigación *Ontologías políticas y del paisaje en América Latina* financiado por la Universidad Libre.

ante esta problemática, distintas apuestas teóricas han avanzado para enfrentar el problema.

Por un lado, A. Negri y M. Hardt (2000, 2004), con la conceptualización de un nuevo sujeto histórico que pueda recoger a las distintas figuras de los oprimidos, construyeron su Multitud, un “concepto de clase” (Negri & Hardt, 2004, p. 103) que tiende a la pluralidad en oposición a la unicidad².

Para Negri y Hardt (2004), Multitud se define como singularidades “que actúan en común” (p. 105), y con esta definición, según explican, es posible entender lo que Marx y Engels llamaron proletariado o clase obrera y muchas otras formas organizativas o espontáneas de individuos singulares que se unen con un fin común. En ese sentido, Multitud corresponde mucho más a la noción de Acción Colectiva que desarrolló Mancur Olson en su obra *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups* (1971) donde los individuos se unen para cumplir un objetivo común.

La “clase obrera” en los siglos XIX y XX, esbozan Hardt y Negri (2004), “es fundamentalmente un concepto restringido basado en exclusiones. En su concepción más limitada, la clase obrera se refiere únicamente al trabajo industrial y por lo tanto excluye a todas las demás clases trabajadoras” (p. 106). Bajo este análisis, los campesinos, los trabajadores domésticos, los oficinistas y cualquier actividad que no estuviera en el marco de la producción industrial no podían entenderse como parte de la clase obrera.

Así, y teniendo en cuenta que los autores del presente capítulo consideramos que el diagnóstico que arrojan Hardt y Negri es consistente, es fundamental evaluar cómo, desde la tradición crítica, el concepto de subjetividad en el marxismo puede diagnosticarse y reinterpretarse a la luz de la realidad contemporánea. Para este propósito, el marco metodológico en el que nos centramos se concentra en la noción de crítica, “el término crítica”, esbozan Callinicos, Kouvelakis y Pradella (2021) “implica no simplemente una crítica negativa o destructiva, sino un intento de identificar los límites ignorando lo que conduce al error” (p. 3).

² Negri y Hardt utilizan el concepto de Unity (unidad). Sin embargo, la traducción que empleamos aquí se refiere a unicidad pues los autores hacen referencia a la concentración unitaria, casi esencial, del sujeto en un solo concepto. La unicidad/unidad, en palabras de Hardt y Negri, consiste en la “simplificación de las categorías de clase de modo que todas las formas de trabajo tiendan a fusionarse en un solo sujeto, el proletariado” (Negri & Hardt, 2004, p. 103).

De este modo, el capítulo que presentamos a continuación busca analizar cómo el concepto de subjetividad que puede entrelazarse en el pensamiento de Herbert Marcuse y Walter Benjamin se enarbola a la luz de dos tradiciones concretas. Por un lado, Marcuse, buscando reconciliar el marxismo, la fenomenología y la ontología existencial, adopta una teoría social en la que el ser es determinado existencialmente y, por ende, son los modos de producción y la realidad social los que le permitirán realizar (o no) sus potencialidades. Por el otro, Benjamin, partiendo de una lectura crítica del marxismo, esboza cómo, de manera inmanente, la teoría crítica puede escapar de una filosofía de la historia teleológica que permitirá, en cualquier caos, la construcción de nuevos sujetos con potencial revolucionario.

Como se verá más adelante, el punto de inflexión entre estos dos teóricos del IfS se concentrará en la posibilidad emancipatoria que evidenciarán en la realidad social. Marcuse, conocido agitador y teórico de las revueltas estudiantiles y de los movimientos por la liberación de la mujer, encontrará en estos el accionar preciso del ser y del sujeto como prototipos acompañados con un marxismo heideggeriano en el que el sujeto se sitúa esencial y existencialmente por las condiciones materiales. Benjamin, por otro lado, entendiendo críticamente a las revoluciones como una locomotora, buscará encontrar un alto en el proceso evolucionista de la historia y volverá a una relectura de la crítica de la economía política que Marx esbozó para plantear tensiones a la concepción de sujeto y de subjetividad en Marx.

Herbert Marcuse: una ontología situada en el marxismo

El concepto de subjetividad para Marcuse fue una problemática a estudiar a lo largo de su vida. Ya bien sea en su tesis doctoral *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932), en sus escritos sobre Marxismo heideggeriano, en *El hombre unidimensional* (1964), y hasta en sus *Conferencias de París* (1974), la pregunta por la subjetividad radical fue uno de los temas centrales a investigar.

Ya en 1967 Marcuse (2021a) esbozaba que “el ‘proletariado’ ya no e[ra] una fuerza revolucionaria en los países avanzados” (p. 25), por lo que era necesaria la “ampliación del sujeto potencial de cambio: de la clase trabajadora en sentido estricto (proletariado) a la ‘fuerza de trabajo’ como toda la población dependiente del capital” (Marcuse, 2021, p. 60). El argumento central de Marcuse para esta propuesta revolucionante del marxismo se esbozaba en que el proletariado marxiano, es decir, el

proletariado fabril y campesino había perdido el potencial transformador de la realidad.

Marcuse aseveró siempre que el proletariado era la clase ontológicamente antagónica de la burguesía, por lo que seguía contemplando una estructura marxista de la sociedad y de la revolución, pero encontraba una tensión entre el ser en sí y el ser para sí. El proletariado era históricamente el sujeto llamado para la revolución, pues “ningún grupo específico puede sustituir, puede reemplazar, a la clase trabajadora como sujeto y agente del cambio social radical” (Marcuse, 2021b, pp. 64-65), pero la conciencia transformadora, revolucionaria, ya no permanecía en este sujeto político.

Así, Marcuse avizoró en los movimientos de la Nueva Izquierda la posibilidad de un catalizador para la transformación social radical. Estos movimientos, en cualquier caso, poseían una conciencia crítica ante la realidad existente; una subjetividad radical que permitiría, según él, avanzar en el proceso de liberación humana.

La subjetividad radical se refiere al desarrollo de una forma de autoconciencia que encuentra intolerables las presentes condiciones sociales y económicas (Kellner, 1999). El acto radical es un rechazo de estas condiciones y una orientación hacia la transformación social.

De este modo, para Marcuse, la necesidad de cambio social incluye la lucha de clases pero no puede reducirse a ella. Existe una multiplicidad de grupos sociales en nuestra sociedad que buscan el cambio social por diversas razones. Hay múltiples formas de opresión y represión que hacen deseable la revolución. Por lo tanto, la forma de arte producida y su visión revolucionaria pueden estar determinadas por una multiplicidad de posiciones de sujetos oprimidos/reprimidos.

La subjetividad de los individuos, su propia conciencia e inconsciente tiende a disolverse en la conciencia de clase. De ese modo, se minimiza un importante requisito previo de la revolución, a saber, el hecho de que la necesidad de un cambio radical “debe enraizarse en la subjetividad de los individuos mismos, en su inteligencia y sus pasiones, sus sentimientos y sus objetivos” (Marcuse, 2007, p. 59).

De la mano de esta noción de liberación y de la nueva conciencia múltiple de los oprimidos, Marcuse buscó conceptualizar una ontología marxista. Esto se debía a la necesidad de encontrar un vínculo entre el materialismo

histórico y la fenomenología y ontología heideggeriana pues, como esboza Feenberg (2021) Marcuse evidenciaba que el modo de vida que se presentaba en el capitalismo era determinado de manera esencial en su relación con la naturaleza, y esto se evidenciaba en el modo de producción.

El marxismo ontológico y fenomenológico de Marcuse

La relación entre marxismo, ontología y fenomenología fue uno de los puntos más desarrollados en los años setenta del siglo XX por distintos teóricos críticos en Europa y América del Norte. Ya bien sea de la mano del *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (1972) de Georg Lukács o el *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality* (1978) de Carol Gould, la intención de reconstruir o hallar una noción ontológica en la obra de Marx fue una de las apuestas fundamentales del ejercicio teórico del marxismo crítico.

Relacionar dos tradiciones tan disímiles en apariencia parecería un ejercicio aberrante para el marxismo ortodoxo y una tarea titánica para el marxismo crítico. Sin embargo, Herbert Marcuse, debido a su cercanía tanto con el marxismo y con la tradición ontológica-fenomenológica, buscó al principio de su vida intelectual construir esta relación teórica.

Marcuse avizoró en las raíces del materialismo histórico la posibilidad de enraizar la crítica fenomenológica y ontológica, pues, a diferencia de la fenomenología trascendental y de la ontología existencial, el materialismo histórico encontraba en los fenómenos sociales la determinación material del ser. Asimismo, el berlinés encontró en la fenomenología y en la ontología existencial el marco interpretativo que permitía dar fuerza a la situación social del ser más allá de los fenómenos sensibles.

En sus estudios sobre el concepto de esencia, Marcuse buscaba elaborar las raíces de lo que se ha entendido como marxismo heideggeriano; es decir un marxismo no-ortodoxo que se preocupa ya bien sea por el análisis ontológico situado derivado de la renuncia a la metafísica o por el “diagnóstico de la época” (*Zeitdiagnose*) que había esbozado Heidegger en su *Ser y Tiempo*.

Así, Marcuse comenzaba sugiriendo “que el mundo de los seres se divide en especies y géneros, subsumido bajo las categorías más altas, y conocido por medio de conceptos universales es el sustrato filosófico del problema de

la esencia” (Marcuse, 2009, p. 33). De este modo, Marcuse presentaba una relación directa con el pensamiento aristotélico que había construido en *Las Categorías* (Aristóteles, 1982) una relación que subsumía el mundo material e inmaterial en clases según cualidades y números.

La tensión entre esencia y existencia, que se evidenciaba ya en Platón y que Aristóteles había reproducido, solo pudo ser superada por la filosofía cristiana que, de la mano de Tomás de Aquino, había logrado esbozar por medio de la teología que “La *essentia* es [...] la estructura interna de la existencia, en la que opera como principio de forma para cada especie de ser” (Marcuse, 2009, p. 34). Al referirnos a seres finitos, sin embargo, la división tajante entre existencia y ontología se transformaba, según Aquino, en pura potencialidad, en una potencialidad trascendental que permitía situar al sujeto existencialmente, pero continuaba con la separación entre esencia y existencia³.

Descartes, debido al *liberum arbitrium* que se gestaba con el fin de la Edad Media, buscó una fundamentación lógica para el problema de la esencia. Así, de la mano de su *ego cogito*, situó al ser en la tarea de realizar toda su potencialidad y, a su vez, en palabras de Marcuse (2009) “cometió el pecado original de la filosofía moderna [...] colocó un concepto completamente abstracto del individuo en la base de la teoría” (p. 36).

El individuo abstracto, como sujeto y esencia de la filosofía moderna, condenó al sujeto de la modernidad a comprender su situación histórica y a revelarse contra ella (Marcuse, 2005a, p. 6), por lo que la crítica filosófica se convirtió en una crítica del pensamiento puro⁴. Esta filosofía renunció al análisis filosófico cualitativo, que partía de la verdad y de un *telos*, a saber “la teoría correcta del hombre” (Marcuse, 2021a, p. 4). Por esta razón, y debido a la renuncia por parte de esta filosofía a que el hombre “puede *cumplir mejor sus facultades específicamente humanas* y sus aspiraciones”

³ A este respecto es fundamental evidenciar la crítica que realizaba Hegel en su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* afirmando que “en el curso de esta contemplación de Dios por medio del entendimiento, cobra relieve la cuestión de qué predicados le convienen o no a aquello que nosotros nos representamos como Dios [...] al concepto tal como lo comprende el entendimiento solo le queda al fin la abstracción vacía de la esencia indeterminada, de la pura realidad o positividad, el producto muerto de la moderna Ilustración” (Hegel, 2005, p. 138 § 36)

⁴ La crítica del pensamiento puro puede entenderse como una crítica que no adopta la idea de la transformación real (Marcuse, 2009, p. 36).

(Marcuse, 2021a, p. 4), la teoría tradicional subsumió su relación con la realidad social (Horkheimer, 2003).

El materialismo histórico y el sujeto situado

El materialismo histórico, como teoría que se concentraba en las relaciones de producción como forma determinante de los roles sociales y del vivir de los sujetos, posibilitaba entender la esencia situada, la esencia potencialmente limitada que encontraba el ser en la realidad social. Así, “la teoría materialista trasciende [...] el estado de hecho dado y avanza hacia una potencialidad diferente, procediendo de la apariencia inmediata a la esencia que aparece en ella” (Marcuse, 2009, p. 49).

Partir de las relaciones de producción permitía, por un lado, generar marcos espacio-temporales en los que se circunscribía el sujeto, dilucidando el sujeto ahistórico que la filosofía idealista había esbozado pero, a su vez, requería transformar el sujeto individualista y absoluto que había enarbolado esta tradición.

Así, circunscribir al sujeto bajo un entorno determinado bajo las relaciones económicas de cada época y lugar, planteaba la introducción de la dialéctica social marxiana, a saber, una lucha de reconocimiento y superación/defensa entre los sujetos sociales como forma de desarrollo histórico (Bedoya-Cortés, 2021, pp. 83-84). Esto conllevó, en términos generales, a esbozar una dicotomía entre oprimidos y opresores que, en el capitalismo, se planteó como la lucha entre burguesía y proletariado.

En esta relación anatómica entre proletariado y burguesía se esbozaba que, en un mundo reificado, donde las “las relaciones de trabajo ya no están ‘esencialmente’ relacionadas con las potencialidades de los hombres” (Marcuse, 2009, p. 37), debido a la división del trabajo, se hace necesario acudir a la transformación social para acompañar las potencialidades humanas con la realidad que los determina. El materialismo histórico esbozaba que, con base en el sistema económico imperante, el valor excedente producto del proceso de transformación de materias primas en mercancías es apropiado por el burgués y no por el verdadero –*wirkliche*– productor de la transformación.

De esta manera, tenía lugar una tensión entre realidad –*realität*– y realidad efectiva –*Wirklichkeit*– pues, en apariencia, es el burgués quien

produce mercancías por medio del empleo de fuerza de trabajo disponible y, el proletariado, en cambio, era comisionado para una labor por la que recibía una remuneración. Esta tensión entre apariencia y realidad, heredada del idealismo alemán, había sido transmutada por Marx y Engels a la realidad social, construyendo así una “dialéctica materialista como teoría social” (Marcuse, 2009, p. 50).

Hemos mencionado anteriormente que Marcuse ataba su interpretación de la realidad social a los medios y modos de producción. Para él, que había estudiado con Husserl, era posible comprender lo que Habermas más adelante situó en la filosofía social como *Lebenswelt* o *mundo de la vida* (Bedoya-Cortés, 2023). Sin embargo, Marcuse era consciente de que ni la filosofía trascendental de Husserl ni la ontología existencial de Heidegger le permitían hacer este recorrido social-situado que acabamos de esbozar. Por este motivo, Marcuse entendió que en estas dos tradiciones, como marcos interpretativos del pensamiento puro, solo se podría encontrar un contenido social por medio de su cualificación a través del materialismo histórico. Así, las características propias de la realidad social podían determinar el ejercicio social y político en que la humanidad se desarrollaba y, a su vez, el contenido social podría descansar en una teoría filosófica que le permitía comprender al sujeto en su existencia singular y plural.

Subjetividad y progreso: leyendo al marxismo desde Benjamin

Walter Benjamin es un pensador que, para muchos receptores de su obra, se considera como “inclasificable”. Se trata de un intelectual que transitó entre la filosofía y el arte, el pensamiento crítico y la literatura, el marxismo y el mesianismo, entre otras constelaciones. Esta última tensión se evidencia en la última etapa de su pensamiento, especialmente en las *Tesis sobre el concepto de historia*. Allí articula una nueva concepción de la historia que se perfila como un punto de quiebre en relación con las perspectivas hegemónicas de la época.

En el presente apartado nos interesa explorar en particular la relación de Benjamin con el marxismo, específicamente la articulación de la noción de sujeto. Dicha noción se esboza a partir de una crítica al “marxismo ortodoxo” que era hegemónico en su la época. No obstante, su articulación del sujeto de la historia también atraviesa por una crítica al proletariado como sujeto-objeto de la historia, tal como fue esbozado por el propio Marx. En este punto el pensamiento de Marcuse y Benjamin muestran vasos comunicantes que

vale la pena explorar con detenimiento. La apropiación crítica que llevan a cabo estos dos pensadores permite enriquecer la discusión en torno al sujeto de la historia; discusión que por mucho tiempo permaneció en los anaqueles de las bibliotecas marxistas, pero que resulta en una discusión muy actual y pertinente a la luz de los movimientos políticos actuales.

En primer lugar, una discusión en torno al sujeto de la historia no puede eludir la pregunta por la imagen a partir de la cual se articula la revolución. En ese sentido tendremos que explorar dos imágenes que aparecen en las *Tesis sobre el concepto de historia* y que nos permiten acercarnos a la concepción benjaminiana de la revolución: por un lado, el conocido “ángel de la historia”, que aparece en la novena tesis; por otro lado, la revolución como “freno de emergencia”, que aparece en los materiales preparatorios de las *Tesis*. Estas dos figuras nos muestran un panorama sobre la concepción de la revolución y permiten acercarnos a la concepción de subjetividad que está implícita en su concepto de historia.

Por un lado, el “ángel de la historia” es una imagen dialéctica que evoca un cuadro de Paul Klee titulado el *Angelus Novus*. Desde el descubrimiento de las *Tesis* ríos de tinta han corrido en la interpretación de esta figura. Nuestro propósito no es hacer una interpretación exhaustiva de ella, más bien es resaltar algunos elementos para entender la concepción de la revolución que se pone en juego. Dos elementos son claves en esta dirección: primero, el rostro del ángel que está orientado hacia el pasado y, segundo, el futuro que se manifiesta como la dirección hacia la cual el ángel de la historia es empujado por el huracán llamado progreso.

La discusión en torno a la temporalidad no es un elemento tematizado explícitamente por la tradición clásica del marxismo. Por ende, dicha concepción de la temporalidad está llena de una cantidad de supuestos cuestionados. La crítica se dirige explícitamente al “marxismo ortodoxo” de raigambre soviética. En dicha concepción se entiende la revolución como algo inevitable y necesario, casi con un carácter teleológico. Se trata de una concepción mecanicista de la dialéctica que llevó a la creencia en unas “férreas leyes” de la historia que inevitablemente conducirían al comunismo. Las condiciones objetivas (contradicciones) de la sociedad capitalista llevarían necesariamente a un futuro en el cual se resuelven.

Desde esta perspectiva mecanicista, el progreso, inherente a la historia de la humanidad, llevaría a un escenario ideal donde no existan las contradicciones. Ahora bien, desde la perspectiva de Walter Benjamin, este

progreso, que supuestamente nos conduciría (de acuerdo con cierto marxismo) a un paraíso terrenal, es un supuesto problemático. De acuerdo con el filósofo berlinés es esta misma ideología del progreso la que nos ha llevado a acumular ruina sobre ruina en la historia. La ideología del progreso, que es común tanto al marxismo ortodoxo como al liberalismo político-ilustrado, ha llevado a una crisis sin precedentes cuyo diagnóstico se ha dificultado por la ingenuidad propia de esta ideología.

Si la confianza en el futuro (y en el progreso inevitable de la humanidad) se revela como un aspecto problemático, entonces la revolución o la emancipación no se logran con una mirada hacia adelante. Por el contrario, la imagen benjaminiana de la revolución se puede esbozar a partir de una mirada hacia el pasado. Este es un elemento absolutamente innovador dentro de la tradición del marxismo que, incluyendo a Marx, no había descubierto la potencialidad revolucionaria del tiempo pretérito. Por este motivo, el ángel de la historia de la novena tesis tiene su mirada encajada hacia el pasado. En palabras de Benjamin (2010): “su rostro está vuelto hacia el pasado” (p. 24). Este último tiene una fuerza mesiánica que no debemos desestimar. En la parte final de la decimosegunda tesis Benjamin refuerza la importancia de esta mirada retrospectiva para los intereses revolucionarios cuando afirma que la emancipación “se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados” (Benjamin, 2010, p. 27). Aunque no es posible desarrollar este punto a cabalidad en el presente apartado, vale la pena recalcar que las potencialidades emancipatorias se cifran, en el pensamiento de Benjamin, en el concepto de recordación – *Eingedenken* –. La revolución solo es posible como recuerdo y redención de los proyectos truncados del pasado y no como una confianza absoluta en el futuro y la supuesta inevitabilidad histórica del comunismo oficial.

La segunda imagen que es pertinente para esbozar la idea benjaminiana de la revolución está en consonancia con lo anterior y se encuentra en el material preparatorio para las tesis. De acuerdo con dicha imagen, las revoluciones han sido consideradas como una especie de locomotora que avanza irrestrictamente hacia adelante en el camino de la historia. Al respecto, Benjamin (2006) afirma lo siguiente:

Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizá sean las cosas de otra manera. Quizá consistan las revoluciones en el gesto, ejecutado por la humanidad que viaja en ese tren, de tirar el freno de emergencia (Benjamin, 2006, p. 307).

Si la revolución es articulada por Marx y el marxismo como un avance o un progreso, la crítica a esta ideología nos tiene que llevar a una imagen diferente de la revolución.

Tal vez la emancipación no provenga de acelerar el tiempo histórico o de “sentarse a esperar” que las contradicciones objetivas de la sociedad capitalista hagan que este modo de producción se “caiga por su propio peso”. La revolución no viene de un avance, sino de una suspensión del tiempo histórico. Si seguimos sosteniendo una concepción de la revolución atada al progreso nos estamos acercando a la catástrofe. Esta última viene de la perpetuación de la lógica inherente a la historia y, por ende, su suspensión entendida como “tirar del freno de emergencia” puede inaugurar una imagen mucho más acertada de la transformación social.

Emancipación ante el progreso

Si la emancipación es concebida por Benjamin como el acto a partir del cual se tira del freno de emergencia, la pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿quién o quiénes deben tirar de ese freno de emergencia? En principio, la sentencia de Benjamin nos dice que es la humanidad en su conjunto. Sin embargo, vale la pena ahondar en esta cuestión. La pregunta por el sujeto de la revolución es otro supuesto más o menos estable al interior del marxismo. Desde la articulación que lleva a cabo Marx en su obra, especialmente al final de su escrito titulado *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, se justifica que sea el proletariado el sujeto que lleva a cabo la revolución. Aunque, en este sentido, al menos un aspecto resulta problemático a la luz del pensamiento de Walter Benjamin: el carácter activo del sujeto histórico supuesto en el marxismo.

De acuerdo con Marx al final de su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, el proletariado encarna la potencialidad de una emancipación universal porque representa la negación de todo lo humano; porque su recuperación es la afirmación de la humanidad en su conjunto:

Una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparse a todas ellas; una esfera que es, en una palabra, la pérdida total del hombre y que, por tanto, solo puede ganarse a sí misma por la recuperación total del hombre. Esta disolución de la sociedad como una clase especial es el proletariado (Marx, 2008, p. 108).

Marx está hablando en este fragmento del trabajo como actividad afirmativa del ser humano y de la enajenación propia de las sociedades de clase como su negación absoluta. Se trata de la médula espinal de la propuesta revolucionaria de este autor que será desarrollada en los *Manuscritos de economía y filosofía* del año 1844. En este texto Marx (2010) afirma que el proletariado se caracteriza por imprimir su ser en el mundo a través del trabajo. Por medio de esta acción el trabajador afirma su propia esencia como ser humano. La perspectiva crítica consiste en afirmar que, en las condiciones objetivas de las sociedades organizadas en clases sociales, esta afirmación se convierte en su opuesto: la afirmación deviene negación o enajenación. A partir de la enajenación material y concreta que se presenta en el ámbito del trabajo, el proletariado afirma, y al mismo tiempo niega, su esencia como ser humano. Ahí se concentra una de las justificaciones más robustas del proletariado como sujeto de la revolución.

El sujeto de la teoría de Marx se caracteriza por imprimir su ser en el mundo, es decir, por una actividad que se plasma efectivamente en la realidad. Por su parte, el sujeto que se esboza en las *Tesis sobre el concepto de historia* se caracteriza por encarnar los proyectos truncados del pasado. En otras palabras, se trata de algo que estaba en proyección de ser y no pudo plasmarse efectivamente en la realidad. Si el sujeto de Marx está marcado por el ser logrado a través del trabajo (aunque enajenado), el sujeto de Benjamin estará marcado por el no-ser de lo que estaba proyectado a realizarse y fue truncado a partir de una lógica histórica. La potencia revolucionaria viene en el pensamiento benjaminiano de lo que no fue, de ahí la importancia del recuerdo, la memoria y la recordación.

La revolución del proletariado se articula a partir de la conciencia de clase. Esto es, de la conciencia que gana el proletariado de las relaciones de enajenación que sostienen a la sociedad capitalista (y en general a toda sociedad de clases). Esta conciencia de clase se alimenta de la filosofía en su momento teórico y de la acción revolucionaria en su momento práctico. En ese sentido habla Marx (2008) de una emancipación cuya “cabeza es la filosofía y el corazón el proletariado” (p. 109). El sujeto en Benjamin no se constituye a través de la conciencia de clase o de la apropiación práctica de la filosofía, su potencia viene del recuerdo de todas las injusticias, de la memoria de todos los muertos y de la reivindicación de sus proyectos truncados. No se evidencia aquí una ruptura total con la tradición marxista/marxiana, pero sí se trata de una radicalización que entiende que lo nuevo (o la realización efectiva de la revolución) solo puede aparecer o

manifestarse a partir de la redención del pasado, de los vencidos en la historia.

El último punto en el que parece haber una distancia significativa entre Benjamin y Marx reside en la representación misma de lo que implica la revolución. Para Marx, tal como dejan entrever sus formulaciones en los *Manuscritos de economía y filosofía*, la emancipación representa la posibilidad de superar la escisión entre sujeto y objeto. El sujeto (el trabajador o el proletariado) no puede apropiarse efectivamente de su objeto (el mundo que lo rodea) porque el mismo acto de apropiación (trabajo) deviene en su contrario (enajenación). La emancipación se presenta entonces como la posibilidad de que la sociedad entera (sin divisiones de clase) pueda apropiarse efectivamente del mundo que le rodea sin que este sea enajenado a partir de la propiedad privada de los medios de producción. Se trataría entonces de una superación de la escisión histórica entre sujeto y objeto. Para Benjamin, por su parte, la distancia entre sujeto y objeto es insuperable. La enajenación del trabajo puede ser superada a partir de una organización social diferente. Sin embargo, el objeto, más específicamente la naturaleza, debe conservar su alteridad. Si el objeto o la naturaleza son completamente apropiados por el ser humano, entonces lo que se manifiesta es un dominio despótico.

Conclusión

El sujeto ontológicamente antagónico en la sociedad capitalista es el proletariado⁵. Para Marcuse esta es una verdad irremediable en la sociedad existente y con este convencimiento vivió hasta sus últimos días. Sin embargo, y con base en las revueltas estudiantiles de Mayo del 68 y en la lucha por la liberación femenina, Marcuse avizoró nuevos y distintos sujetos sociales que podían impulsar la transformación social. Con esta aseveración, Marcuse no buscaba reemplazar al sujeto político del marxismo, sino que encontraba agentes de cambio que podían llevar al proletariado a una situación donde fuese posible una reapropiación en términos de un para sí. Douglas Kellner, en su introducción al volumen tercero de los *Collected Papers* de Marcuse, planteaba que

⁵ A este respecto, en la primera lección de las denominadas *Conferencias de París*, Marcuse (2021b) planteaba “nunca he dicho que la clase trabajadora pueda ser reemplazada por cualquier otra clase en la transición del capitalismo al socialismo” (p. 9).

Para Marcuse, la teoría marxista es dialéctica e histórica: describe los cambios y las transiciones en el mundo social-histórico. En su opinión, la teoría neomarxista debe describir los cambios en la economía y la sociedad y el efecto que estos cambios tienen sobre la totalidad de la vida y las perspectivas de transformación social (Kellner, 2005, p. 30).

En este sentido, el análisis que planteaba Marcuse alrededor de la Nueva Izquierda se centraba en una reconstrucción del marxismo a la luz del desarrollo histórico. Los cambios históricos desde los siglos XVIII y XIX habían generado que el marxismo requiriera una reinterpretación “constante para mantenerse en contacto con los cambios en la situación histórica” (Kellner, 2005, p. 30).

Así, teniendo en mente los movimientos estudiantiles, de mujeres, de raza y juveniles, Marcuse parte del hecho de que este tipo de rechazos no pueden ser definidos en términos de clases (Marcuse, 2005b, pp. 57-58). Esto planteaba una crisis para la capacidad explicativa del marxismo⁶ pues, todo el análisis sobre el modo de producción capitalista no podía dar respuesta a estos nuevos agentes de transformación social.

Marcuse no llegó a avizorar cómo sus primeros escritos, los ontológicos y fenomenológicos, podían contribuir a la articulación entre sujetos transformadores que no compartían, en apariencia, una condición de clase. Sin embargo, encontró en la articulación política que una organización socialista-marxista-anticapitalista la posibilidad de transformar la sociedad capitalista y la construcción del socialismo. No obstante, la filosofía concreta radical que esbozaba Marcuse en su periodo fenomenológico, es decir una filosofía que va “a las raíces de los fenómenos en cuestión” (Kellner, 1984, p. 63) podría haber posibilitado un marxismo como teoría social y como teoría fundamental para la transformación social.

Marcuse trató de esbozar en su nueva concepción de la subjetividad una versión análoga a lo que Max Horkheimer y Theodor Adorno presentaron en su *Dialéctica de la Ilustración*, a saber, que el propósito de la emancipación debe concentrarse no solo en la superación del capitalismo, sino, a su vez, en superar la civilización occidental (Horkheimer & Adorno, 2009). La

⁶ Para comprender lo que se ha entendido como Crisis del marxismo véase Callinicos, Kouvelakis y Pradella (2021). En especial la introducción y el capítulo 33. Asimismo, véase Kellner, D. (1984, pp. 276-318).

transvaloración de los valores como nuevo elemento fundante del marxismo y de la sociedad comunista fue el elemento que encontró Marcuse como respuesta a los tiempos cambiantes de la historia. Por un lado, un “progreso cualitativo en lugar de cuantitativo [y la] ruptura en lugar de continuidad de la dominación” (Marcuse, 2021a, p. 56), y por el otro, la “ampliación del sujeto potencial de cambio: de la clase trabajadora en sentido estricto (proletariado) a la ‘fuerza de trabajo’ como toda la población dependiente del capital” (Marcuse, 2021a, p. 60).

Benjamin, por otro lado, plantea una crítica radical frente a la noción de revolución que se esboza en una lectura diferenciada del marxismo. Por un lado, encuentra en el marxismo soviético la supresión de la subjetividad por medio de la estatalidad. Esta supresión se esboza en cómo “se da a la juventud una educación ‘revolucionaria’. Lo cual significa que lo revolucionario no les llega como experiencia, sino en forma de consignas” (Benjamin, 1990, p. 69). Esta dinámica de supresión y condicionamiento permitió que la racionalidad soviética, del socialismo realmente existente permeara la conciencia del sujeto y planteara una lectura desarrollista de la historia y, con esto, del marxismo. Así, como esboza Löwy (2003) Benjamin es “un adversario marxista del ‘progresismo’, un nostálgico del pasado que sueña con el porvenir, un romántico partidario del materialismo” (p. 13). La ruptura con el progresismo de ciertos marxismo nos permite, 100 años después de la fundación del Instituto de Investigación Social interpretar una ruptura con el progreso civilizatorio y moderno. Benjamin rescata a los caídos, a los desposeídos que “cayeron bajo las ruedas de esos carros majestuosos llamados Civilización [y] Progreso” (Löwy, 2003, p. 85) pero no solo bajo una perspectiva económica.

La ruptura con el proletariado de Marx como categoría principal y única de la explotación capitalista es evidente en el pensamiento de Benjamin, y, al igual que Marcuse, permite entrever nuevos sujetos y actores que, bajo la primacía de la opresión y la esclavitud, puedan contribuir a la construcción de una nueva sociedad donde “el materialismo dialéctico incluy[a] el antropológico” (Benjamin, 2005, p. 605).

Referencias

Aristóteles. (1982). *Tratados de Lógica (Organón)*. Gredos.

- Bedoya-Cortés, S. (2023). El Lebenswelt fariano, de Marquetalia a La Habana: una transformación en los planteamientos político-educativos de los (ex)combatientes de las FARC-EP. *Pléyade*, 30(1), 173-196.
- Bedoya-Cortés, S. (2021). Movimientos sociales, crítica y liberación: una aproximación desde la obra de Herbert Marcuse. *La Escuela de Frankfurt: crítica y emancipación*. Universidad Libre, 79-103.
- Benjamin, W. (1990). *Diario de Moscú*. Taurus Ediciones.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Ediciones Akal.
- Benjamin, W. (2006). Materiales preparatorios del escrito "Sobre el concepto de historia". Reyes Mate, M. *Medianoche en la historia: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Editorial Trotta, 305-325.
- Benjamin, W. (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ediciones Desde Abajo.
- Feenberg, A. (2021). La dialéctica de Marcuse. Marcuse, H. *Transvaloración de los valores y transformación social radical*. International Herbert Marcuse Society.
- Hegel, G. (2005). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Alianza Editorial.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría Crítica*. Amorrortu editores.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (2009). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Editorial Trotta.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Palgrave MacMillan.
- Kellner, D. (1999). Marcuse and the Quest for Radical Subjectivity. *Social Thought & Research*, 22(1/2), 1-24.
- Kellner, D. (2005). Introduction: Radical Politics, Marcuse, and the New Left. Marcuse, H. *Collected papers Vol. 3. The New Left and the 1960s*. Routledge, 1-37.
- Kouvelakis, S. (2021). Beyond Marxism? The "crisis of Marxism" and the Post-Marxist moment. Callinicos, A., Kouvelakis, S. & Pradella, L. (Eds.). *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism*. Routledge, 337-350.
- Löwy, M. (2003). *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (2005a). *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press.
- Marcuse, H. (2005b) *Collected papers Vol. 3. The New Left and the 1960s*. Routledge.
- Marcuse, H. (2007). *La dimensión estética*. Biblioteca Nueva.
- Marcuse, H. (2009). *Negations*. May Fly Books.
- Marcuse, H. (2021a). *Transvaloración de los valores y transformación social radical*. International Herbert Marcuse Society.

- Marcuse, H. (2021b). *Conferencias de París en la Universidad de Vincennes, 1974*. International Herbert Marcuse Society.
- Marx, K. (2008). *Escritos de juventud sobre el Derecho*. Antrhopos Editorial.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial.
- Negri, T. & Hardt, M. (2000). *Empire*. Harvard University Press.
- Negri, T. & Hardt, M. (2004). *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. Penguin Press.

Harmut Rosa y Achille Mbembe.

Dos formas de una crítica a la modernidad

Francisco Cortés Rodas
Universidad de Antioquia¹

“Los relatos de la modernidad como una *historia de progreso*”, escribe el sociólogo alemán Hartmut Rosa (2016), “destacan la liberación del ser humano de las trabas de la tradición, la superstición, la escasez, la pobreza, la incertidumbre y la tiranía política, así como la emancipación de muchos constreñimientos de la naturaleza” (p. 517)². Para Rosa, la modernidad ha producido, junto con la emancipación de muchas de las limitaciones impuestas al hombre por la naturaleza y la sociedad, la pérdida de la libertad. Esta ha ido desapareciendo como consecuencia del dominio en la vida política, social y económica, de una maquinaria técnica, económica, autónoma, que ha conducido a una creciente autoesclavización, la destrucción de la naturaleza, y la corrosión de la sociedad. La crisis de la modernidad es diagnosticada de otra forma por el filósofo camerunés Achille Mbembe (2022), cuando escribe:

en el transcurso de los cuatro últimos siglos, la raza humana se ha embarcado en una carrera gigantesca, a la vez irresistible y vertiginosa. [...] Dicha carrera habrá requerido la fabricación de una cantidad innumerable de herramientas

¹ Este artículo es resultado parcial del proyecto de investigación “Epistemología Política” (2023-61997), desarrollado por el Grupo de Investigación de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia.

² Las citas de este libro las haré de la edición en alemán: Rosa (2016). Para la edición en español, sugiero revisar Rosa (2019a).

y aparatos, la captación de la fuerza inherente a la materia en general, y su transformación en energía y movimiento (p. 29).

La finalidad de esa carrera habrá sido la conquista del universo, el desarrollo de la potencia, su propulsión y desencadenamiento para alcanzar la supremacía universal. La consecuencia trágica de este proceso es, según Mbembe, que hemos llegado a la edad de la combustión del mundo,

que no se ve solo por el agotamiento vertiginoso de los recursos naturales, de las energías fósiles o de los metales que sostienen la infraestructura material de nuestras existencias. También se manifiesta bajo una forma tóxica en el agua que bebemos, en la comida que consumimos y hasta en el aire que respiramos (Mbembe, 2022, p. 21).

Según Mbembe, en esta carrera se llega a una nueva mutación de la naturaleza humana a la que denomina *brutalismo*. “La transformación de la fuerza en última palabra de la verdad del ser marca la entrada en la última edad del hombre, la del ser fabricable en un mundo fabricado. A esta edad le hemos encontrado un nombre *brutalismo*” (Mbembe, 2022, p. 35). En este artículo busco confrontar la historia de la modernidad entendida como progreso, crecimiento, desarrollo de la sociedad, realización de la libertad, con la historia del fracaso de la modernidad como la describe Mbembe, entendida como pobreza, destrucción de las bases físicas de vida en la tierra, migración, destrucción de la naturaleza y brutalismo.

1) *El diagnóstico de Rosa*. Muestra nuestro autor, en su diagnóstico de la crisis de la sociedad moderna, cómo se conformaron y llegaron a enfrentarse dos grandes tendencias históricas. De un lado, las sociedades modernas se reproducen por medio de una estabilidad dinámica, en la cual son determinantes el constante crecimiento, la aceleración, la innovación, la apropiación de todos los recursos de la naturaleza y el aumento de la riqueza de determinados grupos sociales. De otro lado, la estrategia de la estabilización dinámica y de la aceleración social conducen paradójicamente a formas progresivas de pérdida del mundo y, por tanto, a un silenciamiento de los ejes de resonancia, aquello que los clásicos de la teoría crítica denominaron alienación o cosificación. Según Rosa, la resonancia es un tipo de relación de los seres humanos con el mundo en la cual buscan una manera no alienada de actuar en él.

La resonancia es el resultado y la expresión de una forma específica de relación entre dos entidades; más específicamente, entre un sujeto que experimenta y un segmento del mundo que lo encuentra. Por lo tanto, el carácter resonante o mudo de las relaciones que se conforman en un determinado contexto de interacción depende de las dos cosas: de los estados respectivos del sujeto y del mundo, así como también del vínculo de ajuste entre ambos (Rosa, 2016, p. 487).

Ahora bien, el silenciamiento de los ejes de resonancia, o esferas de acción de la resonancia, es consecuencia de la forma como se han estructurado las sociedades capitalistas modernas que, determinadas por la estabilización dinámica y la aceleración social, han terminado generando el fenómeno del enmudecimiento final del mundo —la catástrofe de la resonancia— la cual aparece no como una desgracia, sino precisamente como el *telos* del proceso de modernización. La actual crisis de la modernidad y de la modernidad tardía es una crisis de la relación institucionalizada con el mundo o, mejor dicho, una crisis de resonancia, producida por la ampliación forzada y ciega del alcance de mundo. Crisis que deja sus huellas en las esferas del trabajo, la educación, el consumo y la familia.

Para Rosa (2016), en la forma enmudecida de relación con el mundo, que es producida por las experiencias de resonancia fracasadas, son reemplazadas las relaciones vivas y resonantes entre los seres humanos por relaciones mecánicas, silenciosas, no resonantes (p. 540). Rosa muestra así que los imperativos de aumento de crecimiento en la sociedad, la cual se puede estabilizar solo dinámicamente, entran en contradicción con las promesas de la modernidad de libertad, igualdad, bienestar, una vida buena para todos y con las aspiraciones de resonancia en todos los ámbitos de la vida.

2) *El diagnóstico de Mbembe*. Los imperativos de incremento de una sociedad del crecimiento, que solo puede estabilizarse dinámicamente, entran en contradicción con las promesas de resonancia de la modernidad y de la posmodernidad. Ahora bien, para Mbembe, la crisis de la sociedad moderna no está producida por la forma en que la estabilización dinámica destruye toda manifestación de resonancia, sino por la forma en que la tierra en su conjunto ha sido aprehendida y distribuida por los pueblos europeos a partir de los siglos XV al XVII, época en que se desarrolló un gran proceso de división y reparto del globo que se extendió desde la conquista de los territorios de América, África y Asia, hasta la consolidación de las colonias

británicas, españolas, portuguesas, holandesas, alemanas y belgas en los siglos XVIII y XIX, lo cual significó el dominio de la población y la apropiación de las tierras y recursos naturales de las comunidades autóctonas. La consecuencia de estos procesos de apropiación de tierra y sus recursos naturales, y de las divisiones políticas que se proyectan hasta más allá del siglo XX, es una organización estructural del planeta, un nuevo juego de límites entre las sociedades y Estados, y una redistribución de la violencia y el poder. Uno de los resultados más problemáticos de este largo proceso de dominio colonial y postcolonial ha sido la destrucción de complejos ecosistemas en estos territorios, en donde se han saqueado recursos minerales, destruido hábitats naturales y llenado depósitos y vertederos de basura tóxica, lo cual ha generado, con más intensidad en los siglos XX y XXI, entre otros efectos negativos, la migración de las poblaciones que allí habitan.

Está en curso –escribe Mbembe (2022)– una vasta operación de ocupación de territorios, de dominio sobre los cuerpos y los imaginarios, de desensamblaje, de disgregación y de demolición. Estamos asistiendo a un indudable cambio de época, pero también de condición, engendrado por las transformaciones de la biosfera y de la tecnoesfera (p. 16).

Este proyecto de transformación total de la humanidad en materia y energía lo denomina Mbembe brutalismo. Con brutalismo se hace referencia a megaprocesos, como los cambios ambientales, planetarios, los grandes movimientos poblacionales, la migración, la violencia desmedida de los Estados y de los grupos criminales contra las poblaciones más pobres que quedan atrapadas en las fronteras de los Estados más ricos.

Por brutalismo entiendo –escribe Mbembe (2022)– el proceso por el cual el poder como fuerza geomórfica, se constituye, expresa, reconfigura, actúa y se reproduce mediante la fracturación y la fisuración. También tengo en mente la dimensión molecular y química de esos procesos. Y la toxicidad [...] que no ataca solamente la naturaleza y el medio ambiente, sino también los cuerpos expuestos así al plomo, al fósforo, al mercurio, al berilio y a los fluidos frigorígenos (pp. 13).

Brutalismo es, ampliando un poco más este concepto, el nombre que se le ha dado a una época que está dominada por tres cuestiones centrales: las transformaciones de los cuerpos humanos, el futuro de las poblaciones y la mutación tecnológica de las especies, sean humanas o no. Brutalismo es así una profunda transformación de la naturaleza humana, de la especie, de la

realidad física de los afectos, y de la realidad social de los intercambios del lenguaje y las interacciones. Esa reconfiguración de la especie humana, buscada y efectuada, entre otros, por cambios en la biosfera y la tecnosfera, consiste si no en “abolir la sociedad, al menos en esculpirla y eventualmente sustituirla por un nanomundo, el de los dispositivos celulares, neuronales y computacionales” (Mbembe, 2020, p. 15).

En última instancia, el proyecto del brutalismo busca transformar a los seres humanos en materia y energía disponibles para su extracción, al igual que hizo con la tierra. “Por brutalización habría que entender también enselvajamiento, interiorización de la violencia propia de la guerra”. “La transposición de un estado de guerra a un estado civil culmina con la normalización de las situaciones más extremas. El Estado empieza a cometer crímenes de derecho común contra civiles”. “El brutalismo se reconoce por la transferencia a la esfera civil de las técnicas propias del campo de batalla”. “En el brutalismo, deshacerse de individuos sin tener que dar cuenta a nadie es la norma, lo mismo que rematar a los heridos y matar a los prisioneros” (Mbembe, 2022, pp. 35-36). “El brutalismo es una política que desencadena un metabolismo social cuya finalidad es aniquilar o incapacitar a distintas clases de la población” (Mbembe, 2022, p. 38). En suma, Mbembe analiza el poder, como lo había hecho Marx, de forma “materialista”, es decir, en su incidencia directa y molecular sobre los cuerpos, con sus efectos corporales y subjetivos. Y para esto parte de África, desde el lugar donde se han vivido de forma tan radical las experiencias de explotación y dominio. Por eso, el autor habla de un movimiento entendido como el devenir-negro del mundo, en la medida en que se trata de un proceso global que pretende disponer de los cuerpos de gran parte de la población tal como en la colonización la esclavitud tomó por asalto el cuerpo negro de África. Mbembe (2022) confiesa haber comprendido que el continente africano “no era en realidad más que un laboratorio de mutaciones de orden planetario” (p. 15).

3) *Mbembe. Fronterización.* A partir de lo que se ha expuesto, se puede afirmar, que los grandes dispositivos del poder de la política y la economía están produciendo en nuestro presente la destrucción del agua, el aire, la tierra, y así creando ruinas – como la selva amazónica destruida por la tala, Bangladesh, Fiyi, Senegal y el Ártico ruso – en medio de las cuales las poblaciones campesinas e indígenas autóctonas se ven obligadas a abandonar todo para ir a otros lugares en busca de supervivencia. Esto ha generado en las últimas tres décadas, en África y en muchos países de

América Latina, la migración interna y de millones de personas hacia los países más ricos del norte global. Y esto a la vez ha producido, como consecuencia del cambio en las políticas de refugio y asilo en la Unión Europea y los Estados Unidos, el asentamiento de poblaciones en las fronteras de estos países, a una escala ampliada en situación irregular, y por tanto, desprovistas de toda protección³. “Huyendo de los mundos y los lugares que se han vuelto inhabitables por culpa de una doble depredación exógena y endógena estas personas han terminado en los campos de refugiados” (Mbembe, 2022, p. 62), situados en las fronteras de Europa y los Estados Unidos, las cuales han sido convertidas en lugares infranqueables para ciertas clases de población, “los condenados de la tierra” como los denominó Frantz Fanon (2007).

La frontera ya no es una línea de demarcación que separa a los diferentes Estados soberanos. La frontera se ha convertido especialmente en los países europeos y en los Estados Unidos en el nombre propio de la violencia organizada que subyace al capitalismo contemporáneo y al orden de nuestro mundo en general. Por eso es más adecuado hablar de fronterización que de fronteras. La fronterización, escribe Mbembe (2022), “es el proceso por el cual los poderes de este mundo transforman permanentemente determinados espacios en lugares infranqueables para ciertas clases de población [...] espacios de pérdida y de duelo, donde la vida de tanta gente viene a estrellarse” (p. 58). En estos sitios fronterizos, los migrantes que se encuentran esperando a que se resuelva su trámite de asilo, o las personas que han sido deportadas y están a la espera de una nueva oportunidad de cruzar al otro lado, son expulsadas a poblaciones fronterizas donde la vida es apenas posible, lugares asediados por poderes mafiosos y criminales, en los cuales los feminicidios, las masacres y los asesinatos son lo más corriente.

En los modelos modernos tardíos de ocupación colonial, el control de personas vulnerables, no deseadas, excedentes o racializadas se ejerce a través de una combinación de tácticas, entre las que destacan el confinamiento y el

³ “A finales del 2019 había en el mundo alrededor de 26 millones de refugiados, 20,4 millones de refugiados convencionales, 45,7 millones de personas internamente desplazadas y 4,2 millones de solicitantes de asilo. Los llamados ‘países en desarrollo’ albergaban 85% de estos 26 millones de refugiados, y 73% buscaron protección en países en desarrollo vecinos. Tan solo Turquía dio asilo a 3,6 millones y Colombia a 1,8 millones. La mayoría de los refugiados venían de tan solo cinco países: Siria, Venezuela, Afganistán, Sudán del Sur y Myanmar” (Estévez, 2021, p. 14).

bloqueo modulado. Un bloqueo prohíbe, obstruye y limita quién y qué puede entrar y salir de un espacio confinado (Mbembe, 2021, p. 25).

Las fronteras se han convertido, entonces, en lugares donde la pretensión de millones de personas de buscar un lugar donde vivir y trabajar, es frustrada y, las vidas de una multitud de personas, consideradas indeseables por el orden de seguridad de los países más ricos, están destinadas a ser inmovilizadas, paralizadas y expuestas a todo tipo de violaciones y vejámenes. Con la destrucción del sistema de refugio y asilo, las poblaciones más vulnerables quedan estancadas en las fronteras, expuestas a la rapacidad y arbitrio de bandas criminales.

El cambio del sistema de refugio y asilo se ha realizado a través de inflar las cifras de migración forzada internacional (Estévez, 2023) y contribuir al discurso de una “crisis migratoria mundial” que ha legitimado medidas que restringen el asilo y favorecen la migración calificada⁴. Con estas medidas es reemplazado el régimen de asilo y refugio establecido a partir de la Convención Internacional sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951 y su protocolo de 1967, con el fin de hacer que los países pobres se hagan cargo de los refugiados de países vecinos mediante un régimen de desplazamiento forzado interno (DFI)⁵. Esto va acompañado de una política de muerte – necropolítica – (Mbembe, 2011) con la que se pretende disuadir, especialmente a los más pobres que busquen vivir en los países más ricos, provocándoles sistemáticamente daños graves e inclusive la muerte masiva a migrantes.

Estas personas inmovilizadas en las fronteras – en la Unión Europea en 2011 la cifra alcanzó treinta y dos mil personas y en 2016 las cifras se elevaron a cuarenta y siete mil – son instaladas finalmente en campos, que Mbembe

⁴ Las nuevas normas son: la Declaración de Nueva York (2016), los pactos mundiales para una Migración Segura, Ordenada y Regular (2018), y Sobre los Refugiados (2018), derivados de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.

⁵ “En 2020, con la pandemia, Trump hizo una interpretación muy amplia del Título 42 del Código de Estados Unidos, usándolo para crear un efecto *off shore* de las solicitudes de asilo. Bajo el Título 42, la patrulla fronteriza expulsa de inmediato en nombre del interés de la salud pública a cualquier persona que ingrese al país sin autorización, con el fin de evitar la propagación del COVID. Desde que fue implementado el Título 42 en marzo de 2020, Estados Unidos ha expulsado a 2.4 millones de migrantes, la mayoría desde la frontera con México” (Estévez, 2023).

denomina *campos para extranjeros*, lugares “en los que son albergados los migrantes y en donde son colocados en una posición de espera que los despoja de entrada de todo estatus de derecho común, convirtiéndolas luego en sujetos potencialmente deportables y rechazables, cuando no destructibles” (Mbembe, 2022, p. 58). El orden de la libertad, que definía los aspectos básicos de una sociedad moderna en términos del aseguramiento de los derechos individuales civiles y políticos, se ha transformado en un orden de la seguridad, en el cual esta importa más que la libertad.

Por eso, en una sociedad de seguridad, la prioridad es, a toda costa, identificar qué se esconde detrás de cada recién llegado: quién es quién, quién vive dónde, con quién y desde cuándo, quién hace qué, quién viene de dónde, quién va a dónde, cuándo, cómo, por qué, y así sucesivamente. Además, quién planea llevar a cabo qué actos, ya sea consciente o inconscientemente. El objetivo de una sociedad de seguridad no es afirmar la libertad, sino controlar y gobernar los modos de llegada (Mbembe, 2021, p. 25).

En este contexto, Mbembe (2011) introduce en su análisis el concepto de política de la muerte o necropolítica, a partir de la cual fenómenos como “la pobreza, la desigualdad, la violencia, las masacres, la privatización de la violencia” –entendida esta última como criminales, mercenarios y guardias privadas– “y los mercados por bienes ilícitos que amenazan la vida son fenómenos tan prevalentes, que se puede decir que en el tercer mundo se ha terminado la política de la vida y se ha entrado a la necropolítica o política de muerte” (Estévez, 2018, p. 4).

Una de las estrategias principales de la necropolítica es el desdoblamiento forzado que se da a través de actividades extractivistas centradas en la minería, el *fracking* y la explotación forestal. De esta manera, se busca deshabitar territorios ricos en recursos naturales renovables y no renovables para su explotación en términos capitalistas, y obligar a huir a las poblaciones que viven y trabajan en esos lugares para que vayan a otros territorios en busca de supervivencia. La criminalidad vinculada a grupos paramilitares o mafiosos en Centro América, Colombia y México actúa en el sentido definido por el dispositivo de la necropolítica, el cual sirve a un proceso de acumulación de capital y aumento de riqueza.

Se puede hablar entonces de que, en países económicamente subordinados, se da una exclusión económica que genera las grandes desigualdades materiales, la cual comprende la esclavización, la explotación,

la pobreza y el desempleo. Tenemos también la exclusión política que es una consecuencia de la exclusión económica: las deficiencias en alimentación, la carencia de salud, la falta de educación, trabajo, protección social, incapacitan a los miembros de la sociedad para ser participantes normales de la vida civil y política. Y tenemos unas políticas de muerte que tienen que ver con las prácticas de acumulación a manos de actores económicos específicos que involucran desposesión, muerte, tortura, suicidio, esclavitud, destrucción de hábitats, y la administración general de la violencia. Estos fenómenos que amenazan la vida son tan prevalentes que lo que se regula y administra es abiertamente la muerte (Estévez, 2018, p. 4).

De otro lado, es importante ver que la perspectiva de análisis propuesto por Mbembe, sitúa la raíz de los grandes problemas del presente en un enfoque global y mucho más abarcante que la del paradigma de Rosa. Mbembe pone su mirada en la destrucción de la naturaleza, en el nuevo proyecto de repoblación del planeta, y en una economía basada en el uso y explotación progresiva de los recursos naturales. El sociólogo alemán se centra en el análisis crítico de las sociedades modernas y posmodernas –las sociedades capitalistas más desarrolladas del norte global– con el fin de ver cómo la racionalidad instrumental ha destruido toda posibilidad de experiencias de resonancia y de no-alienación en estas sociedades. Aunque plantea que puede haber otras variantes de la modernidad no analiza las relaciones de dependencia económica entre las sociedades capitalistas más desarrolladas y las pertenecientes al sur global. Mbembe, por el contrario, pone su mirada en estas relaciones de dependencia y subordinación. Para Mbembe, algunos de los problemas que se viven en la periferia del capitalismo global como la destrucción de la naturaleza, la migración y las políticas de muerte, están determinados por la posición de poder de las grandes potencias en el sistema económico y político mundial para establecer las reglas de juego a las que se tienen que atener los países menos desarrollados. Este conjunto de situaciones de extrema desigualdad, pobreza, migración, son el resultado de cómo se ha establecido el sistema económico mundial, y cómo se han estructurado las estrategias de mercado mundial de los consorcios transnacionales; están determinadas también por la ambición de recursos de los Estados industriales ricos, las prácticas de consumo y los estilos de vida de sus habitantes.

4) *Rosa. Aceleración social.* Conviene recordar, antes de precisar en que consiste la aceleración, que en la argumentación de Rosa es central analizar

los rasgos estructurales de la sociedad moderna y de las instituciones que ha creado, las cuales, hemos visto, solamente se pueden estabilizar dinámicamente a través del crecimiento, la aceleración o la innovación. Esto significa que las instituciones básicas de la sociedad —la organización capitalista de la economía, la organización democrático representativa de la política, el trabajo orientado a la investigación de la ciencia, la organización social del bienestar, así como las instituciones de la educación y del arte— solamente se reproducen y mantienen por medio del constante incremento e innovación; por esto estas instituciones están vinculadas de forma sistemática al crecimiento económico, la aceleración técnica y cultural así como a la activación política, y relacionadas con una constante competencia innovadora, la cual permite estabilizar su *statu quo* y mantener sus estructuras (Rosa, 2016). El resultado final de este inmenso proceso ha sido una tendencia escaladora, que posibilita aumentar los índices de crecimiento año tras año y así producir más y más. Una sociedad moderna, así se puede resumir esta idea: se caracteriza porque ella debe siempre crecer y dinamizarse, para así lograr que su energía motora aumente cada vez más.

Una sociedad moderna tiene como instituciones básicas de la sociedad: la economía de mercado capitalista y de la competencia, la democracia política, el régimen del estado social y también el sistema de la ciencia y de la educación. Estas esferas sociales actúan determinadas por la tríada crecimiento, aceleración e innovación, es decir, la compulsión de crecer, de ser más rápidos y de ser capaces de cambiar (Rosa, 2016, p. 677). La economía moderna, afirma Rosa, depende estructuralmente del crecimiento económico para su estabilidad. El capitalismo tiene que expandirse, crecer, encontrar nuevas tierras, selvas, ríos, océanos, etc., para poder existir y reproducir sus mecanismos de funcionamiento. En este proceso, consume y destruye gradualmente lo que necesita para su propia reproducción en el curso de la expansión de las relaciones capitalistas de mercado: montañas, ríos, bosques, glaciares, animales salvajes; el trabajo asalariado, y el trabajo invisible de la mujer, son absorbidos para que funcione con éxito la máquina de acumulación, crecimiento y mercantilización. Esto ha creado la paradoja de la forma moderna de organización del trabajo social que se sostiene en un constante y progresivo crecimiento, el cual a la vez socava la capacidad de autorenovación de los recursos sociales y naturales, sin los cuales las sociedades capitalistas modernas no pueden sobrevivir. Según Rosa, la fuerza y la eficiencia del crecimiento es dinámica y no puede detenerse.

Las capacidades usadas este año serán sobrepasadas para poder así mantener la tasa de crecimiento. Los esfuerzos de hoy no significan ningún alivio para mañana, sino una mayor dificultad y una agudización de los problemas [...] Por eso podemos definir a la sociedad moderna como una sociedad de aceleración en el sentido en que se caracteriza por un aumento en el ritmo de vida (Rosa, 2016, p. 39).

A partir de esto Rosa llega a una conclusión fundamental en su investigación: encuentra que la estrategia de la estabilización dinámica y de la aceleración social, estructuralmente institucionalizada y culturalmente legitimada de ampliar el alcance de mundo, conduce paradójicamente a formas progresivas de pérdida de mundo y, por tanto, a un silenciamiento de los ejes de resonancia. El dispositivo de la estabilización dinámica

impone inevitable e inexorablemente la cosificación de las relaciones humanas frente a los animales, las plantas, los bosques, los ríos y los océanos, que deben ser incorporados en el acelerado proceso material de circulación y con esto se ven sometidos a un creciente proceso de valorización en términos del mercado (Rosa, 2016, p. 708).

Rosa reconstruye la historia del declive de la modernidad a partir de los autores centrales de la tradición de la teoría crítica, iniciando con Marx y Lukács, siguiendo con Durkheim y Fromm, hasta Adorno y Habermas. Según Rosa, la sociología surge como reacción a la experiencia de los procesos de modernización, y en este sentido, comienza con la descripción hecha por Marx de la experiencia de la modernización como un proceso de alienación, y a la vez como un proceso no percibido, silencioso, del reemplazo de relaciones vivas y resonantes entre los hombres, por relaciones mecánicas, silenciosas (Rosa, 2016, p. 540). Para Marx, el problema fundamental en las relaciones del hombre moderno con el mundo lo identifica con las relaciones en el trabajo, que son alienadas, es decir, que son la razón para el fracaso de la asimilación del mundo.

En *El Capital* aparece eso como un intercambio del sujeto y el objeto, así como una cosificación de las relaciones sociales: las relaciones entre los hombres, como productores, aparecen como relaciones silenciosas entre las cosas, mientras que el movimiento del capital, su propia autovaloración, se convierte en el propio sujeto del desarrollo histórico (Rosa, 2016, p. 541).

Lukács ve que la característica de la modernidad es la totalización de la lógica del intercambio de mercancías, el fetichismo de la mercancía, la cual

se extiende a la totalidad externa e interna de la sociedad, de tal manera que la mercancía se convierte en la forma determinante de todas las expresiones de vida. La mercancía se convierte en una categoría universal de la totalidad del ser social. Para Luckás no hay duda de que la experiencia de relación con el mundo, mediada por la mercancía, produce una falta de resonancia.

La amenazante catástrofe de la resonancia tiene, en el caso de Durkheim, el nombre de la “anomia”. Con esto, la relación sin relación en el mundo social es denominada la desvinculación del sujeto. Durkheim ve que el núcleo de la modernización es un proceso progresivo de división del trabajo, la cual a la vez conduce a una diferenciación de las esferas sociales y a una individualización de los sujetos. Interpreta las causas sociales del suicidio como aquellas perturbaciones de la relación con el mundo de los sujetos, que considera como una forma fundamental de la alienación. Un sujeto completamente centrado en sí mismo, desprovisto de relaciones, corre el riesgo de suicidarse —ya sea suicidio egoísta, altruista, fatalista o anómico—, cuyo auge Durkheim observa en las sociedades modernas. La anomia es, en este sentido, una patología de la aceleración.

Fromm diagnostica la situación del individuo moderno como la de un sujeto aislado, desvinculado, separado, que vive en un mundo anómico, sin relaciones, y a la vez caracterizado por medio de la amenaza complementaria de una autodisolución del sujeto. En la medida en que en sociedad capitalista no es posible que el hombre pueda obtener relaciones de resonancia con los otros y la naturaleza, sufre bajo la angustia mortal de una soledad total, de un atomizado aislamiento y de una falta de relaciones. La imposibilidad de tener esas relaciones con el mundo y con los otros seres humanos parece depender de la carencia de posibilidades de producir sus propias influencias. El mundo no se puede alcanzar y por esto aparece como hostil. Fromm muestra, en conexión con Marx, que esa forma básica de la relación sin relaciones caracteriza a la sociedad capitalista y domina en todas las esferas: en la relación del hombre con el trabajo, las relaciones íntimas, de posesión, consumo y políticas.

Adorno considera que la destrucción de la resonancia es una consecuencia no intencional, sino que precisamente es el programa de la modernidad. Porque la resonancia solo es posible bajo la aceptación, o, aún más, en la afirmación de otro irreducible, inalcanzable, el cual nunca puede ser completamente apropiado y siempre oculta la posibilidad de la

contradicción. La resonancia no es compatible finalmente con la idea del dominio del mundo intelectual, técnico, moral, y económico. Las relaciones modernas no se basan en atracción y simpatía, sino en indiferencia y repulsión, que son las características constitutivas de la alienación. Desde la perspectiva de Adorno, los sujetos de la modernidad tardía no experimentan ninguna resonancia, sino una especie de simulación de la resonancia. Ellos se mueven en una realidad unidimensional, en cuya superficie solamente se producen efectos de un eco, en el cual son capaces de ocultar el silencio existencial subyacente, la alienación fundamental, que se genera en aras del esfuerzo y mediante un modo de aumento constante de la eficacia.

Según Habermas (2010), la colonización del mundo de la vida es resultado de la suplantación de las formas propias de integración social realizada por los mecanismos sistémicos. Con esta tesis busca reformular el teorema de la cosificación de la vieja teoría crítica, según el cual la racionalidad instrumental se expande sobre todos los ámbitos de la vida social en las formas de la burocratización y de la monetarización. Habermas localiza, por el contrario, el lugar de la cosificación en la frontera entre sistema y mundo de la vida. Las patologías sociales se presentan, entonces, cuando la racionalidad sistémica traspasa sus límites propios y se adentra en las esferas del mundo de la vida estructuradas comunicativamente. A través de esto son bloqueadas la reproducción cultural, la integración social y la socialización. Como resultado de da un empobrecimiento de la reproducción cultural, anomías y psicopatologías.

Rosa utiliza esta reconstrucción de algunos de los autores más importantes de la tradición de la teoría crítica, para desarrollar su propia concepción de la sociedad. En ella, las manifestaciones de pérdida del mundo y de silenciamiento de los ejes de resonancia, significan cosificación, alienación, desvinculación de los otros, de la naturaleza y de la sociedad. Ahora bien, junto con las dinámicas del incremento y la aceleración se encuentra también, el desgaste de las energías *psíquicas* de los sujetos. Ellos son los que generan y producen el crecimiento, la aceleración y las innovaciones, son además los que compiten y buscan actuar de acuerdo con las lógicas de la competencia y la optimización. La consecuencia negativa que generan las dinámicas de aceleración y crecimiento para los sujetos es la *crisis psicológica* que se manifiesta en los trastornos de estrés, depresión, ansiedad, desgaste ocupacional (Fisher, 2017, p. 125). La alienación en el

trabajo no se produce por la gran cantidad de trabajo, sino por las condiciones en que se da el trabajo.

Los indicios demuestran que esta alienación sólo empieza cuando “ya no se nos devuelve nada” en el trabajo, cuando ya no hay más “resonancias”, cuando se nos priva del reconocimiento, cuando las relaciones y las interacciones personales entre los individuos se ignoran o se instrumentalizan, cuando las etapas de nuestro trabajo ya no están motivadas de manera intrínseca, cuando desaparece el placer de trabajar aun siendo una actividad colmada de sentido (Rosa, 2019, p. 42).

Con el incremento de recursos conseguidos por el sujeto de la sociedad moderna mediante la estabilidad dinámica, no es posible entonces, concluye Rosa, cumplir las promesas de resonancia porque los objetos adquiridos, las experiencias logradas, los niveles educativos alcanzados, no mejoran la calidad de las relaciones horizontales, diagonales y verticales entre los seres humanos. La promesa de resonancia de la modernidad,

se desvanece visiblemente, al tiempo que los imperativos de las presiones al incremento —orientadas al crecimiento, la aceleración y la innovación— exigen cada vez más implacablemente la inversión de todas las energías físicas, psíquicas y políticas, y la optimización reificante de todas las expresiones vitales (Rosa, 2016 p. 699).

5) *Mbembe. Relaciones de poder en el sur global.* Hemos dicho que para Mbembe, problemas como la destrucción de la naturaleza, la migración y las políticas de muerte han sido producidos por la forma como se han estructurado las relaciones de poder en el capitalismo actual bajo las cuales están subordinados los países de la periferia del sur global. Para este autor, la relación entre las sociedades capitalistas más desarrolladas del norte global con los países de la periferia está determinada por un tipo de práctica en la cual determinados colectivos sociales han logrado apropiarse de las posibilidades de riqueza y bienestar generados mediante el trabajo negándoselas al mismo tiempo a otros.

Para finalizar, es importante decir con claridad que los problemas que tenemos en nuestros países, de pobreza, desigualdad, no dependen solamente de los factores externos que he señalado. Hay factores internos, como la corrupción y el dominio arbitrario que ejercen nuestras élites económicas y políticas para mantener unas estructuras de poder favorables a sus intereses. En América Latina en general, los grupos dirigentes, políticos

y económicos, han sido indolentes por años ante los serios problemas de sus respectivos países. Se han enriquecido mediante el establecimiento de un sistema de propiedad privada y tributario construido para favorecer a los más ricos, y de un sistema político que actúa en función de los intereses de las élites económicas y políticas. Han desarrollado un dispositivo de corrupción, del cual han sacado el máximo provecho. En suma, han inclinado el sistema de las reglas básicas de la sociedad a su favor. En este sentido, la verdad expresada en el diagnóstico sobre el carácter opresor de la sociedad industrial europea y norteamericana debe ser relativizada. Hay injusticias en el interior de nuestras sociedades que son producidas por factores internos.

Rosa se centra, como lo hemos dicho, en el análisis crítico de las sociedades capitalistas más desarrolladas del norte global. El problema fundamental del capitalismo contemporáneo —que no se reduce a los países del norte global— consiste, como lo afirma en *Resonancia*, en que la lógica de la estabilización dinámica lleva a un aumento escalonado de los niveles de crecimiento económico, lo que conduce a un incremento cada vez mayor del consumo de recursos naturales y, como consecuencia se amplían las emisiones de gases de efecto invernadero. Las sociedades capitalistas se encuentran en la actualidad en medio de dos líneas de desarrollo que se han cruzado:

por un lado, el crecimiento económico rápido y permanente, por el otro, el consumo acelerado de energía y recursos que produce y continúa produciendo altas emisiones de CO₂ que son perjudiciales para el clima y que amenazan con la destrucción de los sistemas ecológico y económico (Dörre, 2019, p. 20).

A partir de esto Rosa concluye que las formas de vida —en producción y consumo— de los habitantes de los países del centro del capitalismo no se pueden reproducir de forma general en todo el planeta debido a sus efectos destructivos en la naturaleza. La tierra no lo puede soportar. Es necesario, detener la perspectiva de crecimiento de las sociedades capitalistas. El creciente consumo de recursos y el aumento de los costos ambientales están agravando las profundas disparidades en el bienestar social. La estrategia que Rosa propone consiste en redefinir de otra manera la relación entre la economía y el capitalismo.

Si el crecimiento económico ya no es funcional a este respecto, tenemos que concebir formas de una vida buena que ya no dependan de un régimen forzado de crecimiento económico y que se opongan a la creencia en tasas de producción cada vez más altas, consumo, desperdicio y destrucción, solo por el bien de enriquecer aún más el cosmos material de los ricos (Rosa & Henning, 2018, p. 50).

Mbembe, además de hacer un diagnóstico de los problemas del capitalismo, muestra, en situaciones concretas, cómo se están manifestando esos problemas en los entornos del sur global. Uno de ellos, al que ya nos hemos referido, es la migración. Mbembe cuestiona el cambio en el sistema de refugio y asilo, que han hecho los Estados Unidos y varios países de la Unión Europea, en los últimos años, y a partir de esto señala el tipo de estructuración de las relaciones de dominación y exclusión impuestas por las grandes potencias económicas sobre los países de la periferia del sur global.

La destrucción del sistema de refugio y asilo se acompaña de una política de muerte –necropolítica– con la que se pretende disuadir, especialmente a los más pobres que busquen vivir en otros países, provocando sistemáticamente daños graves e inclusive la muerte masiva de migrantes, como se puede ilustrar con las tragedias que se han producido en los últimos meses en las costas de Italia y en México.

La tesis central de Mbembe es que el aumento de la migración es resultado del fracaso de la economía capitalista en la periferia del sur global que obliga a millones de personas a abandonar sus países de origen debido a las situaciones de pobreza, desempleo, guerras, violencias de distinta índole, hambrunas, problemas ambientales, corrupción, etc., buscando un futuro mejor para ellos y sus familias. Para Mbembe, estas situaciones son resultado de la articulación de las relaciones económicas y políticas entre las potencias capitalistas y los demás países del mundo; están determinadas también por la competencia entre los Estados industriales ricos por los recursos naturales, minerales, los territorios, los bosques y las selvas.

En la reconstrucción de estos diagnósticos de las sociedades contemporáneas es importante señalar que el capitalismo vive en la actualidad una crisis estructural. El capitalismo en su época de mayor desarrollo tenía, según Rosa, unos dispositivos de seguridad colectiva que han sido eliminados en esta etapa más reciente de expansión del capitalismo realizada por el neoliberalismo. Estos dispositivos eran: el pleno empleo

garantizado políticamente, una economía amplia con negociaciones colectivas, democracia en el lugar de trabajo; un sector público amplio que ofrece empleos seguros en buenos trabajos; unos servicios públicos amplios; una planificación económica para prevenir el regreso de crisis; un Estado social que garantizaba una base general de derechos sociales para cada ciudadano y que protegía las vidas de las personas de las presiones de la competencia del mercado. Pero la crisis estructural del capitalismo está generando, como afirma Mbembe, que millones de personas pierdan sus puestos de trabajo y aumenten las desigualdades sociales y económicas. En la medida en que los capitalistas no puedan actuar bajo el parámetro de la ganancia desenfrenada, es decir, la acumulación infinita de capital, el sistema económico entrará en crisis. El moderno sistema capitalista en el que vivimos no podrá continuar expandiéndose porque se ha movido muy lejos del punto de equilibrio y no les permite más a los capitalistas acumular capital de manera infinita. La destrucción del empleo se asocia con la migración y esta con la emergencia de movimientos mayoritarios que reclaman el cierre de las fronteras y la expulsión de los extranjeros, dice Mbembe. La dinámica de crecimiento y expansión que se ha dado con la globalización neoliberal llegará, en las próximas décadas a sus límites sistémicos: el agotamiento de las reservas ecológicas y los recursos naturales, la destrucción del empleo, el aumento de las desigualdades, la sobreoferta de bienes y la limitada capacidad de compra debido al alto desempleo.

Referencias

- Dörre, K. (2019). Demokratie statt Kapitalismus oder: Enteignet Zuckerberg!. Ketterer, H. & Becker, K. (Eds.). *Was stimmt nicht mit der Demokratie?* Suhrkamp Verlag, 21-51.
- Estévez, A. (2018). El dispositivo necropolítico de producción y administración de la migración forzada en la frontera Estados Unidos-México. *Estudios Fronterizos*, 19, 1-18. <https://doi.org/10.21670/ref.1810010>
- Estévez, A. (2021). Del refugiado al migrante forzado: la legalización del migrante desechable. *NÓMADAS*, 54, 13-29.
- Estévez, A. (2023). ¿El fin de la migración forzada internacional? *Nexos*. <https://migracion.nexos.com.mx/2023/03/el-fin-de-la-migracion-forzada-internacional/>
- Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.

- Fisher, M. (2017). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Editorial Trotta.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Editorial Melusina.
- Mbembe, A. (2021). Futures of Life and Futures of Reason. *Public Culture*, 33(1), 11-33.
- Mbembe, A. (2022). *Brutalismo*. Ediciones Paidós.
- Rosa, H. (2016). *Resonanz, Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Suhrkamp Verlag.
- Rosa, H. (2019). *Remedio a la aceleración. Ensayos sobre la resonancia*. Ned Ediciones.
- Rosa, H. (2019a). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Katz Editores.
- Rosa, H. & Henning, C. (Eds.). (2018). *The Good Life Beyond Growth New Perspectives*. Routledge.

¿Qué tiene de crítica una teoría crítica de la justicia?

Rainer Forst¹

La teoría crítica y la cuestión de la justicia²

Por *teoría crítica*, en la tradición de Frankfurt, entendemos una combinación de reflexión filosófica y científico-social informada por un interés en la emancipación. La teoría crítica investiga la forma racional de un orden social históricamente situado y normativamente justificable y, en ese sentido, *justo*. Al mismo tiempo, se pregunta por qué las relaciones de poder que existen dentro –o más allá– de una sociedad impiden el surgimiento de tal orden. Esto es consistente con la comprensión original de Horkheimer (2002) de una “teoría crítica de la sociedad contemporánea impulsada por un interés en las condiciones racionales” (p. 198ss).

Como demuestra la historia de este programa teórico, estas definiciones plantean una serie de problemas: ¿Cómo debe definirse el *interés por la emancipación*? ¿Qué forma de cooperación entre la teoría social y la filosofía

¹ Este texto se publicó con el título “What’s Critical About a Critical Theory of Justice?” en: Bargu, B. & Bottici, C. (Eds.). *Feminism, Capitalism, and Critique. Essays in Honor of Nancy Fraser*. Palgrave Macmillan, 2017, pp. 225-242 (N. de los T.)

² Este artículo está dedicado a Nancy Fraser, una querida amiga y gran teórica crítica a la que debo más inspiración y conocimientos de los que podría expresar un solo texto. Agradezco a los asistentes a la Conferencia de la Asociación para el Pensamiento Político celebrada en la Universidad de Oxford en enero de 2016 sus útiles preguntas y comentarios. Un agradecimiento especial merece Brian Milstein por una lectura crítica del texto y una serie de observaciones importantes. Abundo en algunos de los puntos aquí tratados con más detalle en la “Introducción” a mi *Normativity and Power* (Forst, 2016).

requiere? ¿Qué tipo de teoría social está disponible para un análisis tan completo? ¿Qué concepto de razón debería usarse cuando estamos interesados en una forma *racional* de orden social? ¿Qué tipo de teoría del poder y de la ideología nos permite entender el orden social existente como un orden que impide la emancipación?

Si tal enfoque requiere responder tantas preguntas difíciles, podemos preguntarnos por qué molestarse en hacerlo, especialmente porque los debates actuales en el campo de las teorías de la justicia, bien sean nacionales o transnacionales, ya están poblados por múltiples teorías diferentes. ¿Qué podría aportar una teoría *crítica* a este campo que es nuevo? ¿No es, dirán algunos, solo otra súplica para dejar de lado la teoría *ideal* por una forma de pensamiento *realista o situada* para los *terrícolas* (Miller, 2013)? ¿No es la teoría crítica básicamente de carácter hegeliano, expresando la “autoclarificación de las luchas y los deseos de la época”, como escribió Marx (1975, p. 209) a Ruge en 1843, definiendo la teoría emancipadora y, por lo tanto, un modo de crítica inmanente situada? O, pueden pensar otros, la teoría crítica es lo contrario, una forma radical de pensamiento que se distancia de lo que Adorno llamó el *Verblendungszusammenhang* –*complejo de engaño*– del mundo, aferrándose a una concepción idealista de la razón y de una sociedad racional y, por lo tanto, a un ideal de libertad o no-dominación *insensible a los hechos*?

Desde mi punto de vista, un enfoque de teoría crítica es útil precisamente porque evita estas alternativas no dialécticas y unilaterales. Parte del aquí y ahora, de las relaciones de poder de las que somos parte, pero plantea la cuestión de la emancipación de manera radical. No solo se separa de los *realismos* que no tienen lugar para el argumento normativo autónomo –pero ven la supervivencia nietzscheana del más apto en todas partes–, sino que también se separa de los realismos que están tan fuertemente aferrados al *statu quo* que su horizonte normativo termina con los límites de las instituciones existentes, perdiendo así de vista los principios independientes de justicia que pueden trascender determinadas constelaciones sociales y formas de pensamiento³. Cualquier realismo que niegue el imperativo de justicia como demanda justificada de quienes están sujetos a un orden normativo es una forma acrítica de realismo, y toda teoría ideal que no se base en un análisis tanto sociológico como normativo del mundo real del

³ Véase mi crítica del sesgo del *statu quo* de las teorías dependientes de la práctica en Forst (2013a) y mi esbozo del realismo crítico en Forst (2014a).

poder, la dominación y la explotación está fuera de contacto con las luchas por la justicia de nuestra época. La teoría crítica es tan crítica de los malos realismos como de los malos idealismos.

Al formular la teoría crítica de esta manera, me veo muy de acuerdo con el trabajo de Nancy Fraser. Desde su famoso artículo inicial titulado “¿Qué tiene de crítica la teoría crítica?” (Fraser, 1987), ha sido una de las pensadoras más originales y productivas que promovieron el enfoque de una teoría crítica de la justicia, poniendo especial énfasis en las preocupaciones feministas y defendiendo la autonomía de las mujeres como “control colectivo sobre los medios de interpretación y comunicación suficientes para permitirnos participar a la par de los hombres en todo tipo de interacción social, incluidas la deliberación política y la toma de decisiones” (Fraser, 1987, p. 53). Continuaría ampliando este enfoque de –lo que ha llegado a llamar– “paridad participativa” (Fraser 2003a, p. 36) a todos los grupos estructuralmente desfavorecidos, desarrollando una teoría de la justicia integral y no reduccionista en las tres dimensiones esenciales de *redistribución, reconocimiento y representación*, y dándole un giro reflexivo al preguntar sobre el *marco* adecuado de tales luchas por la justicia en un imaginario político poswestfaliano (Fraser, 2009).

En lo que sigue, primero explico mi enfoque metodológico para el análisis de los órdenes sociales y luego amplío el argumento normativo sobre la justicia social y política que se deriva de él. Destaco mi acuerdo con Nancy Fraser, pero también señalo algunos posibles puntos de divergencia. Al hacerlo, continúo un diálogo que hemos tenido durante muchos años, con particular referencia a su desafiante respuesta (Fraser, 2007) a algunas críticas que formulé en un artículo hace algunos años (Forst, 2007). Mi punto principal es que creo que podemos responder mejor a la pregunta fraseriana planteada en mi título aquí si convertimos el principio mismo de la crítica, como principio de la razón, en el fundamento de una teoría crítica de la justicia. Al hacerlo, deberíamos estar menos preocupados por el *racionalismo excesivo* (Fraser, 2007, p. 334) y más por los peligros del convencionalismo o la falta de fundamento racional.

Justicia y justificación

En el enfoque que he desarrollado⁴, el concepto de *justificación* establece el vínculo entre la teoría normativa, la teoría social y la crítica social. Central a

⁴ Para una exploración más amplia, véase Forst (2013b, 2014b, 2015a, 2015b, 2017).

este enfoque es la idea de que la teoría crítica convierte la cuestión de la justificación en teórica y práctica, y busca analizar los órdenes sociales y políticos como *órdenes normativos* o, para ser más precisos, como *órdenes de justificación* basados en y expresados en ciertas *relaciones de justificación*. Este enfoque presenta un análisis doble de los órdenes normativos sociales: primero, trata las justificaciones que legitiman y constituyen normas, instituciones y relaciones sociales como hechos sociales o *materiales empíricos* a los efectos de un análisis crítico de su desarrollo – por ejemplo, en el contexto de ciertas *narrativas de justificación* –, estabilidad y complejidad. En segundo lugar, adopta una postura crítica sobre estas justificaciones al examinar su calidad normativa, cómo se produjeron y las estructuras que justifican. Las *justificaciones* y los correspondientes *órdenes* son así objeto, por un lado, de un análisis descriptivo y crítico y, por otro, de un análisis normativo que da un giro práctico a la cuestión de la justificación. Este giro práctico hace que la cuestión de la justificación sea, en última instancia, una inquietud para aquellos que están sujetos a un orden normativo y no para ser decidida en otra parte; de modo que quienes están sujetos a un orden normativo han de ser coautores de ese orden por medio de procedimientos e instituciones de justificación democrática.

Cuando el concepto de justificación se usa en un sentido crítico, se refiere a una práctica de justificación discursiva entre los destinatarios de las normas que se supone que se convierten en autores de las normas, porque tienen un *derecho a la justificación* básico para ser autoridades normativas libres e iguales con respecto a las normas a que están sujetos. Comienzo con esta concepción inicial de la emancipación: convertirse en una autoridad normativa igual dentro de su orden normativo, que incluye no solo los derechos formales, sino también las posibilidades sociales relevantes y las capacidades subjetivas.

Obsérvese que la teoría parte de las estructuras *existentes* de gobierno o dominación –la dominación debe entenderse como un gobierno sin la debida justificación y sin las debidas instituciones de justificación en su lugar–⁵, pero no prevé un límite *realista* en cuanto al cuestionamiento de estas estructuras y no proporciona un *telos* ni fin último de tal cuestionamiento –dos puntos sobre los que volveré–. También tengamos en cuenta que cuando hablo en un modo descriptivo, social-teórico, *justificación* se refiere no solo a *buenas justificaciones*, sino también a aquellas

⁵ Para conocer la diferencia entre mi punto de vista y el de Philip Pettit, véase Forst (2015d).

que bloquean mejores justificaciones debido a su naturaleza ideológica. Esta es la clave de la relación entre filosofía, teoría social y crítica. En lo que sigue, me enfoco en los aspectos normativos de mi explicación de la justicia, pero enfatizo lo empírico cuando es necesario⁶. Sin una explicación de las estructuras de *injusticia* que deben abordarse a nivel nacional y transnacional, cualquier teoría de la justicia permanecerá al menos parcialmente ciega y posiblemente caerá presa de los poderes fácticos.

Es importante evitar una lectura reduccionista de los términos *orden de justificación* o *relaciones de justificación*. De ninguna manera se refieren únicamente al sistema jurídico-político de justificación política en sentido estricto, como teme Fraser. Ella me interpreta dando a entender que mi objeto privilegiado de crítica es la “sintaxis formal de las razones” (Fraser, 2007, p. 330) que los participantes intercambian en los discursos políticos. Además, piensa que me concentro solo en las formas de representación política, por lo que defiendo alguna forma de “*politicismo* reductivo” (Fraser, 2007, p. 333). Pero este no es el caso.

Como explicamos Klaus Günther y yo en nuestro texto programático sobre el estudio crítico interdisciplinario de los órdenes normativos (Forst & Günther, 2011), tales órdenes abarcan una variedad de normas y contextos normativos diferentes, desde normas políticas y legales hasta normas económicas y sociales, incluyendo morales o culturales informales. Así, todas las relaciones sociales relevantes para la justicia están cubiertas por estos términos, ya sean relaciones de distribución, reconocimiento o representación o, por ejemplo, de producción, familia o religión. Son todas relaciones de justificación que están constituidas por el poder *noumenal* de las justificaciones, que a su vez determinan el estatus de las personas en estas diferentes esferas, impidiendo que surjan formas de *paridad participativa*, utilizando nuevamente el importante término de Fraser (2003a). Por lo tanto, proporcionar un lenguaje descriptivo coherente de estas relaciones no las reduce de ninguna manera a una mera *sintaxis* formal o a relaciones de representación política en un sentido estricto, y no significa que los contextos en los que tales justificaciones surgen y operan son solo los político-institucionales. Como explico en mi trabajo sobre el poder que opera dentro de los órdenes normativos, no debemos reducir las diferentes esferas del poder económico, cultural, social o político cuando analizamos las relaciones

⁶ Discuto mi enfoque en una comparación con la sociología de la justificación desarrollada por Boltanski y Thévenot en mi introducción a *Normativity and Power* (Forst, 2017).

de poder, pero al mismo tiempo debemos proporcionar una teoría coherente del poder que opera por medio de justificaciones (Forst, 2015c). También debemos ver que se necesita una *politización* cuando se critican tales contextos de poder, ya que estos contextos de poder no están alejados de la contestación y la intervención políticas.

Entonces, si Fraser (2005, p. 49) argumenta que lo político no es la *dimensión maestra* del poder social, hablando descriptivamente, tiene razón en un sentido, pero solo en la medida en que identifica lo político demasiado estrechamente con un sistema institucional de representación. Más concretamente, no veo cómo su propio discurso democrático radical/concepción teórica de la justicia puede evitar decir que *todas* las intervenciones en *cualquiera* de las esferas de poder de la sociedad tienen que estar políticamente justificadas y, si se materializan en la ley, democráticamente autorizadas. En ese sentido, se equivoca al decir que lo político no tiene un lugar especial en la estructura de poder social. No existen esferas de poder más allá del alcance del poder democrático, entendido en sentido amplio, incluidos los “públicos débiles” (Fraser, 1991), y por eso el poder es el hiperbien de la justicia, como ambos pensamos. Para citar a Fraser (2005, p. 44), estoy totalmente de acuerdo: “la dimensión política establece reglas de decisión, así mismo, establece los procedimientos para escenificar y resolver disputas tanto en la dimensión económica como en la cultural: nos dice no solo quién puede tomar reclamos de redistribución y reconocimiento, sino también cómo se deben discutir y adjudicar dichos reclamos”. Esto es exactamente lo que tenía en mente cuando sugerí, en mi crítica original de la explicación bidimensional de la justicia de Fraser, una dimensión de orden superior de la justificación política y una concepción general de la justicia como justificación que implica un “pluralismo diagnóstico-evaluativo [así como] monismo justificatorio” (Forst, 2007, p. 294), porque “todas las relaciones sociales y políticas básicas relevantes, que incluyen las relaciones económicas básicas, necesitan una justificación mutua y general” (Forst, 2007, p. 295).

A este respecto, leo su revisada concepción tridimensional, teórico-discursiva, de la justicia de la paridad participativa como aceptando mi crítica. Esa crítica no implicaba un politicismo reduccionista, ya que abogué por un rango de análisis de los fenómenos de injusticia aún más amplio que el que permitían las dos dimensiones de Fraser, señalando la manipulación de y en los medios como un ejemplo de un ejercicio de poder social no reducible a ninguna de las categorías que ella había proporcionado (Forst,

2007, p. 297). Combinar tal pluralismo crítico de los fenómenos de injusticia con la afirmación de que tiene que haber una estructura de justificación democrática con —más o menos— iguales poderes justificativos de participación de ninguna manera restringe el enfoque del análisis crítico o de los ámbitos y contextos de la justicia. Simplemente extrae lo que debería significar *paridad participativa* en un marco democrático.

Razón e historia

Para desarrollar un enfoque crítico, tenemos que desreificar las definiciones filosóficas convencionales de los conceptos básicos que suprimen su carácter práctico y político. Aquí es donde las teorías críticas y, por así decirlo, *tradicionales* se separan, para usar la distinción clásica de Horkheimer.

En primer lugar, el concepto de razón, que lleva la principal carga justificatoria de la teoría crítica, debe entenderse en términos de una teoría del discurso o de la justificación, siguiendo a, pero también despidiéndose de, Habermas⁷. La razón es la facultad de guiarse por justificaciones y emplear esta facultad significa saber qué justificaciones usar y cómo. Por lo tanto, es un principio de razón o justificación que dice que las normas cuya pretensión de validez puede redimirse adecuadamente están racionalmente fundamentadas; un principio que dice, por ejemplo, que el poder vinculante recíproco y general debe redimirse a través de la justificación recíproco-general. De modo que la pretensión inherente de validez de las normas de justicia nos compromete a una práctica discursiva guiada por ciertos criterios de justificación.

Ninguna teoría puede pretender ser *crítica* sin estar basada en una concepción de la razón y debe someter su propia concepción de la razón a un escrutinio explícito para evitar su cosificación (Habermas, 1984, 1987). Pero por mucho que la teoría crítica se oponga a las *patologías de la razón* en la modernidad, siempre está sujeta, como enfatiza Honneth (2009), a “la universalidad, que debe, al mismo tiempo, ser encarnada y realizada a través de la cooperación social, a los estándares de la justificación racional” (p. 28). Ningún otro concepto, por ejemplo, las concepciones del *bien*, puede ocupar el lugar del imperativo y los criterios de justificación racional cuando se trata de normas de justicia social y política. Aquí estoy de acuerdo con Fraser, quien aboga por un enfoque deontológico y no teleológico de las normas de

⁷ Véase Forst (2012). En términos generales, empleo un concepto normativo de razón más sustantivo que el de Habermas, especialmente en el contexto de la moralidad y la justicia.

cooperación social (Fraser, 2003b, p. 228ss). Contrariamente a los intentos de dar a la teoría crítica un carácter ético, se debe insistir en que todos los candidatos para el *bien*, si han de contarse como válidos en general y recíprocamente, no pueden reclamar validez intrínseca – por ejemplo, con base en consideraciones antropológicas –, sino que debe resistir la prueba de la justificación recíproca y general. Aquí radica el núcleo kantiano de la empresa de teoría crítica con la que estoy comprometido (Forst, 2012).

Tal concepción constructivista de la razón también nos permite comprender qué afirmaciones se cuentan como *razonables* –y, por lo tanto, justificadas– en un sentido descriptivo en los discursos sociales, aunque esas afirmaciones pueden resultar no ser razonables cuando se las somete a un examen crítico. Como dice Marx (1975) en la misma carta a Ruge: “la razón siempre ha existido, aunque no siempre en forma racional” (p. 208). Desde ese ángulo, la cuestión de si el principio de razón tiene un carácter trascendental o un carácter histórico, específico del contexto, se plantea de forma equivocada. La cuestión de la justificación siempre surge en contextos concretos y también apunta más allá de ellos. Lo hace poniendo en marcha una dinámica de escrutinio de estándares de justificación *socialmente razonables* en particular, en un proceso reflexivo intensificado que no solo se relaciona con la inmanencia de un contexto de justificación, sino que también somete a este último a un escrutinio crítico. Considero esto como una versión particular de lo que Fraser (2003a) llama acertadamente crítica *transformadora* (p. 74), que cuestiona la estructura misma de las relaciones sociales, y sus significados discursivamente construidos.

Así, no se puede poner límites a la demanda de justificación recíproca y general apelando a algo así como *vida ética anterior*, según los entendimientos hegelianos. La razón es a la vez la facultad más inmanente y trascendente que posee el ser humano. Nunca puede haber un *a priori* histórico que pueda reclamar prioridad sobre el imperativo de la justificación recíproca y general de modo que pueda determinar lo que cuenta y lo que no cuenta como interpretación o progreso normativo genuino. La “reconstrucción normativa” de la “promesa de libertad” de las sociedades modernas, como la que realiza Honneth (2014, p. viii), presupone necesariamente esa “racionalidad moral” (Honneth 2014, p. 2), que se supone que tiene efecto en la realización de la libertad individual, más allá de las instituciones establecidas. Por lo tanto, esta razón debe tener un carácter *autónomo*, contrariamente a lo que sostiene Honneth. No hay otra facultad de crítica y, a pesar de su carácter inmanente, no tiene límites.

Quienes entienden la crítica como una práctica autónoma de desafío a los órdenes de justificación existentes, no aceptarán una oposición artificial entre la crítica interna o inmanente, por un lado, y la crítica externa, por el otro. La crítica radical puede proceder de manera inmanente o de una manera que trasciende las condiciones sociales existentes y puede no estar claro dónde termina una forma de crítica y comienza la otra. Pensemos, por ejemplo, en cuando Lutero llamó al Papa el Anticristo, los Niveladores declararon que el Rey era el servidor del pueblo, o en Marx cuando declaró que la sociedad burguesa era el lugar de la esclavitud. La vida ética establecida es objeto de *crítica*, no su *base* o *límite*. Nuevamente, estoy de acuerdo con Fraser (2003b), cuando argumenta que la paridad participativa proporciona un “punto de referencia no subjetivo en el que convergen las demandas de inmanencia y trascendencia” (p. 210).

Las cosas pueden ser un poco diferentes cuando observamos un problema relacionado, a saber, la historicidad de los fundamentos normativos de la crítica. El punto de que estos tienen un carácter histórico es trivial. Lo que no es trivial, sin embargo, es si los criterios de razón o normatividad deben ser considerados como “históricamente contingentes”, como argumenta, por ejemplo, Benhabib (2015), quien ve el derecho a la justificación como “un legado contingente de luchas contra la esclavitud, la opresión, la desigualdad, la degradación y la humillación durante siglos” y, en consecuencia, como un “logro” histórico (p. 784)⁸. Como traté de mostrar en mi libro sobre el desarrollo histórico de la práctica de la tolerancia en sus muchas formas y justificaciones diferentes, de hecho, tenemos que entender tales conceptos en el contexto de procesos históricos concretos. Tal perspectiva revela cómo la demanda de justificaciones recíprocas y generales puede generar una dinámica histórica que impulsa las concepciones y justificaciones existentes más allá de sí mismas, siempre en un proceso dialéctico que involucra nuevos intentos de cierre (Forst, 2013c). Aun así, si queremos distinguir las luchas emancipatorias de las no emancipatorias de una manera históricamente situada y ver ciertos desarrollos como *logros* o *procesos de aprendizaje*, no podemos asumir que los *estándares* por los cuales lo hacemos son meramente *contingentes*. Sin duda, tampoco podemos afirmar que estos desarrollos históricos sean *necesarios*, ya que carecemos de

⁸ En lo que sigue, me baso en mi respuesta en Forst (2015b). Estas preguntas sobre la justificación también son el centro de mi discusión con Stephen White (2015); ver mi respuesta en Forst (2015a); ver también Allen (2014), Sangiovanni (2014), Laden (2014) y mi respuesta en Forst (2014b).

un equivalente del absoluto de Hegel. La razón finita no tiene acceso ni a un punto de vista desde el cual pueda considerar sus propias normas desde la distancia como *puramente contingentes*, ni a un punto de vista divino desde el cual pueda reconocer la necesidad histórica. Estos son errores simétricos. Sin embargo, desde la perspectiva de la razón finita, el principio de justificación es *el* principio de la razón y el derecho a la justificación es su implicación moral, ni más ni menos. Entonces, cuando hablamos de logros morales, queremos decir que, *de hecho*, son logros morales y los tratamos en consecuencia con una buena razón, siempre sabiendo que se puede demostrar que estamos equivocados mediante procesos de aprendizaje posteriores.

La consistencia exige que reconozcamos que los pioneros de la emancipación desarrollaron sus posiciones en sociedades en las que eran considerados inmorales o locos, por ejemplo, los *Levellers* radicales antes mencionados o Pierre Bayle, quien argumentó que incluso los ateos son capaces de moralidad, una posición considerada deplorable para la época. ¿Deberíamos adoptar el punto de vista historicista de que lo que hizo verdaderas estas posiciones fue que *prevalecieron* en el tiempo y, por lo tanto, que no eran verdaderas *ni estaban justificadas* cuando estos pensadores radicales defendían sus verdades en su tiempo? ¿Deberíamos unirnos a los que condenaron a Bayle y otros al clamar *herejía*, porque esto estaba de acuerdo con el orden de justificación que prevalecía en su época? ¿Podría esto alguna vez servir de base para comprender y apreciar la crítica emancipadora y radical, la crítica de quienes en su tiempo hablaban un lenguaje en el que llamaban a la esclavitud un crimen y no una forma de solicitud, en el que la tiranía se describía como tal y no como derecho divino, y en el que la intolerancia ya no cuenta como un servicio a Dios sino como una violencia brutal? Si vemos estos lenguajes como logros, no podemos considerarlos ni como contingentes ni como necesarios, sino como un progreso moral, un progreso en nuestra comprensión moral de nosotros mismos a través de una innovación moral *justificada*, no como el resultado de un *éxito* histórico. Esto último sería una forma de darwinismo moral que afirma que los ganadores deciden qué constituye la verdad moral. Pero esto no tendría nada que ver con la teoría crítica. La supervivencia histórica — que en cualquier caso es un hecho bastante raro cuando se trata de la emancipación — no puede determinar los criterios de lo que cuenta como éxito en un sentido evaluativo. Solo la razón crítica puede hacer esto.

Uno asumiría el acuerdo de una teoría crítica que se presenta a sí misma como “liberalismo deontológico denso” (Fraser, 2003b, p. 230), fundamentando la noción de paridad participativa en “el igual valor moral de los seres humanos” (p. 231) y llamándola el “idioma principal de la razón pública” (p. 230). Pero al mismo tiempo Fraser no quiere comprometerse con una noción de razón tan fuerte o con una postura antihistoricista. Ella comparte un cierto escepticismo rortiano con respecto a los cimientos sólidos (Fraser, 1996, p. 211) y presenta su punto de vista como “no fundacional” (Fraser, 2003b, p. 209), lo que sugiere una conexión a tierra dentro de un círculo hermenéutico de “equilibrio reflexivo” (p. 209) al moverse de un lado a otro entre “paradigmas populares de justicia” (p. 208) y conceptos más abstractos de filosofía moral —que carecen de fundamento en la razón—. Como resultado, su enfoque es “policéntrico y multilateral” (Fraser, 2003b, p. 209). Me temo que esto constituye una doctrina bastante heterónoma, lo que podemos ver cuando explica los dos pilares justificativos de su teoría. El primero dice que la paridad participativa “es simplemente el significado de igual respeto por la igual autonomía de los seres humanos *qua* actores sociales” (Fraser, 2003b, p. 231). Esto es, sin embargo, según ella, un argumento *conceptual* y no moral. El segundo tampoco es moral, pues es *histórico*, al considerar la paridad participativa “como el resultado de un proceso histórico amplio y multifacético que ha enriquecido el significado de la igualdad liberal a lo largo del tiempo” (Fraser, 2003b, p. 231). Una vez más, dado lo que dije anteriormente, falta el fundamento normativo para el uso de *enriquecido* aquí, ya que no puede basarse en el mismo proceso histórico que está describiendo. Eso sería circular o darwinista, lo que implica que los vencedores históricos determinan la normatividad. Concluyo, por lo tanto, que la explicación de la razón crítica en la que se basa la teoría crítica de Fraser es insuficiente para fundamentar sus afirmaciones deontológicas; la deontología como doctrina convencionalista o historicista no es deontología.

Justicia y poder

Dada la forma en que reconstruyo la práctica de la razón como una práctica constructiva de justificación entre iguales justificadores, la primera tarea de la justicia es establecer tales prácticas discursivas de construcción y justificación, razón por la cual tenemos que proceder al concepto de justicia y vincular justicia y justificación de la manera correcta.

Permítanme explicar esto comenzando con una breve reflexión sobre la noción de *injusticia*, ya que a veces se dice que una teoría crítica debe partir

negativamente de un análisis de la injusticia, lo cual es cierto, aunque eso solo funciona si va acompañado de una noción adecuada de justicia. En mi opinión, la injusticia significa más que una persona que carece de ciertos bienes importantes para una vida *decente*. Porque si nos concentráramos únicamente en las carencias de bienes, alguien que está –hablando en términos abstractos– privado de posibilidades y recursos como resultado de una catástrofe natural parecería estar en la misma situación que alguien que experimenta el mismo tipo de privación como resultado de la explotación económica o política. Se requiere asistencia en ambos casos. Sin embargo, tal como entiendo la gramática de la justicia, en el primer caso la asistencia se requiere como un acto de solidaridad moral, mientras que en el segundo caso la asistencia se requiere como un acto de justicia condicionado por la naturaleza de la participación de uno en las relaciones de explotación, y por lo tanto de injusticia, y por el mal específico en cuestión⁹. Por consiguiente, los motivos de la asistencia, así como el contenido de lo que se requiere, difieren. Ignorar estas diferencias puede conducir a tergiversar lo que en realidad es un requisito de la justicia como un acto de *asistencia* o *ayuda* generosa a los pobres o miserables y así posiblemente cometer otro mal, a saber, el de velar la verdadera naturaleza de la injusticia presente¹⁰. Para hacer justicia a los que sufren la injusticia, es necesario, pues, captar la dimensión relacional o estructural de la justicia y liberarse de una comprensión que se centra exclusivamente en las cantidades de bienes. La justicia debe estar dirigida a las *relaciones intersubjetivas y estructuras sociales*, no a *estados subjetivos o supuestamente objetivos* de provisión de bienes. Ayudar a una persona a superar la miseria, independientemente de su causa, es algo bueno, en términos generales. Sin embargo, la superación de las formas de dominación que conducen a la miseria es una exigencia particular de la justicia.

⁹ Aquí debe distinguirse una gama de casos, en particular, la participación directa o la contribución a la injusticia; participando indirectamente en la injusticia lucrando de ella, pero sin contribuir activamente a las relaciones de explotación; finalmente, el deber *natural* de poner fin a las relaciones injustas, incluso si uno no se beneficia de ellas, pero está en condiciones de poner fin a ellas. No puedo profundizar más en estas distinciones aquí.

¹⁰ Discuto esto como una *dialéctica de la moralidad* en Forst (2012). Ver también la siguiente cita de Immanuel Kant: “tener los recursos para practicar tal beneficencia que depende de los bienes de la fortuna es, en su mayor parte, el resultado de ciertos seres humanos que son favorecidos por la injusticia del gobierno, que introduce una desigualdad de riqueza que hace que otros necesiten su beneficencia. En tales circunstancias, ¿la ayuda de un hombre rico a los necesitados, de la que tan fácilmente se enorgullece de ser algo meritorio, realmente merece llamarse beneficencia?” (Kant 1996, p. 573, A, 454).

¿Qué pasa con el concepto de justicia al que se le otorga este lugar especial en nuestra gramática moral? En mi opinión, el concepto de justicia posee un significado central cuyo concepto contrastante esencial es la *arbitrariedad*¹¹. La arbitrariedad puede asumir la forma de gobierno arbitrario sobre otros por parte de individuos o de una parte de la comunidad – por ejemplo, por una clase –, o puede involucrar la aceptación de contingencias sociales que conducen a posiciones sociales asimétricas y relaciones de dominación como si fueran inalterables, aunque no sean nada por el estilo. El dominio arbitrario es el dominio de unas personas sobre otras sin una razón legítima – lo que yo llamo *dominación* – y donde las luchas sociales se llevan a cabo contra la injusticia, se dirigen contra formas de dominación de este tipo¹². El impulso subyacente que se opone a la injusticia no es principalmente el de querer algo o más de algo, sino el de no querer más ser dominado, acosado o anulado en el reclamo propio y el derecho básico a la justificación. En contextos de justicia, esta pretensión implica la exigencia de que no existan relaciones políticas o sociales que no puedan justificarse adecuadamente frente a quienes están sujetos a ellas. Aquí reside la esencia profundamente *política* de la justicia que una visión puramente orientada a los bienes o al destinatario no logra comprender: la justicia se refiere a *quién determina quién recibe qué* y no solo o principalmente quién debe recibir qué. La demanda de justicia tal como yo la concibo es emancipatoria. Expresado en términos reflexivos, se basa en la pretensión de ser respetado como sujeto autónomo de justificación, es decir, ser respetado en su *dignidad* como ser que puede dar y exigir justificaciones y que debe tener un estatus de libre e igual autoridad normativa dentro de un orden normativo de reglas e instituciones vinculantes. La justicia requiere que quienes pertenecen a un contexto social estructurado sean respetados como iguales. Esto significa que deben disfrutar de los mismos derechos para participar en el *orden de justificación* social y político en el que están involucrados en la determinación de las condiciones bajo las cuales se producen y distribuyen los bienes y en el que deben tener una posición como iguales justificatorios.

¹¹ Rawls (1999) también argumenta que el concepto de justicia se opone a la arbitrariedad: “aquellos que sostienen diferentes concepciones de la justicia pueden, entonces, estar de acuerdo en que las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas en la asignación de derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un equilibrio adecuado entre reclamos contrapuestos a las ventajas de la vida social” (p. 5).

¹² Para un relato histórico de las luchas contra la injusticia, véase Moore (1978).

Esa es también la razón por la que un régimen autoritario bien intencionado que proporciona a sus ciudadanos un paquete decente de bienes básicos de vivienda, salud e ingresos hace mucho por mejorar la vida de sus ciudadanos, pero no sirve a la justicia. Aquellos que diseccionan la justicia en justicia social o distributiva como una cuestión de provisión de bienes, ya sea suficientaria o igualitaria, por un lado, o justicia política o legitimidad, por el otro, estarían en desacuerdo. Pero creo que eso es un error: si hubiera un “distribuidor igualitario” ideal cohenita (Cohen, 2011, p. 61) que hubiera descubierto la métrica correcta de justicia y la hubiera instanciado mediante un gobierno autoritario, no se habría hecho justicia, ni política ni socialmente. Las personas simplemente estarían mejor pero todavía completamente dominadas y no tratadas como sujetos *autónomos* de justicia. La noción de no dominación relevante aquí no es neorepublicana sino discursiva: significa no ser gobernado sin buenas razones y sin procedimientos adecuados de justificación establecidos. La justicia es una cuestión de construcción discursiva activa, no de recibir pasivamente bienes importantes determinados por otros.

El fundamento normativo de tal concepción de la justicia como no dominación no se basa en ningún valor o norma que no sea el principio de justificación mismo como principio de la razón crítica. Así, la concepción teórico-discursiva de la justicia es *autónoma* respecto de otros valores y tiene fuerza moral propia porque se apoya en una pretensión innegable de ser respetada como agente normativo o autoridad frente a las normas que pretenden validez sobre una persona. El principio de justificación es un principio de razón práctica en el sentido kantiano, ya que no solo implica lo que significa justificar una pretensión de justicia, sino también que uno tiene un deber de justicia cuando forma parte de un contexto de justicia. La fundamentación de la teoría discursiva de la justicia como no-dominación es *delgada* en comparación con otras, que utilizan valores sustantivos de libertad o igualdad o bienestar o bien, pues se apoya únicamente en el principio de justificación o crítica. Sin embargo, también es *espesa*, ya que interpreta este principio como fundamento de un derecho y un deber de justificación categóricos y primordiales entre aquellos sujetos a un orden normativo de gobierno y/o dominación.

Así llegamos a una idea central para el problema de la justicia política y social que Nancy Fraser y yo compartimos, a saber, que *la primera cuestión de justicia es la cuestión del poder*. Porque la justicia no es solo una cuestión de qué bienes, por qué motivos y en qué cantidades deben asignarse a quién,

sino específicamente *cómo* estos bienes llegan al mundo en primer lugar, *quién* decide sobre su asignación y *cómo* se hace esta asignación. La afirmación de que la cuestión del poder es la primera cuestión de la justicia significa que hay que buscar los lugares constitutivos de la justicia donde deben proporcionarse las justificaciones centrales de una estructura social básica y se establecen las reglas institucionales que determinan la vida social desde abajo hacia arriba. Todo depende, como decía al principio, de las *relaciones de justificación* dentro de una sociedad. El poder, entendido como el *poder justificatorio* efectivo de los individuos, es el bien superior de la justicia: es el poder “discursivo” para exigir y proporcionar justificaciones y repudiar falsas legitimaciones, ya sean falsas legitimaciones individuales, complejos discursivos sistémicos, o narraciones de justificación¹³.

Sobre esta base, podemos construir una teoría comprensiva de la justicia política y social, aunque en el presente contexto solo puedo insinuar lo que implicaría tal teoría. Primero, debemos hacer una distinción conceptual entre justicia *fundamental* y *plena*. Mientras que la tarea de la justicia fundamental es construir una *estructura básica de justificación*, la tarea de la justicia plena es construir una *estructura básica totalmente justificada*. Para perseguir lo segundo es necesario lo primero, es decir, una *puesta en práctica* de la justificación a través de procedimientos democráticos discursivos constructivos en los que el poder justificativo se distribuya de la manera más equitativa posible entre los ciudadanos. Para decirlo en términos – solo aparentemente – paradójicos, esto significa que la justicia fundamental es un punto de partida *sustantivo* de la justicia *procesal*. La justicia fundamental garantiza a todos los ciudadanos un estatus efectivo como iguales justificativos y eso incluye más, como señalé anteriormente, que las formas adecuadas de *representación* política en un significado institucional estrecho¹⁴.

De ello se deduce que otro concepto esencial que tiene que ser desreificado es el de la democracia. El término no se refiere a un modelo institucional fijo. Más bien, debe entenderse como un proceso de crítica y justificación que tiene lugar tanto dentro como fuera de las instituciones en las que quienes están sujetos al gobierno pretenden convertirse en coautores de su orden político. Vista así, la democracia es *la* forma política de la justicia.

¹³ Desarrollo la noción de poder relevante aquí en Forst (2015c).

¹⁴ Esto se refiere a un conjunto de derechos, así como a condiciones previas institucionales y sociales que no puedo desarrollar aquí. Véase Forst (2012).

El concepto de democracia bajo este entendimiento no permanece ligado a pre-entendimientos convencionales o marcos nacionales, sino que también se aplica a las relaciones transnacionales. Esto es especialmente importante porque se requiere una imagen realista de las relaciones existentes de gobierno y dominación para determinar el lugar de la justicia democrática dentro, entre y más allá de los Estados (Forst, 2013a). Aquí es indispensable la colaboración con las ciencias sociales.

En el tema de la justicia transnacional, un gran logro del trabajo de Fraser es acuñar un lenguaje particularmente fructífero para reformular la justicia, señalando el carácter *anormal* de los debates sobre el *quién* y el *cómo* de la justicia dado el principio de que todos aquellos afectados —o mejor, sujetos— a un orden normativo deben convertirse en sujetos políticamente autónomos para codeterminar ese orden. No puedo entrar en los muchos detalles del debate sobre la relación entre *afectado* y *sujetado* y las diferentes calidades de sujeción. Básicamente estoy de acuerdo en que la *sujeción* es el mejor criterio y también estoy de acuerdo en que necesitamos una noción amplia de tal sujeción. Fraser (2009) sugiere utilizar como criterio el “sujeto a estructuras de gobierno” (p. 65), e incluye instituciones como la Organización Mundial del Comercio y el Fondo Monetario Internacional. Creo, sin embargo, que en este punto deberíamos ir más allá e incluir estructuras de ejercicio de la regla de una manera más informal, como ser parte de un esquema regular de intercambio económico que está —más o menos— legalmente regulado, pero en una forma menos centralizada. La economía global, desde mi punto de vista, es un orden normativo que somete a personas, grupos, regiones y Estados de maneras que son relevantes para una noción de justicia transnacional, y el enfoque en las formas establecidas de gobernanza global no capta completamente la dinámica del poder dentro de ese orden como una dinámica de una mezcla de gobierno formal e informal y de dominación, es decir, gobierno sin justificación adecuada y sin estructuras adecuadas de justificación en su lugar.

También estoy de acuerdo con Fraser en que no podemos dejar la decisión de dónde está tal “*demos* de sujeción”¹⁵, como yo lo llamo, a la “ciencia social normal” (Fraser, 2009, p. 67) o a los “tecnócratas de la justicia” (p. 68). Más

¹⁵ Respecto de esta expresión de Forst, podemos sugerir consultar otro de sus trabajos donde, entre otras cosas, menciona lo siguiente: “Los *demos* se constituyen a sí mismos a través de las relaciones existentes de gobierno o dominación, que trascienden las fronteras estatales en más de una forma y constituyen nuevos agentes sociales y políticos dentro y más allá de las entidades políticas existentes” (Forst, 2011, p. 16) (*N. de los T.*)

bien, lo que necesitamos son “nuevas instituciones democráticas globales donde las disputas sobre el encuadre puedan ventilarse y resolverse” (Fraser, 2009, p. 69). No creo que el círculo de tener que determinar quién puede participar en tales discursos sobre quién está realmente sujeto de manera relevante sea tan vicioso como parece a primera vista, porque es necesario que existan criterios aproximados *prima facie* para lo primero, cuestión de inclusión, y criterios más estrictos para lo segundo, cuestión de sujeción. Con Fraser, creo que deberíamos usar nuestra imaginación democrática para pensar en instituciones reflexivas que puedan convertir este círculo en uno virtuoso. Pero aún quiero agregar que el análisis social crítico de las muchas formas de estar sujeto al poder es esencial, no para decidir la cuestión del sometimiento, sino para proporcionar bases realistas para tales decisiones. Las muchas disputas sobre si el mercado global es un mecanismo de desarrollo y emancipación para las regiones más pobres del mundo, o una forma actualizada de gobierno neocolonial, no pueden abordarse adecuadamente sin los estándares de las ciencias sociales que nos ayuden a comprender la realidad global. La alternativa a la ciencia social positivista no es solo el discurso político y la contestación, como argumenta Fraser (2005, p. 26), sino una ciencia social crítica que está en contacto con los movimientos sociales y utiliza una hermenéutica de la dominación cuando analiza las relaciones sociales de poder.

Por lo tanto, una teoría crítica de la justicia necesita una teoría científica social de la dependencia estructural y la asimetría, una teoría integrada en una teoría social integral. Esta es una meta ambiciosa, especialmente porque el análisis de las relaciones transnacionales tendría que ser un componente integral de tal teoría. Pero el imperativo de desarrollar una teoría de la (in)justicia que sea a la vez *crítica* y *realista* significa que no hay alternativa. Creo que estoy de acuerdo con Nancy Fraser en eso. En última instancia, lo que es crítico acerca de una teoría crítica de la justicia es que se basa en la combinación correcta de análisis empírico social y normativo.

Referencias

- Allen, A. (2014). The power of justification. Forst, R. (Ed.). *Justice, Democracy and the Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue*. Bloomsbury, 65-86.
- Benhabib, S. (2015) The uses and abuses of Kantian rigorism. On Rainer Forst's moral and political philosophy. *Political Theory*, 43(6), 777-790.

- Cohen, G. A. (2011). Afterword to chapters one and two. *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy*. Princeton University Press.
- Forst, R. (2007). First things first. Redistribution, recognition and justification. *European Journal of Political Theory*, 6(3), 291-304.
- Forst, R. (2011). Transnational Justice and Democracy. Cluster of Excellence. The Formation of Normative Orders, 1-18. <https://dnb.info/1053180837/34>
- Forst, R. (2012). *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Columbia University Press.
- Forst, R. (2013a). Transnational justice and democracy: overcoming three dogmas of political theory. Näsström, S. & Erman, E. (Eds.). *Political Equality in Transnational Democracy*. Palgrave Macmillan, 41-60.
- Forst, R. (2013b). *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*. Polity Press.
- Forst, R. (2013c). *Toleration in Conflict: Past and Present*. Cambridge University Press.
- Forst, R. (2014a). Justice and democracy in transnational contexts: a critical realistic view. *Social Research*, 81(3), 667-682.
- Forst, R. (2014b). Justifying justification: reply to my critics. Forst, R. (Ed.). *Justice, Democracy and the Right to Justification*. Bloomsbury, 169-216.
- Forst, R. (2015a). A critical theory of politics: grounds, method and aims. Reply to Simone Chambers, Stephen White and Lea Ypi. *Philosophy & Social Criticism*, 41(3), 225-234.
- Forst, R. (2015b). The right to justification: moral and political, transcendental and historical. Reply to Seyla Benhabib, Jeff Flynn and Matthias Fritsch. *Political Theory*, 43(6), 822-837.
- Forst, R. (2015c). Noumenal power. *Journal of Political Philosophy*, 23(2), 111-127.
- Forst, R. (2015d). Transnational justice and non-domination. A discourse-theoretical approach. Buckinx, B., Trejo-Mathys, J. Waligore, T. (Eds.). *Domination Across Borders*. Routledge, 88-110.
- Forst, R. (2017). *Normativity and Power*. Oxford University Press.
- Forst, R. & Günther, K. (2011). Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms. Forst, R. & Günther, K. (Eds.). *Die Herausbildung normativer Ordnungen*. Campus, 11-30.

- Fraser, N. (1987). What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender. Benhabib, S. & Cornell, D. (Eds.). *Feminism as Critique*. University of Minnesota Press, 31-55.
- Fraser, N. (1991). Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. Calhoun, C. (Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. MIT Press, 109-142.
- Fraser, N. (1996). A false antithesis: a response to S. Benhabib and J. Butler. Fraser, N. (Ed.). *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. Routledge, 207-224.
- Fraser, N. (2003a). Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation. Fraser, N. & Honneth, A. (Eds.). *Redistribution Or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Verso, 7-109.
- Fraser, N. (2003b) Distorted beyond all recognition: a rejoinder to Axel Honneth. Fraser, N. & Honneth, A. (Eds.). *Redistribution Or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Verso, 198-236.
- Fraser, N. (2005). *Reframing Justice. Spinoza Lectures*. Van Gorcum.
- Fraser, N. (2007). Identity, exclusion, and critique: a response to four critics. *European Journal of Political Theory*, 6(3), 305-338.
- Fraser, N. (2008). Adding Insult to Injury. Olson, K. (Ed.). *Nancy Fraser Debates her Critics*. Verso, 327-346.
- Fraser, N. (2009). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Columbia University Press.
- Habermas, J. (1984, 1987). *The Theory of Communicative Action, Vol. 2*. Beacon Press.
- Honneth, A. (2009). *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. Columbia University Press.
- Honneth, A. (2014). *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Columbia University Press.
- Horkheimer, M. (2002). Traditional and critical theory. *Critical Theory: Selected Essays*. Continuum, 188-243.
- Kant, I. (1996). Metaphysics of morals. *Practical Philosophy*. Cambridge University Press, 353-603.
- Laden, A. (2014). The practice of equality. Forst, R. (Ed.). *Justice, Democracy and the Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue*. Bloomsbury, 103-126.
- Marx, K. (1975). Letter to A. Ruge, September 1843. *Early Writings*. Vintage Books.
- Miller, D. (2013). *Justice for Earthlings*. Cambridge University Press.
- Moore, B. (1978). *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*. Macmillan.

¿Qué tiene de crítica una teoría crítica de la justicia?

Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.

Sanjivani, A. (2014). Scottish constructivism and the right to justification.

Forst, R. (Ed.). *Justice, Democracy and the Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue*. Bloomsbury, 29-64.

White, S. (2015). Does critical theory need strong foundations? *Philosophy Social Criticism*, 41(3), 207-211.

Más allá de Kant versus Hegel: una estrategia alternativa para fundamentar la normatividad de la crítica

Amy Allen¹

Una característica a menudo señalada –y ocasionalmente lamentada– de la teoría crítica contemporánea en la tradición de la Escuela de Frankfurt es que se presta una gran cantidad de esfuerzo y atención a la cuestión de cómo fundamentar la normatividad de la crítica. Esto es en gran parte el resultado de la influencia masiva y duradera de Jürgen Habermas. Insatisfecho con la naturaleza pesimista y aporética de la teoría crítica que le legaron sus maestros y mentores, resumida en la oscura obra maestra de mediados de siglo de Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Habermas se propuso en su obra de los años setenta y ochenta poner la teoría crítica sobre una base normativa firme. Como lo expresó al comienzo de su monumental *Teoría de la acción comunicativa*, su objetivo era desarrollar una teoría social crítica que pudiera “validar sus propios estándares críticos” (Habermas, 1984, p. xli). Este objetivo contrasta fuertemente con el trabajo de Horkheimer y Adorno –al menos como los interpreta Habermas (1987, pp. 118-119)– para quienes la crítica “se vuelve contra la razón como fundamento de su propia validez, [y] se vuelve total”.

¹ Este texto se publicó con el título “Beyond Kant Versus Hegel: An Alternative Strategy for Grounding the Normativity of Critique” en: Bargu, B. & Bottici, C. (Eds.). *Feminism, Capitalism, and Critique. Essays in Honor of Nancy Fraser*. Palgrave Macmillan, 2017, pp. 243-261 (N. de los T.)

El trabajo de Habermas no solo ha establecido la agenda para gran parte de la teoría crítica contemporánea, sino que también ha establecido en gran medida los términos en los que se han llevado a cabo los debates sobre la normatividad en la teoría crítica contemporánea. Su estrategia distintiva para desarrollar una teoría social crítica que pueda validar sus propios estándares críticos se basa en una combinación única de intuiciones y argumentos kantianos y hegelianos. La vertiente kantiana de la estrategia de Habermas para fundamentar la normatividad pasa a primer plano en su ética del discurso y escritos relacionados, pero encuentra sus raíces en la descripción anterior de Habermas de la pragmática formal o universal. La vertiente hegeliana se destaca en su teoría de la modernidad y su teoría de la evolución social, estrechamente relacionada. Si bien hay mucho desacuerdo entre los estudiosos e intérpretes acerca de qué línea, la kantiana o la hegeliana, tiene más peso en el trabajo normativo del relato de Habermas², no hay desacuerdo, por lo que puedo ver, sobre el hecho de que su estrategia implica alguna combinación de estos dos hilos. Y así, no sorprende, dada la influencia de Habermas, que las dos estrategias principales para fundamentar la normatividad en la teoría crítica poshabermasiana sean versiones de las corrientes kantiana y hegeliana de su argumento. El representante mejor y más conocido de la corriente kantiana en la teoría crítica poshabermasiana es Rainer Forst; representantes destacados de la corriente hegeliana son Axel Honneth, Seyla Benhabib y Rahel Jaeggi. Si bien estos teóricos han producido un cuerpo de trabajo rico y teóricamente sofisticado, su gran prominencia dentro del campo ha llevado a la desafortunada y, en ciertos círculos, lamentablemente sostenida manera algo dogmática, la opinión de que estas son nuestras dos únicas opciones disponibles para fundamentar la normatividad, que la elección para los teóricos críticos interesados en la cuestión de la normatividad es Kant versus Hegel.

Sin duda, siempre ha habido voces y enfoques alternativos, teóricos que se sitúan dentro del legado de la Escuela de Frankfurt sin alinearse ni con el campo kantiano ni con el hegeliano. Durante los últimos treinta y cinco años, una de las voces alternativas más destacadas ha sido Nancy Fraser³. En parte,

² Para una discusión esclarecedora, véase James Gordon Finlayson (2000). También analizo la relación entre los aspectos kantianos y hegelianos de la estrategia normativa de Habermas en Allen (2016).

³ Por supuesto que hay otras voces alternativas destacadas. En Alemania, uno pensaría en teóricos como Christoph Menke y Martin Saar, ambos fuertemente influenciados por la

esto se debe a que Fraser no se ha preocupado demasiado por esta cuestión de fundamento normativo, prefiriendo en cambio adoptar lo que ella llama un enfoque neopragmático de tales cuestiones metateóricas. El espíritu de su enfoque neopragmatista se captura de manera memorable en su contribución al debate entre Judith Butler y Seyla Benhabib, donde escribió:

La clave es evitar enredos metafísicos. Deberíamos adoptar la visión pragmática de que hay una pluralidad de ángulos diferentes desde los cuales se deben entender los fenómenos socioculturales. Cuál es mejor dependerá de los propósitos de cada uno... En general, las concepciones del discurso, como las concepciones de la subjetividad, deben ser tratadas como herramientas, no como propiedad de sectas metafísicas en guerra (Fraser, 1995, pp. 166-167).

Esto no quiere decir que no haya elementos kantianos o hegelianos en el pensamiento de Fraser. No hay duda de que los hay. Por ejemplo, en su trabajo sobre el reconocimiento y la redistribución, presenta su norma básica de paridad de participación como una norma deontológica de justicia, en contraste con lo que ella caracteriza como la concepción de autorrealización más éticamente arraigada de Honneth (Fraser & Honneth 2003, pp. 7-109). Y claramente respalda a lo largo de su trabajo la idea hegeliana de izquierda o hegeliano-marxista de la teoría crítica como una reflexión crítica políticamente comprometida e históricamente situada sobre el propio presente, como lo demuestra su conocida y citada definición de la teoría crítica como “la autoclarificación de las luchas y deseos de la época” (Fraser, 1989, p. 113). Pero, diría yo, ninguno de estos elementos constituye una estrategia para fundamentar la normatividad de la crítica *per se*. Más bien, las líneas generales del enfoque distintivo de Fraser sobre la cuestión de la normatividad se pueden encontrar en su ensayo inicial con Linda Nicholson, “Social Criticism without Philosophy” (1990, pp. 19-38). Aunque nunca se desarrolló sistemáticamente en el trabajo de Fraser, en parte porque se ha centrado más en hacer el trabajo de la crítica que en participar en discusiones metafísicas abstractas sobre cómo se puede fundamentar la crítica, ese ensayo contiene las semillas de un enfoque alternativo a la normativa cuestión de la identidad, semillas que, una vez desarrolladas por completo, pueden llevar a la teoría crítica más allá de Kant frente a Hegel. O, al menos, eso argumentaré.

filosofía francesa; en los Estados Unidos, me vienen a la mente las teóricas críticas feministas Iris Marion Young y Wendy Brown.

Mi argumento procederá en tres pasos. Para motivar la necesidad de que los teóricos críticos vayan más allá de Kant versus Hegel, reconstruiré brevemente primero las estrategias constructivistas kantianas y luego las reconstruccionistas hegelianas para fundamentar la normatividad, destacando las principales deficiencias de cada una. Usando a Fraser y Nicholson como punto de partida, esbozaré una tercera estrategia alternativa, una que podría llamarse genealógica o problematización genealógica. Me esforzaré por mostrar cómo este enfoque genealógico-problematizador constituye una estrategia alternativa distintiva para fundamentar la normatividad, que puede movilizar elementos kantianos y hegelianos pero lo hace de una manera radicalmente transformadora.

Constructivismo kantiano

Aunque la relación de Habermas con Kant es compleja y multifacética, hay dos hilos destacados en la corriente kantiana de su pensamiento. El primero se encuentra en su pragmática formal o universal y consta de los tres presupuestos formal-pragmáticos de la acción comunicativa: “el supuesto común de un mundo objetivo, la racionalidad que los sujetos actuantes se atribuyen mutuamente y la validez incondicional que reclaman para sí en sus enunciados con actos de habla” (Habermas, 2003, pp. 83-84). Como ha argumentado Thomas McCarthy y el propio Habermas ha afirmado, estas presuposiciones se entienden mejor como análogos práctico-sociales destrascendentalizados de las ideas de la razón de Kant⁴. Esto significa que son “presuntamente universales, pero solo condiciones ineludibles de facto que deben cumplirse para ciertas prácticas o logros fundamentales” (Habermas, 2003, p. 86). En otras palabras, el lenguaje proposicionalmente diferenciado es una práctica que es fundamental para nuestra forma de vida sociocultural y no tiene un equivalente funcional. Además, las presuposiciones formal-pragmáticas detalladas anteriormente, por medio de las cuales desplegamos idealizaciones de objetividad del mundo real, responsabilidad racional y la validez intersubjetiva, son presupuestos necesarios que los actores deben realizar para participar en esta práctica. En ese sentido son trascendentales, aunque solo sea débil o pragmáticamente. Estos presupuestos se articulan a través del método de reconstrucción racional, mediante el cual los actores sociales comunicativamente

⁴ Para la versión de McCarthy de este argumento, véase David Couzens Hoy y Thomas McCarthy (1994, pp. 38-42). Para la afirmación de Habermas de esta lectura, véase Habermas (2003).

competentes articulan, refinan y elaboran reflexivamente su conocimiento preteórico implícito⁵.

El segundo hilo prominente pasa a primer plano en la ética del discurso de Habermas y consiste en la reformulación intersubjetivista de Habermas del imperativo categórico de Kant. Esta reformulación se expresa en el principio de la ética del discurso (D) de Habermas (1990, p. 66): “solo pueden pretender ser válidas aquellas normas que reúnen – o que podrían reunir – la aprobación de todos los afectados en su calidad de *participantes en un discurso práctico*”. Con este principio, como explica McCarthy (1978, p. 326, citado en Habermas, 1990, p. 67), “el énfasis cambia de lo que cada uno puede querer sin contradicción como ley general, a lo que todos pueden querer en un acuerdo para ser una norma universal. El principio de la ética del discurso se fundamenta, a su vez, en lo que Habermas llama el principio de universalización (U), que es en sí mismo una regla de argumentación implícita en los presupuestos comunicativos universales y necesarios del discurso argumentativo. Tanto el argumento a favor como la relación entre estos dos principios son notoriamente complejos, pero afortunadamente los detalles no deben preocuparnos aquí⁶. El punto importante para nuestros propósitos es este: el principio central de la ética del discurso de Habermas, que es en sí mismo una reformulación del imperativo categórico de Kant, se basa en la pragmática formal de Habermas, es decir, en su explicación destranscendentalizada de las ideas de la razón de Kant.

Aquellos que, como Rainer Forst (2012), retoman esta línea del proyecto de Habermas y adoptan una estrategia kantiana para fundamentar la normatividad, siguen de cerca a Habermas en este punto. La pieza central de la teoría normativa de Forst es su derecho básico a la justificación, que es un derecho moral fundamental y también un derecho humano. El derecho se expresa en un principio de justificación que sostiene que, para ser válidas, las normas morales deben estar recíproca y generalmente –es decir, universalmente– justificadas. Desde este punto de vista, la fuerza vinculante de las normas morales se basa en el hecho de que no se pueden ofrecer buenas razones contra ellas. Como dice Forst (2012), “la normatividad es generada por un procedimiento discursivo de justificación que dota a las normas de razones que no pueden ser [razonablemente]

⁵ Para un análisis útil del método de reconstrucción racional, sugiero consultar a Daniel Gaus (2013).

⁶ Para un análisis útil de los detalles, véase William Rehg (1994).

rechazadas. Estas razones son la base sobre la que descansa la normatividad de la moralidad autónoma” (p. 51). En otras palabras, en la explicación constructivista de la normatividad de Forst, la validez de las normas morales es una función que ha sobrevivido a un procedimiento de justificación idealizado.

Si, a su vez, nos preguntamos por la validez de este procedimiento de justificación, Forst (2012, p. 100) responde que la validez de este procedimiento descansa nada más – pero también nada menos – que en una concepción de lo que significa ser un prójimo que debe justificaciones a otros y que ellos le deben justificaciones. Es decir, la validez del procedimiento de justificación descansa en una concepción de la razón práctica que, sostiene Forst (2012, p. 5), no puede ser construida, sino que debe ser reconstruida a través de un análisis interno de los presupuestos necesarios de nuestro mundo normativo. Aunque Forst deja en claro que no tiene la intención de asumir toda la pragmática universal de Habermas, su uso del término *reconstrucción* sigue de cerca la comprensión de Habermas de la *reconstrucción racional*. La explicación reconstructiva de la razón práctica de Forst comienza con un análisis pragmático de las pretensiones de validez moral y procede a través de una articulación recursiva y reflexiva de lo que significa para un actor moral competente redimir una pretensión de validez moral. Según el análisis de Forst, lo que significa para un actor moral competente redimir una pretensión de validez moral es que él o ella puedan defender esa pretensión de una manera que nadie pueda rechazar razonablemente, es decir, de manera recíproca y general.

La teoría crítica de Forst es rica y compleja y, por supuesto, no puedo hacer justicia a toda esa complejidad aquí⁷. Para mis propósitos, lo importante a notar es qué tan cerca sigue la explicación de Forst la estructura básica de la vertiente kantiana de la explicación de la normatividad de Habermas. Aunque los dos hilos del argumento no están tan claramente delineados en el trabajo de Forst como lo están en Habermas, ambos relatos entretienen dos hilos kantianos: un análisis reconstructivo – de la pragmática universal, para Habermas; de la razón práctica, para Forst – y un principio moral procedimental – el principio de la ética del discurso de Habermas; el derecho básico a la justificación de Forst – en un argumento sobre cómo se puede fundamentar la normatividad de la crítica.

⁷ He discutido su trabajo con más detalle en Allen (2014), y en el capítulo 4 de Allen (2016).

Esta estrategia kantiana es, sin embargo, vulnerable a las críticas. Desde el punto de vista de la teoría crítica contemporánea, dos líneas de crítica estrechamente entrelazadas son particularmente destacadas. En primer lugar, está la acusación de fundacionalismo⁸. Forst (2014, p. 182) insiste en que su proyecto es no fundacionalista en el sentido de que rechaza la posibilidad de un fundamento o terreno *último* para la normatividad, adoptando en cambio un enfoque constructivista que, a su vez, se basa en una reconstrucción de las constricciones y exigencias de la razón práctica. Y, sin embargo, hay un sentido en el que su explicación de la normatividad es clara e incluso declaradamente fundacionalista, en la medida en que fundamenta su explicación de la justicia social y política en el derecho básico a la justificación, interpretado como un derecho moral y humano fundamental, que a su vez desemboca en una concepción *fundamental* de la razón práctica. Por lo tanto, uno podría llamar lo de Forst un fundacionalismo no fundacionalista, pero, como sugieren los críticos, este es un fundacionalismo de todos modos. Al igual que la línea kantiana del trabajo de Habermas, el relato de Forst es vulnerable a las preocupaciones sobre la supuesta universalidad y –débil– trascendentalidad del relato reconstructivo que sirve como base para su concepción constructivista de la normatividad⁹.

La preocupación por el fundacionalismo conduce bastante directamente a la segunda línea de crítica, que también se refiere a la estructura de la posición kantiana. Desde este punto de vista, como ya he argumentado, la normatividad se asegura a través de un análisis reconstructivo de las presuposiciones pragmáticas del discurso –moral–, que a su vez hace posible una explicación constructivista del procedimiento discursivo para evaluar la validez de las normas. En el trabajo de Forst, como en el de Habermas, esta estrategia para fundamentar la normatividad sigue de cerca una distinción entre justificación y aplicación. Para Forst (2012), la justificación corresponde a lo que él llama el aspecto *constructivo* de una teoría de la justicia, por medio del cual se establecen las “premisas, principios y procedimientos del proyecto de establecimiento de una sociedad –más– justa” (p. 117), mientras que la aplicación corresponde al aspecto *crítico* de una teoría de la justicia, a través de la cual se descubren “justificaciones falsas

⁸ Para conocer la versión de Fraser de este cargo frente a Forst, véase Fraser (2007).

⁹ Para una discusión útil de estas preocupaciones con respecto a la pragmática universal de Habermas, véase Maeve Cooke (1994). Para una crítica relacionada con la concepción de la razón práctica de Forst, véase Kevin Olson (2014).

o ausentes de las relaciones sociales existentes”¹⁰. En otras palabras, la estrategia es desarrollar y defender un marco normativo y luego, en un segundo paso, aplicar este marco a la tarea de criticar las relaciones sociales existentes. Pero esto parece ser un claro ejemplo de lo que Raymond Geuss (2008) ha llamado filosofía política como ética aplicada. Cualesquiera que sean los méritos o las deficiencias de tal enfoque de la teoría política en general, este enfoque parece estar claramente en desacuerdo con uno de los presupuestos metodológicos centrales de la teoría crítica: a saber, su compromiso de extraer su contenido normativo del interior de la sociedad social existente, no desde una teoría moral independiente o una concepción de la razón práctica¹¹. De modo que el enfoque kantiano obtiene su base segura para la normatividad de la crítica a través de una concepción demasiado fuerte de la trascendencia que sacrifica el carácter distintivo metodológico de la teoría social crítica.

Reconstructivismo hegeliano

A diferencia del trabajo de Forst, la obra de Habermas contiene algunos recursos para responder a las dos líneas de crítica al enfoque kantiano, recursos que se hacen evidentes cuando examinamos la vertiente hegeliana de su concepción de la normatividad. Como mencioné anteriormente, la línea hegeliana del argumento de Habermas pasa a primer plano en su trabajo de los años setenta y ochenta sobre la evolución social y la teoría de la modernidad. A lo largo de la década de 1970, Habermas (1979, pp. 96-98) describió su proyecto como una reconstrucción del materialismo histórico que fue diseñado para expandir el método histórico hegeliano de izquierda de Marx, corregir su objetivismo y proporcionarle la base normativa segura que le faltaba. La expansión del método histórico hegeliano de izquierda consistió en ampliar la concepción del desarrollo histórico para incluir no solo el progreso técnico-científico que estimula el desarrollo de las fuerzas productivas, sino también el progreso moral-práctico que conduce a aumentos en la racionalización social (Habermas 1979, p. 148). Habermas (1979) corrigió el objetivismo de Marx despojando su método de supuestos metafísicos sobre el “*desarrollo unilineal, necesario, ininterrumpido y progresivo de un macrosujeto*” (p. 139) de la historia mundial. Estos supuestos metafísicos son reemplazados por una concepción posmetafísica del desarrollo y

¹⁰ Para conocer el relato de Habermas sobre esta distinción, véase Habermas (1994).

¹¹ Para una versión de esta crítica que se enfoca en la interpretación/vertiente kantiana del trabajo de Habermas, véase James Gordon Finlayson (2013).

progreso histórico como contingente, multilineal e interrumpido. Y, sin embargo, Habermas (1979, p. 141) busca preservar lo que reconoce que es la parte más controvertida de la concepción hegeliana de izquierda de la historia, su compromiso con una noción de progreso histórico. Esto, por supuesto, lleva a la cuestión de cuál es el criterio por medio del cual se puede medir el progreso histórico – o el retroceso –. En otras palabras, vuelve a la cuestión de cómo fundamentar la normatividad de la crítica.

Podría parecer que la respuesta a esta pregunta se basa en la teoría de la pragmática universal de Habermas, de la cual, como discutí anteriormente, Habermas ha derivado una explicación cargada de la normativa de las presuposiciones idealizadoras del discurso y el principio básico de la ética del discurso. Y, de hecho, en momentos clave de su reconstrucción de la explicación hegeliana de izquierda del progreso en el dominio moral-práctico, Habermas (1979, p. 177) apela a su pragmática universal. Sin embargo, si uno profundiza un poco más, queda claro que Habermas también apela a su lectura desarrollista de la modernidad como un proceso progresivo de racionalización en el dominio moral-práctico en la articulación tanto de su pragmática universal como de su ética del discurso. Este atributo se vuelve evidente cuando volvemos al método de reconstrucción racional de Habermas (1984, p. 77) y notamos que este método procede a través de la reconstrucción del conocimiento implícito de un tipo particular de actor social: a saber, un actor posconvencional –es decir, miembro maduro, autónomo y comunicativamente competente– de un mundo de vida postradicional –es decir, *moderno*–. La suposición de que la reconstrucción de este punto de vista puede generar normas morales universalistas se basa, por lo tanto, en una concepción teleológica de la universalidad, donde las competencias de los actores posconvencionales en los mundos de vida postradiccionales son *universales* en el sentido de que permiten a los individuos realizar más plenamente el *telos* hacia el que apunta la comunicación. Esta concepción teleológica de la universalidad está, a su vez, estrechamente ligada a las afirmaciones acerca de la superioridad evolutiva de las visiones del mundo *modernas* sobre las *tradicionales* o *míticas*¹². Como Habermas (1998, pp. 39-45) ha hecho explícito en escritos más recientes, las premisas básicas de su teoría de la modernidad también apuntalan su ética del discurso, que comienza con un análisis reflexivo de la sustancia normativa de las sociedades postradiccionales. En otras palabras, para

¹² Estas son afirmaciones que Habermas intenta cumplir en el largo capítulo inicial de *Teoría de la acción comunicativa 1*. Para una discusión crítica, ver Allen (2016, pp. 50-61).

Habermas, la pragmática universal y la ética del discurso no pueden servir como base para su concepción del progreso moral-práctico, porque ya presuponen esa misma explicación del progreso. Como resultado, la pragmática universal y la ética del discurso no pueden por sí mismas servir para fundamentar la normatividad de la crítica para Habermas, porque esta línea kantiana de su argumento depende de una concepción hegeliana de izquierda del desarrollo y progreso histórico.

Este hilo hegeliano de izquierda del trabajo de Habermas ha sido desarrollado de manera más sistemática y persuasiva por Axel Honneth, aunque también se puede encontrar en el trabajo de teóricas críticas como Seyla Benhabib y Rahel Jaeggi¹³. La aproximación de Honneth en el enfoque hegeliano de izquierda para fundamentar la normatividad está motivada tanto por su compromiso metodológico con la teoría crítica como una forma de crítica inmanente que se basa en los potenciales normativos del mundo social existente como por sus críticas relacionadas con las explicaciones kantianas de la normatividad. Así, mientras que en el relato de Habermas los argumentos kantianos y hegelianos están entrelazados, el relato de Honneth presenta la estrategia hegeliana en una forma más pura. En opinión de Honneth (2014a), las explicaciones kantianas de la normatividad son vulnerables al tipo de objeción de “impotencia del mero deber” (pp. 1-2) que Hegel planteó contra Kant, que sostiene que los principios normativos *independientes* derivados de manera abstracta necesariamente no logran ganar tracción con los actores sociales. Tales relatos también caen presa de lo que él llama la *paradoja de la normatividad kantiana*. De acuerdo con esta crítica, la estrategia kantiana para fundamentar la normatividad moral se basa necesariamente en una visión de la libertad entendida como autodeterminación autónoma que ya tiene incorporada la normatividad; por lo tanto, el relato kantiano no logra ser independiente (Honneth 2014b, pp. 817-826). Por el contrario, el enfoque de la normatividad de Honneth no consiste tanto en un rechazo directo de la moralidad kantiana, sino más bien en la incorporación de esa concepción de la moralidad, y en particular su principio de universalización, dentro de un análisis teórico-social detallado e históricamente sensible de prácticas e instituciones sociales pasadas y presentes. En el trabajo de Honneth (2014a), esto ha tomado la forma de un renacimiento y actualización del intento de Hegel de unificar los proyectos

¹³ Analizo el trabajo de Benhabib como una respuesta neohegeliana a Habermas en Allen (2010). Para el trabajo de Jaeggi sobre la normatividad en relación con una concepción reconstruida de los procesos de aprendizaje histórico, véase Jaeggi (2013).

sociales normativos y empíricos “al demostrar el carácter en gran medida racional de la realidad institucional de su tiempo, mientras que, por el contrario, muestra la racionalidad moral que ya se ha realizado en las instituciones modernas centrales” (p. 2).

La explicación de Honneth de la normatividad de la crítica depende, por lo tanto, en gran medida y explícitamente de una concepción del progreso histórico. Sin duda, Honneth, como Habermas, rechaza los adornos metafísicos de las filosofías tradicionales de la historia; para él, el progreso es un proceso de aprendizaje histórico contingente, cuestionado y continuamente interrumpido, pero finalmente imparable. Esta concepción deflacionaria del progreso juega un papel clave en la fundamentación de la normatividad para Honneth. Como lo señala en un ensayo programático, la teoría crítica, en su comprensión del proyecto, ofrece una versión del perfeccionismo ético en la que “el objetivo normativo de las sociedades debe consistir en la habilitación recíproca de la autorrealización, aunque lo que favorece esta meta se capta como el resultado fundado de un cierto análisis del proceso de desarrollo humano” (Honneth 2008, p. 795). En otras palabras, lo que favorece la meta normativa que anima la teoría crítica — caracterizada aquí como *la habilitación recíproca de la autorrealización* — es que esta meta se entiende como el resultado de un proceso de aprendizaje histórico-evolutivo. De hecho, Honneth (2009) llega a argumentar que la idea de progreso histórico es irreductible o ineliminable para la teoría crítica. Para Honneth, la normatividad no se basa en una explicación constructivista de principios normativos *trascendentes* abstractos, sino más bien de manera inmanente en las normas y valores fundamentales compartidos que se ejemplifican en las instituciones sociales existentes. De hecho, Honneth (2014a) insiste en que la justificación constructivista de las normas:

se vuelve superflua una vez que podemos probar que los valores prevalecientes son normativamente superiores a los ideales sociales históricamente precedentes o *valores últimos*. Por supuesto, tal procedimiento inmanente implica en última instancia un elemento de pensamiento histórico-teleológico, pero este tipo de teleología histórica es finalmente inevitable (p. 5).

En otras palabras, para Honneth, la idea de que nuestros valores prevalecientes son evolutivamente superiores a sus antecedentes históricos — dicho de otro modo, un compromiso con alguna noción de progreso moral-práctico realmente existente — sirve para fundamentar la normatividad de la crítica. Una vez que tenemos este pensamiento en su

lugar, el constructivismo kantiano se vuelve superfluo, reemplazado por el reconstructivismo hegeliano.

La estrategia hegeliana también es vulnerable a las críticas. La primera línea de crítica es conceptual y se centra en si esta estrategia para fundamentar la normatividad puede tener éxito o no en ausencia de los tipos de suposiciones metafísicas sólidas que podrían proporcionar criterios extrahistóricos o suprahistóricos para juzgar lo que cuenta como progreso — o retroceso — histórico. Este problema surge cuando intentamos evaluar la transición histórica de una forma de vida a otra en términos de nociones de progreso histórico y procesos de aprendizaje. Si nuestros criterios normativos se extraen de nuestra forma de vida ética existente, ¿cómo pueden ayudarnos esos criterios a juzgar las transiciones de una forma de vida histórica a otra? En otras palabras, ¿puede Honneth operar sin supuestos metafísicos tan fuertes y evitar colapsar nuevamente en el convencionalismo? A veces, Honneth (2014b) intenta resolver este problema apelando a su antropología filosófica, que en ocasiones afirma que puede proporcionar el criterio transhistórico necesario mediante el cual los cambios de una forma de vida histórica a otra pueden medirse como progreso. Pero no está claro cómo puede apelar a una antropología filosófica transhistórica sin hacer que su propio argumento sea vulnerable a la paradoja misma de la normatividad que diagnostica en los enfoques kantianos.

Una segunda línea de crítica es más política y se refiere al sesgo del *statu quo* en el enfoque hegeliano de Honneth. En general, los relatos del progreso histórico son vulnerables a la preocupación de que no son mucho más que vehículos de autocomplacencia y el relato hegeliano actualizado de Honneth no es una excepción (Larmore, 2004, pp. 46-55). Como ha argumentado Jörg Schaub (2015, p. 114), el método de reconstrucción normativa de Honneth (2014a, p. 9), que se ocupa de cómo las normas e ideales que ya se realizan de manera imperfecta en las prácticas e instituciones sociales existentes pueden realizarse de manera más perfecta, “implica alejarse de las formas radicales de crítica y revolución normativa”. Schaub sostiene (2015, p. 119, citado en Honneth, 2014a) que: “si el objetivo de la teoría crítica es ser una fuerza verdaderamente progresista y crítica sin reservas respecto del *statu quo*, entonces los teóricos críticos no deberían adoptar un método que considera *superfluas* la crítica radical y las revoluciones normativas...” (p. 5). Entonces, en la medida en que la estrategia hegeliana asegura la normatividad de la crítica, lo hace a riesgo de colapsar de nuevo en el convencionalismo y a costa de sacrificar el filo político radical de la crítica.

Problematización genealógica

Las preocupaciones persistentes de que el enfoque kantiano implica una concepción fundacionalista de la crítica trascendente y el enfoque hegeliano colapsa en una concepción convencionalista de la crítica sesgada hacia el *statu quo* motivan la búsqueda de una explicación alternativa de la normatividad de la crítica, una que nos pueda llevar más allá de Kant versus Hegel. Mi opinión es que las semillas de tal concepción de la crítica pueden encontrarse en la temprana concepción de la crítica social sin filosofía de Fraser y Nicholson. Allí, Fraser y Nicholson (1990, p. 21) escenifican un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo, donde el posmodernismo se identifica principalmente en términos de su fuerte compromiso con el antifundacionalismo y su intento de desarrollar una concepción de la crítica social que no se basa en el *tradicionalismo* de los fundamentos filosóficos. Usando a Lyotard como su caso paradigmático, Fraser y Nicholson presentan el posmodernismo como un ataque a las grandes metanarrativas de legitimación. En esta concepción de las metanarrativas legitimadoras se incluyen tanto las filosofías de la historia como las filosofías hegelianas de izquierda y las epistemologías y teorías morales no narrativas, ahistóricas y fundacionalistas que apuntan a sustentar la legitimidad de las prácticas discursivas de primer orden (Fraser & Nicholson, 1990, p. 22). En otras palabras, el problema con tales metarrelatos no es tanto su estructura narrativa o histórica, sino más bien su pretensión misma de *meta* estatus. Como explican Fraser y Nicholson (1990):

desde el punto de vista de Lyotard, una metanarrativa es *meta* en un sentido muy fuerte. Pretende ser un discurso privilegiado capaz de situar, caracterizar y evaluar todos los demás discursos, pero no estar infectado por la historicidad y la contingencia que hacen que los discursos de primer orden sean potencialmente distorsionados y necesiten legitimación (p. 22).

Para Lyotard, esta pretensión de *meta* estatus simplemente no puede cumplirse. Como lo expresaron Fraser y Nicholson (1990): “un llamado metadiscurso es de hecho simplemente un discurso más entre otros” (p. 22).

Aunque Fraser y Nicholson están de acuerdo con la crítica de las metanarrativas de Lyotard, también argumentan que la respuesta de Lyotard va demasiado lejos al tratar de reemplazarlas con nada más que una pluralidad de mininarrativas locales, discretas e inmanentes. Tal como lo expresan:

a partir de la premisa de que la crítica no puede basarse en una metanarrativa filosófica fundacionalista, infiere la ilegitimidad de las grandes relatos históricos, las teorías normativas de la justicia y las explicaciones teóricas sociales de las macroestructuras que institucionalizan la desigualdad (Fraser & Nicholson, 1990, p. 24).

En opinión de Fraser y Nicholson, esto no es solo una inferencia ilegítima, es una inhabilitación política, especialmente para el feminismo¹⁴. El feminismo requiere, desde su punto de vista:

grandes narrativas sobre los cambios en la organización social y la ideología, análisis empíricos y socio-teóricos de macroestructuras e instituciones, análisis interaccionistas de la micropolítica de la vida cotidiana, análisis crítico-hermenéutico e institucional de la producción cultural, histórica y sociologías culturalmente específicas del género, etcétera [todas las cuales son, en su lectura, descartadas por el posmodernismo de Lyotard] (Fraser & Nicholson, 1990, p. 26).

Aunque estas narrativas a gran escala, pero no metanarrativas, pueden llevarse a cabo de un modo decididamente antifundacionalista, Fraser y Nicholson (1990) diagnostican en el feminismo de las décadas de 1970 y 1980 una tendencia problemática a apoyarse en cuasi metanarrativas esencialistas del sexo y el género. Por lo tanto, el objetivo de su ensayo es “animar a la teoría [feminista] a volverse más consistentemente posmoderna” (pp. 26-34).

¿Qué quiere decir esto? Esto se esboza muy brevemente al final del ensayo, donde Fraser y Nicholson esbozan su visión de un feminismo posmoderno. Aunque tal enfoque acepta la crítica posmoderna de las metanarrativas, se aferra a la ambición de teorizar macroestructuras sociales de dominación y subordinación a través de grandes narrativas históricas. Pero lo hace de una manera conscientemente histórica, historizando y genealogizando sus categorías teóricas. Y es declaradamente no universalista, pragmática y falibilista (Fraser & Nicholson, 1990, pp. 34-35). Curiosamente, al articular su visión de un feminismo posmoderno, Fraser y Nicholson no abordan explícitamente la pregunta central que había preocupado a Lyotard: a saber, ¿qué puede cumplir el papel legitimador que habían desempeñado las metanarrativas una vez que esas metanarrativas han perdido credibilidad? Esto deja al lector con la impresión de que

¹⁴ Desde su punto de vista, también lleva a Lyotard a una posición que no puede mantener consistentemente; véase Fraser y Nicholson (1990, p. 25). No debatiré cuestiones de interpretación de Lyotard aquí ya que son ortogonales a mis preocupaciones.

respaldan una versión del enfoque de Lyotard, convenientemente modificado para permitir la posibilidad de sus narrativas históricas diagnósticas a gran escala, en la que, como dicen, “la legitimación desciende al nivel de la práctica y se convierte en inmanente en ella” (Fraser & Nicholson, 1990, p. 23). En esta concepción, la legitimación se entiende inmanentemente como un proceso a través del cual los individuos “problematizan, modifican y garantizan las normas constitutivas de su propia práctica incluso cuando se involucran en ella” (Fraser & Nicholson, 1990, p. 23).

Tanto el enfoque kantiano como el hegeliano para fundamentar la normatividad descritos anteriormente, aunque de diferentes maneras, cuentan como –cuasi– metarrelatos en el sentido especificado por Fraser y Nicholson. Ambas son narrativas universalistas de segundo orden que buscan legitimar los discursos normativos de primer orden, ya sea apelando a una explicación de la historia como un proceso de aprendizaje evolutivo o apelando a una concepción universalista de la razón práctica. Incluso cuando, como ocurre con la línea hegeliana del argumento de Habermas, estas explicaciones se presentan con un espíritu explícitamente pragmático y falibilista, como teorías reconstructivas que necesitan una confirmación empírica, aún comparten la estructura básica de la metanarrativa. En otras palabras, todavía comparten el objetivo de articular una perspectiva metanormativa privilegiada que pueda fundamentar la normatividad de la crítica sin que ella misma se vea infectada por la historicidad, la contingencia y el enredo con las relaciones de poder que hacen que los discursos normativos de primer orden necesiten legitimación. Implícitas, aunque lejos de estar completamente desarrolladas en el ensayo inicial de Fraser y Nicholson, están las semillas de un enfoque alternativo: uno que entiende tanto la crítica como la normatividad de la crítica de manera diferente.

Como he argumentado con más detalle en otro lugar, se puede construir una alternativa viable a las concepciones kantianas y hegelianas de la crítica mediante la lectura de la obra de Michel Foucault y Theodor Adorno¹⁵. Esta alternativa también puede verse como un desarrollo más completo de las semillas del enfoque esbozado por Fraser y Nicholson. Lejos de intentar

¹⁵ Dadas las limitaciones de espacio, aquí solo puedo resumir los puntos clave de mis lecturas de estos dos pensadores difíciles y de amplio alcance, y me concentraré en los puntos que son más relevantes para esta discusión. Para detalles, incluyendo referencias textuales, véase Allen (2016).

mantener la concepción de la razón –práctica– separada de la influencia de las relaciones de poder para que la razón pueda legitimar la crítica del poder, este enfoque teoriza el enredo del poder con la razón, aunque sin caer en una negación infantil de la razón o abrazar el irracionalismo. En otras palabras, este enfoque rechaza claramente el tipo de estructura metanarrativa legitimadora criticada por Fraser y Nicholson. Además, está firmemente comprometido con el tipo de historización de sus categorías teóricas básicas que piden Fraser y Nicholson. De hecho, sostengo que Foucault y Adorno nos muestran cómo llevar este compromiso un paso más allá, al historizar el mismo compromiso con la historización que es característico del pensamiento moderno, sobre el cual Hegel proyecta una sombra tan alargada. En otras palabras, tanto Foucault como Adorno entienden sus propios proyectos histórico-filosóficos críticos como ellos mismos situados históricamente; como tales, ambos nos muestran cómo podríamos aplicar reflexivamente las ideas de una concepción históricamente situada de la racionalidad a nuestra propia empresa histórico-filosófica. La historización resultante de la historia está íntimamente ligada a su problematización crítica en curso, donde esto significa tanto revelar la contingencia de nuestro propio punto de vista históricamente situado –lo que Foucault llamó nuestro *a priori* histórico y Adorno nuestra segunda naturaleza– y mostrar cómo ese punto de vista ha sido compuesto contingentemente. El método para emprender este trabajo de problematización crítica es un tipo específico de genealogía, la genealogía problematizadora, entendida esta como no apuntando simplemente a la subversión de nuestros valores existentes ni simplemente a su reivindicación, sino al mismo tiempo a rastrear su dominación y promesa, su violencia y su potencial normativo.

El trabajo de la crítica, en este sentido, procede de manera inmanente y se basa contextualmente en la historización reflexiva y en la problematización crítica en curso de nuestra naturaleza histórica *a priori* o segunda naturaleza. Sin duda, para ser capaces de problematizar nuestro propio punto de vista históricamente situado y reflexionar sobre su enredo con las relaciones de poder, necesitamos ser capaces de distanciarnos lo suficiente de ese punto de vista para verlo solo como un punto de vista. La descripción de la crítica como problematización genealógica inspirada en Foucault y Adorno ofrece un modelo para esto que no se basa en el tipo de nociones fuertes de trascendencia que nos empujan de vuelta al terreno de las metanarrativas. Esta concepción de la crítica se basa en cambio en pensar en fragmentos y

trazar líneas de fragilidad y fractura *dentro* del presente y usarlas para abrir una diferencia entre nosotros y nuestro *a priori* histórico. Además, esta problematización crítica de nuestro propio punto de vista históricamente situado no se lleva a cabo en nombre de un rechazo de la herencia normativa de la Ilustración o de la modernidad, sino en nombre de una realización más plena de uno de sus valores centrales, es decir, la libertad como autonomía¹⁶. Al permitirnos criticar reflexivamente las instituciones y prácticas sociales, los patrones de significado cultural y formación de sujetos, y los compromisos normativos que nos han hecho quienes somos, la crítica problematizante abre un espacio de distancia crítica sobre esas instituciones, prácticas, etc., liberándonos así en relación con ellos, y por lo tanto también en relación con nosotros mismos.

Esta consideración, por lo tanto, intenta explicar con más detalle el tipo de concepción de la crítica antifundacionalista y autoconscientemente historicista exigida por Fraser y Nicholson. También pretende ser no universalista, aunque en un sentido muy específico. Siguiendo el espíritu, si bien no literal, del relato de Fraser y Nicholson, esta concepción problematizadora genealógica de la normatividad de la crítica evita el universalismo en el nivel metanormativo, adoptando en cambio un contextualismo metanormativo completo que consiste en dos afirmaciones: primero, que los principios normativos siempre son justificados en relación con un conjunto de valores contextualmente destacados, concepciones de la buena vida u horizontes normativos; y, segundo, que no existe un punto de vista libre de contexto o trascendente desde el cual podamos juzgar qué contextos son en última instancia correctos o incluso en una posición de superioridad jerárquica o de desarrollo sobre otros¹⁷. En otras palabras, nuestros principios normativos pueden justificarse en relación con un conjunto de compromisos normativos básicos que se mantienen firmes en relación con ellos, pero debido a que no tenemos acceso a un punto de vista trascendente al contexto, esos compromisos normativos básicos deben entenderse como fundaciones contingentes (Butler, 1995). Contra Fraser y Nicholson, esta postura metanormativa es, sin embargo, compatible con aferrarse a principios normativos de primer orden que son universales en su alcance. De hecho, hay un sentido en el que la alternativa esbozada aquí es *más* compatible con los compromisos normativos de primer orden con el

¹⁶ Analizo el papel de esta concepción de la libertad —y su relación con Kant— en el trabajo de Foucault, de manera detallada, en Allen (2008).

¹⁷ Para una discusión más detallada, véase Allen (2016).

respeto universal y la reciprocidad igualitaria que los tipos de relatos kantianos y hegelianos –cuasi– metanarrativos. Esto es así porque la estructura del relato comienza con un compromiso provisional con estos aspectos de nuestra herencia normativa y luego retrocede desde ellos hasta el tipo de postura metanormativa contextualista y antifundacionalista que es más compatible con esos compromisos (Laden, 2013).

Conclusión

Al partir de compromisos provisionales con la libertad como autonomía, respeto universal y reciprocidad igualitaria, la alternativa genealógica que he esbozado moviliza algunas intuiciones kantianas. Pero nótese que lo hace de una manera radicalmente transformadora: en lugar de inspirarse en las intuiciones kantianas sobre la razón práctica o los presupuestos necesarios para la comunicación lingüística con el fin de asegurar la normatividad de la crítica, el enfoque genealógico ve su compromiso provisional con los ideales kantianos como fundamentos contingentes y luego retrocede desde estos hacia el tipo de posición metanormativa antifundacionalista y contextualista que es más compatible con este compromiso. Al hacerlo, el enfoque genealógico, como el hegeliano discutido anteriormente, es conscientemente histórico; considera sus compromisos normativos provisionales como parte de su herencia histórica. Pero nótese que también es conscientemente histórico de una manera radicalmente transformadora. Primero porque, a diferencia del relato hegeliano, apunta no a la reivindicación de nuestro actual *a priori* histórico –o forma de vida ética–, sino más bien a su problematización crítica. Segundo, porque su objetivo es la historización autorreflexiva de la historia, es decir, de la comprensión hegeliana de la historia que toma como distintiva de la modernidad. En otras palabras, si la historia tiene una prioridad para esta mirada, no es porque la razón sea histórica; más bien, se debe a que la historia es central para la autocomprensión de la modernidad. Así, si nuestro objetivo es la problematización de esta autocomprensión, esta conciencia histórica es lo que debe ser pensado.

Al final, aunque su relato contiene semillas importantes del enfoque esbozado aquí, Fraser y Nicholson parecen eludir la cuestión de la normatividad. Esto ya lo sugiere su título, “Social Criticism without Philosophy”, que implica que la crítica social puede arreglárselas sin enredarse en estas preguntas filosóficas abstractas sobre si se puede fundamentar la normatividad y cómo. Esto va de la mano con la preferencia

de Fraser por evitar ser arrastrada a escaramuzas en curso entre sectas metafísicas en guerra y simplemente continuar con el negocio de hacer críticas. Por mucho que respeto esa postura y el trabajo innovador e influyente que ha inspirado, sigo pensando que vale la pena comprometerse de manera profunda y sostenida con la cuestión de la normatividad de la crítica, aunque solo sea para que la teoría crítica finalmente pueda descubrir cómo ir más allá de Kant versus Hegel.

Referencias

- Allen, A. (2008). *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. Columbia University Press.
- Allen, A. (2010). Third Generation Critical Theory: Benhabib, Fraser, and Honneth. Braidotti, R. (Ed.). *The History of Continental Philosophy, Vol. 7, Post-Poststructuralism*. Acumen Press.
- Allen, A. (2014). The Power of Justification. Forst, R. (Ed.). *Justice, Democracy and the Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue*. Bloomsbury.
- Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press.
- Butler, J. (1995). Contingent Foundations. Feminism and the Question of "Postmodernism". Benhabib, S. et al. *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Routledge.
- Cooke, M. (1994). *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*. MIT Press.
- Forst, R. (2012). *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Columbia University Press.
- Forst, R. (2014). Justifying Justification: Reply to My Critics. Forst, R. (Ed.). *Justice, Democracy, and The Right to Justification*. Bloomsbury Publishing.
- Fraser, N. (1989). *What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Critical Theory*. University of Minnesota Press.
- Fraser, N. (1995). Pragmatism, Feminism, and the Linguistic Turn. Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D. & Fraser, N. (Eds.). *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Routledge.
- Fraser, N. (2007). Identity, Exclusion, and Critique: A Response to Four Critics. *European Journal of Political Theory*, 6(3), 305-338.

- Fraser, N. & Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Verso.
- Fraser, N. & Nicholson, L. (1990). Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism. Nicholson, L. (Ed.). *Feminism/Postmodernism*. Routledge.
- Finlayson, J. (2000). Modernity and Morality in Habermas's Discourse Ethics. *Inquiry*, 43, 319-340.
- Finlayson, J. (2013). The Persistence of Normative Questions in Habermas's Theory of Communicative Action. *Constellations*, 20(4), 518-532.
- Gaus, D. (2013). Rational Reconstruction as a Method of Political Theory Between Social Critique and Empirical Political Science. *Constellations*, 20(4), 553-570.
- Geuss, R. (2008). *Philosophy and Real Politics*. Princeton University Press.
- Habermas, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society*. Beacon Press.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Beacon Press.
- Habermas, J. (1987) The Entwinement of Myth and Enlightenment: Horkheimer and Adorno. *The Philosophical Discourse of Modernity*. MIT Press.
- Habermas, J. (1990). *Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification. Moral Consciousness and Communicative Action*. MIT Press.
- Habermas, J. (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. MIT Press.
- Habermas, J. (1994). *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. MIT Press.
- Habermas, J. (2003). From Kant's 'Ideas' of Pure Reason to the 'Idealizing' Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the Detranscendentalized 'Use of Reason'. *Truth and Justification*. MIT Press.
- Honneth, A. (2008). Critical Theory. Moran, D. (Ed.). *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*. Routledge.
- Honneth, A. (2009). The Irreducibility of Progress: Kant's Account of the Relationship between Morality and History. *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. Columbia University Press.
- Honneth, A. (2014a). *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Columbia University Press.
- Honneth, A. (2014). The Normativity of Ethical Life. *Philosophy and Social Criticism*, 40(8), 817-826.
- Hoy, D. & McCarthy, T. (1994). *Critical Theory*. Blackwell.
- Jaeggi, R. (2013). *The Critique of Forms of Life*. Harvard University Press.

- Laden, A. (2013). Constructivism as Rhetoric. Mandle, J. & Reidy, D. (Eds.). *A Companion to Rawls*. Blackwell.
- Larmore, C. (2004). History and Truth. *Daedalus*, 133(3), 46-55.
- McCarthy, T. (1978). *The Critical Theory of Jurgen Habermas*. Beacon Press.
- Olson, K. (2014). Class, Power, and Justification in Forst's Political Theory. Forst, R. (Ed.). *Justice, Democracy and the Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue*. Bloomsbury.
- Rehg, W. (1994). *Insight and Solidarity: The Discourse Ethics of Jurgen Habermas*. MIT Press.
- Schaub, J. (2015). Misedevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. *Critical Horizons*, 16(2), 107-130.

Patologías del trabajo

Rahel Jaeggi¹

Considerando las *patologías del trabajo* en el contexto de una reconstrucción histórico-normativa del significado del trabajo como cooperación social, este texto intenta establecer una conexión entre una serie de problemas diferentes. Al adoptar este enfoque diagnóstico, tengo dos objetivos: por un lado, mi consideración de los desarrollos sociales aberrantes como patologías del trabajo pretende iluminar, a través de un análisis de los fenómenos negativos, el contenido positivo del valor y el significado del trabajo en las sociedades modernas.

Por otro lado, deseo reunir, bajo un mismo techo, una serie de problemas diferentes. Estos incluyen la existencia continua de la explotación y la alienación, la precariedad del trabajo y el desempleo estructural a largo plazo y la amenaza que representa para las condiciones laborales contemporáneas lo que podría llamarse la *desdignificación* del trabajo –para invertir una noción de Robert Castel (2012, p. 68)–. El título de este texto, “Patologías del trabajo”, pretende señalar y establecer una conexión entre estos diferentes problemas concibiéndolos como diferentes tipos de déficits en una forma de cooperación social –mediada por el trabajo–. Tomando prestada una frase de Hegel, podemos decir que el trabajo equivale a compartir, participar o tomar parte en los recursos universales de la sociedad. Entiendo que la palabra *recursos* aquí significa lo que una sociedad determinada *ha logrado* y aquello de lo que es capaz, tanto en términos de riqueza como de competencias. Así pues, el trabajo permite participar de los recursos de la

¹ Este texto se publicó con el título “Pathologies of Work” en: *WSQ: Women’s Studies Quarterly*, 45(3-4), 2017, pp. 59-76 (*N. de los T.*)

sociedad, no solo en cuanto constituye un medio de adquirir riqueza o de entrar en la esfera de las relaciones intersubjetivas, sino también en cuanto permite participar en el conocimiento en evolución y el saber hacer de una sociedad. Si esto es lo que significa el trabajo, entonces las patologías del trabajo antes mencionadas pueden entenderse como diferentes formas de negar o impedir la participación en estos recursos universales.

El significado del trabajo

Por supuesto, sería superfluo señalar que el trabajo es un tema de gran carga sociopolítica. Para ver eso, solo hay que echar un rápido vistazo a las noticias. Pero también desde una perspectiva de más largo alcance, sería difícil que alguien permaneciera ajeno a la urgencia de los problemas que podríamos agrupar bajo el término general de la *crisis de la sociedad orientada al trabajo*.

Sin embargo, en las últimas décadas parece haberse producido un estrechamiento del tratamiento sociopolítico de la cuestión del trabajo. Al final del movimiento de 1968 y en los debates sindicales de los años setenta, la cuestión de la humanización del trabajo fue muy discutida, en particular con vistas a las formas de alienación a las que está ligado el trabajo —y especialmente el trabajo industrial—. Sin embargo, para la mayoría de las personas hoy en día, la escasez de trabajo, el mal pago y la precarización de las condiciones de trabajo, que en ciertos aspectos socava la histórica solución de compromiso de un mercado laboral legalmente *digno*, para usar el término de Castel (2012, p. 68), que el estado de bienestar mantiene en jaque, han ocupado un lugar central en los debates políticos (Castel, 2000, p. 18). Las cuestiones relativas a la calidad del trabajo y la demanda de trabajo significativo, bueno o no alienante parecen haberse congelado, por así decirlo, para tiempos menos difíciles.

En mi opinión, sin embargo, este cambio en la conversación sobre el trabajo no se corresponde con la experiencia subjetiva de quienes trabajan o no. Más allá de los meros hechos de inseguridad y de remuneración insuficiente, incluso aquellos que trabajan en los trabajos más eventuales y peor pagados también pasan por experiencias dolorosas que podríamos calificar de experiencias de alienación. Esto se debe a que en nuestra sociedad orientada al trabajo, el trabajo juega un papel preeminente. No solo mantenemos un sustento a través de nuestro empleo —remunerado—. Como escribe Hegel, no solo la subsistencia del individuo sino también su valor y dignidad están mediados por el trabajo. (Hegel, 1991, §199). El trabajo

estructura nuestras vidas, nuestra autoconciencia, nuestro sentido del yo y nuestras relaciones sociales.

Gran parte de *lo que hacemos* —y no solo si somos adictos al trabajo— está conectado directa o indirectamente con el papel que ocupamos o deseamos ocupar en el ámbito social del trabajo². Asimismo, el éxito percibido de nuestra vida y de nuestras relaciones sociales depende en gran medida no solo de si tenemos trabajo, sino también de qué tipo de trabajo es este.

¿Qué nos dice, entonces, que los empleados de la Biblioteca Nacional de Berlín se quejen del trato despectivo que reciben tanto de los usuarios de la biblioteca como de sus superiores, y de un decreciente sentido de responsabilidad derivado del mayor uso de mano de obra contratada —situación que también se refleja en el aumento precarización y subcontratación de mano de obra en hospitales—; cuando los docentes se quejan de que no tienen tiempo para atender las demandas cada vez más diversas de sus trabajos; y cuando las presiones de la vida académica contemporánea hacen que los profesores se sientan como si estuvieran atrapados “en una rueda de hámster” —una cita directa de un colega—?³ Nos dice que los individuos tienen expectativas complejas y ricas con respecto a sus condiciones de trabajo y que estas expectativas pueden verse defraudadas. Lo que es especialmente interesante aquí, sin embargo, es que ante unas condiciones de trabajo tan inapropiadas las personas no solo se sienten insultadas *como personas*, sino también despreciadas en su trabajo y *como trabajadoras*.

A diferencia del sociólogo Heinz Bude, quien afirma que muchos de los llamados *trabajos poco calificados*⁴ implican trabajo *que uno no puede hacer bien*

² Este es cada vez más el caso incluso en lo que respecta a la educación y los estudios universitarios, que —aunque esto puede no ser obvio al comenzar una carrera de filosofía— sirven como preparación para ingresar a la esfera social del trabajo, e incluso donde esto se supone expresamente *no debe ser el caso*, la relación con el mercado de trabajo sigue estando determinada negativamente por la distancia que se toma de él.

³ Aquí y más abajo me refiero principalmente a conversaciones que he tenido durante años con personas que trabajan en varios campos. Si no se trata de una investigación empírica propiamente dicha, al menos indica algunos de los problemas apremiantes relacionados con el trabajo.

⁴ Esto proviene de notas personales de la charla que Heinz Bude dio bajo el título *Die Wiederkehr der Gesellschaftstheorie nach ihrer Abdankung* en la conferencia *Herbsttagung Politische Theorie und Gesellschaftstheorie - Zwischen Er-neuerung und Ernüchterung* el 26 de septiembre de 2013.

y con el que uno *no podría* identificarse, me parece que uno puede observar —tomando prestado un motivo familiar— un *deseo desesperado de identificación* incluso en las circunstancias más improbables. Incluso en lo que a primera vista pueden parecer los trabajos más indescriptibles, las personas aún buscan y, a veces, encuentran un cierto margen de apropiación y autodeterminación. Este ámbito de apropiación del trabajo se instaura, aprovecha y defiende con vehemencia no solo en profesiones supuestamente creativas o explícitamente sociales, sino también en otros ámbitos —y en el otro extremo de la escala salarial—⁵.

Esto no quiere decir que el trabajo significativo solo dependa de nosotros y de nuestra capacidad para identificarnos o apropiarnos de él. Al contrario. Pero en la medida en que este sea el caso, explica por qué es posible que las personas se lastimen cuando se bloquea su necesidad de identificarse con su trabajo. Y es precisamente porque esperamos encontrar significado en nuestro trabajo e intentar forjar un espacio no alienante dentro de condiciones laborales objetivamente alienantes que somos vulnerables a la explotación —o esto al menos contribuye a nuestra vulnerabilidad—. El trabajo está así claramente enredado en una densa red de relaciones éticas, expectativas normativas y condiciones funcionales normativamente cargadas, que pueden o no cumplirse. En otras palabras, lo importante no es simplemente el trabajo como tal, sino la calidad y el prestigio del trabajo de uno o, en términos más tradicionales, lo importante no es simplemente el trabajo sin explotación, sino el trabajo sin alienación.

Patologías del trabajo

Para señalar los fenómenos que me interesan en relación con las condiciones sociales de trabajo, y para dar sentido a la diversidad de escenarios que debe abordar un diagnóstico filosófico y una crítica de las condiciones de trabajo contemporáneas, quisiera comenzar esbozando algunas de las condiciones de trabajo patológicas paradigmáticas.

Comencemos con las condiciones laborales en el sector servicios y con lo que se ha descrito en términos sociológicos como roles desempeñados por

⁵ Uno podría pensar aquí en los diversos intentos que se pueden hacer para enriquecer el trabajo de uno en el llamado sector de servicios *poco calificados*. Conocer a los clientes habituales de uno, saber cuándo hay que permitir excepciones; responsabilizarse de áreas ajenas a la propia; el encargado del guardarropa que reserva ciertos números para los clientes regulares; o el limpiador que, para mi gran sorpresa, colocó sobre mi escritorio una copia de un periódico en el que había visto un artículo sobre mí.

un, nuevo o antiguo, proletariado del sector servicios. Estos roles generalmente consisten en servicios no calificados, muchos de ellos realizados por mujeres, como limpieza, mantenimiento de edificios, servicios de guardarropa, tareas de recepción y caja, etc. La mayoría de los servicios en cuestión ahora son realizados por trabajadores de agencias: se *subcontratan* sistemáticamente.

Los problemas que acompañan a esta evolución son bien conocidos: no solo incluyen la menor remuneración que estos trabajadores reciben a menudo en comparación con los miembros permanentes del personal, sino sobre todo el aumento de la precarización de su trabajo, la insignificante protección legal que se les ofrece y la pérdida de los logros ligados a la *dignificación del trabajo* que remarcó Castel (2012, p. 68). Estas condiciones de trabajo se caracterizan por salarios insuficientes sistemáticos, escasez sistemática de personal y horarios deficientes, a veces debido a los largos viajes al trabajo que ni siquiera permiten dormir bien por la noche. Esto no solo hace pensar en la sobreexplotación conocida desde épocas anteriores del capitalismo; hay también otro aspecto en el que estas condiciones son instancias de lo que he denominado *patologías del trabajo*. La desregulación a menudo va de la mano con la monotonización y el empobrecimiento de las tareas y, por lo tanto, de las habilidades requeridas para realizarlas. Estas condiciones de trabajo causan sufrimiento, porque hacen cada vez más difícil que los trabajadores se identifiquen con su trabajo. Así, este sector, en particular, ha visto desarrollos que han cambiado drásticamente la experiencia *subjetiva* de la calidad de dicho trabajo y la relación de los individuos con él, así como la relación entre dichos trabajadores y sus superiores inmediatos. Mientras que en el pasado, sin querer romantizar, el conserje de la escuela era un miembro del personal de la escuela, y era temido, molesto y respetado en igual medida, hoy es a menudo un empleado de una empresa de seguridad privada con un contrato temporal con horas de trabajo cuidadosamente medidas. Esto no solo conduce a una pérdida de posición social. También tenemos que considerar la frustración que acompaña a la imposibilidad de hacer bien el trabajo. Consideremos, por ejemplo, a las enfermeras que no encuentran suficiente tiempo para atender a sus pacientes bajo el régimen estricto de un sistema hospitalario comercializado. Las enfermeras se quejan de las condiciones de trabajo que no solo son precarias y potencialmente explotadoras, sino también frustrantes. Y hay otra dimensión más: las malas condiciones de trabajo – relacionadas con la tercerización y la precariedad – entonces son obstáculos

para cumplir lo que los trabajadores han asumido como una especie de ética laboral relacionada con las tareas a realizar. O dicho simplemente: estas condiciones hacen que el trabajo, *en tanto trabajo*, sea malo.

Los artistas, periodistas, escritores y otros trabajadores independientes también tienden a estar en posiciones precarias. Los miembros de este grupo profesional pueden incluso ser considerados pioneros en la precariedad, en la medida en que esta va de la mano de lo que Ulrich Bröckling (2016) ha llamado el “emprendimiento del yo”. Esta forma de autocultivo, marcada por una identificación con los proyectos en los que trabaja, se asoció inicialmente a una concepción bohemia de la libertad y la creatividad. Sin embargo, aquellos que celebraron este trabajo precario y basado en proyectos hace años como una alternativa a las condiciones laborales normales y los trabajos restrictivos de nueve a cinco están empezando a ver cada vez más la otra cara de este trabajo *doblemente libre* —para usar la expresión de Marx (1991, p. 154)— Aquí, también, el problema no se limita a las penurias inherentes a la precariedad de dichos trabajadores —que pueden manifestarse de manera muy diferente en los distintos segmentos de esta parte del mercado laboral—. Además, la presión permanente de cultivarse e interpretarse a partir de criterios de empleabilidad promueve una relación instrumental con uno mismo y con la ocupación, que se convierte entonces en una patología de tipo alienante. Asimismo, la presión por asumir la responsabilidad de uno mismo y por la continua amenaza de fracaso tiende a reducir la solidaridad. Para la artista, el trabajo precario es solo una fase de transición, sea cual sea el trabajo que haga para perseguir sus brillantes intuiciones y en cualquier fase de transición es difícil construir alianzas. Esto conduce a una situación no deseada por nadie y sin embargo producida conjuntamente por todos, un fenómeno que se podría llamar una *incapacidad colectiva* para actuar. Si este nuevo tipo de trabajo ha sido interpretado como la abolición de la alienación, ahora resulta que esto parece ser más bien un desarrollo un tanto paradójico en el que se sigue el final de un tipo de alienación —la clásica relacionada con la monotonía y la fragmentación— por la introducción de otro tipo.

Permítanme mencionar finalmente una patología del trabajo que de hecho no es una patología del trabajo en absoluto, sino del *no trabajo*, a saber, el desempleo, que representa la pérdida a largo plazo de la posibilidad de participar en la sociedad orientada hacia el trabajo. En una sociedad orientada al trabajo en la que los individuos se integran en puestos de trabajo legalmente protegidos, los desempleados son superfluos. Son aquellos que

no tienen ningún uso para su tiempo. Su experiencia es como la de los participantes en el innovador estudio de Marie Jahoda, Paul Felix Lazarsfeld y Hans Zeisel sobre los residentes desempleados de Marienthal (1975). “En algún momento, llega el mediodía”, dice uno de sus participantes, después de que se le pidiera que describiera su rutina diaria, una rutina marcada por un tiempo en continua expansión de espera, resignación, devaluación y apatía (Jahoda, Lazarsfeld & Zeisel, 1975, p. 84).

Ahora bien, incluso una breve mirada a las patologías contemporáneas del trabajo que he esbozado anteriormente —sin ninguna pretensión de exhaustividad— nos muestra que nos enfrentamos a un cuadro bastante complicado. Nos enfrentamos a un mercado laboral dividido que presenta problemas muy diferentes según la posición que se ocupe en él: *demasiado* trabajo, por un lado; *demasiado poco*, en el otro; *demasiada* identificación y expectativa de, o incluso compulsión hacia, la identificación, por un lado; *muy pocas* oportunidades para la identificación, por el otro.

Lo que vemos, entonces, son fenómenos muy clásicos de devaluación y descualificación del trabajo debido a las condiciones laborales que hacen que los trabajadores sean intercambiables con respecto a sus habilidades y personalidades. Alternativamente, nos enfrentamos al trabajador universalmente flexible, cuyo tiempo libre se convierte en tiempo de trabajo y cuyo potencial creativo solo puede desarrollarse a costa de invertir en él toda su personalidad. Mientras que en el trabajo industrial clásico era una cierta inflexibilidad —en la división fordista del trabajo— lo que conducía a la fragmentación de las tareas y al sufrimiento de los empleados, los empleados de hoy sufren debido a los conjuntos de habilidades cambiantes que exige su trabajo y la correspondiente vaguedad sobre si cumplen estos requisitos. Aquí la idea de la *persona completa* y la realización de su propio potencial se convierte en un problema.

Pero no hay simplemente dos clases de problemas. Hemos visto que, bajo las condiciones de trabajo esbozadas arriba, diferentes patologías se juntan de diferentes maneras. Típicamente hay una mezcla de precariedad, privación, carencia material y exclusión social, aunque no todos estos factores tienen que aparecer juntos. También existe, por ejemplo, una clase media precaria pero no materialmente pobre, o una clase media precaria y relativamente pobre pero no necesariamente excluida de esa etiqueta. Y la vulnerabilidad causada por la precariedad y la amenaza del desempleo a largo plazo, por supuesto, abre la puerta a la explotación, pero también va

de la mano con la dolorosa reducción de las habilidades y el empobrecimiento del trabajo y la instrumentalización y autoinstrumentalización del trabajador. Por lo tanto, cuando los servicios de recepción de la Biblioteca Nacional pierden su anclaje institucional dentro de la biblioteca y las áreas de especialización de los empleados – y, por lo tanto, la diversidad de su trabajo y la autoridad que adquieren a través de él – quedan circunscritas, esto puede estar directamente relacionado con el hecho de que se ha subcontratado el trabajo por un afán de economizar, por lo que ahora algunos turnos son asumidos por empleados de agencias externas, que no tienen contacto directo con la institución bibliotecaria⁶. De lo que se queja el personal de recepción es de que “ya no tenemos nada que hacer aquí”⁷. En otras palabras, ya no es posible que actúen de una manera que consideren importante. Lo que los mantiene despiertos por la noche y les hace desarrollar síntomas psicósomáticos es que las relaciones que han desarrollado con los usuarios de la biblioteca durante muchos años y la autoridad que han adquirido corren el riesgo de perderse. Y cuando el empleado de la empresa de limpieza se queja de que por el horario limitado que le dan a la semana no puede quitar ni el peor polvo de las aulas de la escuela, también indica que sus expectativas en cuanto al significado y la calidad – objetiva, más que subjetiva – del trabajo que realizan, y su posibilidad de identificarse con él, ha sido defraudadas.

Lo que esto revela, sin embargo, no es solo que la alienación aún existe y está vinculada de diversas formas a otros problemas, sino que el diagnóstico clásico de la alienación – como diagnóstico paradigmático de una patología social del trabajo – no nos lleva mucho más lejos por sí solo. Aunque he sugerido que muchas de las patologías discutidas anteriormente pueden ser consideradas como experiencias de alienación, uno tiene que concebir la alienación aquí de una manera más amplia y diferente a la de aquellos que – como los contemporáneos de Marx, aunque no el propio Marx – se orientaron exclusivamente por el ejemplo de Adam Smith de la división del trabajo en la fábrica de alfileres o por el miedo, dominante en la época de Goethe, a la pérdida de la “persona completa” (Smith, 2007, pp. 8ss). Hay

⁶ Para dar un breve ejemplo aquí: como empleado de una agencia, uno no está invitado a la salida del trabajo y esto tiene ciertas consecuencias. Uno no se entera, por ejemplo, de que el bibliotecario de la mesa toca en una banda de punk, ni se ve al jefe de departamento tratando de insinuarse a los aprendices en estado de ebriedad, son aspectos que influyen en la propia capacidad de situarse dentro de la institución y de la potencial solidaridad entre empleados, etc.

⁷ Conversación personal.

entonces, a nivel fenoménico, nuevas formas de alienación que exigen nuevas interpretaciones. Estas nuevas interpretaciones también sirven para mostrar que las antiguas interpretaciones fueron, incluso en su propio tiempo, insatisfactorias, en la medida en que se basaron en definiciones — románticas — esencialistas del ser humano y sus actividades.

Nos acercamos ahora a lo que se refiere el concepto de *patologías del trabajo*. Por patologías del trabajo entiendo, en primer lugar, las formas de trabajo que no responden a las expectativas y exigencias de quienes las realizan y que, a la luz de estas expectativas, hacen sufrir a los trabajadores. Sin embargo, para hablar aquí de patologías del trabajo, uno tiene que mostrar que tales formas de trabajo son objetivamente patológicas, es decir, que el sufrimiento que se experimenta subjetivamente es causado por el marco institucional del trabajo, por las condiciones del trabajo. Y hay otro criterio que necesita ser desarrollado: que estas condiciones contradigan el carácter intrínseco del trabajo.

Hablar de patologías del trabajo es hablar tanto de la *experiencia subjetiva del sufrimiento* de los individuos como resultado de su trabajo, como de las condiciones *objetivas* que contradicen las demandas y las condiciones prácticas de realización asociadas con formas particulares de trabajo, y luego hablar de nuevo del sufrimiento de los individuos como resultado de estas condiciones objetivas. La patología del trabajo se refiere así al sufrimiento subjetivo como resultado de un trabajo objetivamente malo y aquí un diagnóstico sociofilosófico de tales patologías necesita considerar las características normativas del buen trabajo. Esto implica dar cuenta de las características que hacen del trabajo un buen trabajo más allá de la propia satisfacción del trabajador, es decir, en un sentido objetivo relacionado con la tarea que se realiza a través del trabajo.

¿Qué es el trabajo?

Si estamos tratando aquí con patologías *del* trabajo *en tanto* trabajo, y no con los efectos o la recompensa material que obtenemos del trabajo, entonces parecería sensato tratar de diagnosticar tales patologías sobre la base de una concepción de éxito o significado del trabajo apropiado. ¿Qué es el trabajo, entonces, si puede ser patológico? O, en otras palabras, ¿qué es el trabajo exitoso o cuáles son las implicaciones normativas del concepto de trabajo? ¿Existe un concepto de trabajo que pueda servir como criterio para una evaluación sociofilosófica de las condiciones de trabajo?

Partiendo de los problemas señalados al principio, parecería, por un lado, asociar ya algo bien definido con el recurso que es el trabajo. Entonces debe ser posible inferir del rol, función y *valor* del trabajo cuáles son sus instancias buenas y malas y, por lo tanto, qué constituye condiciones de trabajo buenas o inadecuadas. Esto es al menos lo que debo suponer al hablar de patologías del trabajo.

Por otro lado, sin embargo, nos enfrentamos aquí con un problema, uno bien conocido. Aunque parece que asumimos que tenemos algún sentido de lo que es el trabajo cuando hablamos de él, esta confianza resulta estar fuera de lugar tan pronto como intentamos definir el trabajo como una forma específica de actividad, elaborando varias características de la actividad como tal. Así lo demostró el filósofo alemán Friedrich Kambartel (1993) en un artículo titulado “Arbeit und praxis”, en el que también acometió una necesaria aclaración conceptual a la que me dedicaré a continuación. A continuación, primero me gustaría desarrollar brevemente esta dificultad, antes de proponer un método conceptual histórico-normativo para aislar el contenido normativo del concepto de trabajo.

¿Debe entonces concebirse el trabajo como un tipo específico de actividad? Primero quiero repasar brevemente algunos candidatos más o menos plausibles para tal definición, extraídos de nuestra comprensión cotidiana del trabajo.

En primer lugar, el trabajo se entiende a veces como una *actividad extenuante*; sin embargo, tener hijos también es extenuante, sin que por ello constituya trabajo. No todas las actividades extenuantes, entonces, cuentan como trabajo. E inversamente, algunas personas parecen trabajar sin ningún esfuerzo físico, aunque no querríamos negar que en realidad están trabajando.

En segundo lugar, definir el trabajo como algo que requiere *habilidades y calificaciones particulares* no nos lleva mucho más lejos. Para tocar una sonata de Beethoven o construir una nave espacial LEGO de *Star Wars*, uno debe haber desarrollado ciertas habilidades, pero tales actividades no pueden entenderse directamente como trabajo, especialmente en los casos en que el pianista es un músico aficionado y el fanático de *Star Wars* es un ingeniero aficionado.

En tercer lugar, si concibiéramos entonces el trabajo como una actividad instrumental o productiva –alguien que hace una mesa, por ejemplo, está

trabajando —, dejaríamos de dar cuenta de muchas actividades que estamos acostumbrados a considerar como trabajo. Además, y a la inversa, no toda actividad productiva de este tipo cuenta como trabajo. Según esta concepción, entonces, el trabajo académico, el trabajo educativo, la prestación de servicios e incluso arar un campo no equivaldrían a trabajo, mientras que construir un móvil con una sierra de marquetería sí lo sería.

En cuarto lugar, incluso una concepción más amplia del trabajo como una *actividad con propósito y orientada a objetivos*, en oposición a un compromiso *lúdico* con pensamientos y cosas, sigue sin captar el carácter específico del trabajo. Solo se necesita observar la seriedad y la actitud disciplinada y orientada a la planificación que los niños ponen en sus proyectos de construcción para cuestionar la sabiduría de trazar la distinción de esta manera. En otras palabras, uno puede, por supuesto, distinguir entre actividades planificadas y orientadas a objetivos y actividades no planificadas y sin objetivo, pero esta distinción no se puede mapear en la que podríamos hacer entre el jugueteo constructor de LEGO y el ingeniero en activo.

Lo que podemos sacar de estos fracasos es que el trabajo no puede individualizarse como un tipo específico de actividad por encima y en contra de otras actividades, al menos no de una manera que pueda traer cierto orden o dar plausibilidad a nuestra comprensión cotidiana del mismo, ni en una que nos permita sacar fácilmente conclusiones normativas sobre el trabajo bueno, deseable o incluso decente.

Ahora bien, existe una alternativa obvia a tal definición basada en la actividad. Quizás nuestra indagación sobre el contenido del concepto de trabajo debería pasar por una indagación sobre el papel y la función del trabajo en la sociedad, es decir, deberíamos considerar el trabajo como un concepto económico. El enfoque más simple, y en nuestra sociedad, el más obvio, aquí sería definir el trabajo como trabajo *remunerado*. Todo aquello por lo que se recibe un pago — legítimo — sobre la base de una relación regulada contractualmente — todo, pues, por lo que se recibe un sueldo o salario — sería entonces trabajo. Sin embargo, el problema con una concepción tan convencional del trabajo es que en realidad no nos dice nada en términos de una postura normativa. Solo establece que todas aquellas actividades que tienen la posibilidad de ser remuneradas en el mercado laboral cuentan como trabajo, mientras que aquellas que no tienen esta posibilidad no cuentan como trabajo. Desde una perspectiva normativa, esta es una

definición *convencional* insatisfactoria, porque infiere del mero hecho de un cierto consenso social, la legitimidad de este consenso y del estado real de las condiciones de trabajo, el contenido conceptual del trabajo. Esto no nos ayuda, sin embargo, si buscamos criterios normativos de lo que debe contarse como trabajo. Si queremos argumentar, por ejemplo, que el trabajo doméstico o de cuidado, que hasta ahora no ha sido reconocido en la sociedad como trabajo, debe ser considerado como tal.

Kambartel ha ofrecido una versión más sofisticada y amplia del concepto económico de trabajo, al proponer definir el trabajo en relación con el intercambio de servicios dentro de la sociedad. En sociedades marcadas por una división del trabajo, intercambiamos bienes y servicios. Para Kambartel (1993), el trabajo puede entonces definirse como *una actividad realizada para otros en el contexto del intercambio de servicios dentro de la sociedad* (p. 241). En contraste con el criterio económico más simple del trabajo, esta definición ofrece un criterio normativamente más sólido, aunque interpretativamente más desafiante, para la determinación de la relación correcta entre el trabajo y el no trabajo —que es el problema que el mismo Kambartel está interesado en resolver—. En pocas palabras, del hecho de que algo constituye un elemento funcional e integral del intercambio de servicios en la sociedad, Kambartel (1993) deriva la pretensión normativa de que debe incluirse en la esfera del trabajo remunerado (p. 246ss). Por medio del criterio de Kambartel, se puede entonces decir de ciertas actividades que son trabajo si previamente habían permanecido ocultas y se realizaban para otros en el contexto del intercambio de servicios dentro de la sociedad—en las discusiones feministas, la expresión *shadow-work* ha sido acuñada para describir tales actividades (Caffentzis & Federici, 1994, p. 144).

Sin embargo, la definición del trabajo como una actividad realizada para otros en el contexto del intercambio de servicios dentro de la sociedad aún no es suficiente para el diagnóstico de las patologías del trabajo. Sirve para distinguir el trabajo del no trabajo y para sacar a la luz la injusticia de excluir ciertos tipos de trabajo, principalmente el trabajo realizado por mujeres, del reconocimiento público. Sin embargo, no dice nada sobre la calidad del trabajo. Para trazar una distinción normativa entre el trabajo como debe ser para que sea un trabajo bueno o no patológico, y el trabajo *como es en la sociedad*, necesitamos un concepto de trabajo que no sea ni esencialista ni convencional y que sea capaz de tener en cuenta la calidad del trabajo.

A continuación, intentaré combinar mi redescrición de las –nuevas– patologías del trabajo con una respuesta a este desafío. Mi solución será la siguiente: si definimos el trabajo en términos de compartir/participar de los recursos universales de la sociedad, esto genera criterios para determinar la naturaleza del trabajo patológico y un medio para comprender la conexión entre diferentes patologías.

Mi tesis aquí es que el significado del trabajo no puede explicarse adecuadamente como un tipo específico de actividad ni con respecto a su función dentro de un sistema social de cooperación únicamente, sino solo en términos de la instanciación históricamente concreta de los recursos de la sociedad. El trabajo es un concepto cargado de normatividad, en el que se han sedimentado las expectativas normativas y la forma actual de relación de una sociedad con el trabajo. Entendido de esta manera, el concepto –de trabajo– no se refiere simplemente a lo que una determinada estructura se ha convertido a lo largo del tiempo y es actualmente, ni a lo que podríamos leer arbitrariamente en ella, ni a lo que una definición antropológica ahistórica lo considera. En cambio, es necesario entender el trabajo como un concepto en el que un problema particular y una tarea correspondiente han cristalizado a lo largo del tiempo.

Ahora me gustaría proponer una interpretación del trabajo que he insinuado anteriormente: el trabajo, en el sentido que estamos buscando aquí, significa *compartir los recursos universales de la sociedad* –tomando prestada una frase de Hegel (1991, p. 233)–. Estos *recursos universales* –*Vermögen*– deben entenderse aquí –en línea con el doble significado del término alemán– como lo que una sociedad *tiene* y lo que es *capaz de hacer*. El trabajo es así un medio de participación en la sociedad, no solo en su riqueza –en un plusproducto económico en continuo crecimiento–, sino también en el reconocimiento intersubjetivo entre sus miembros y los conocimientos y habilidades que una determinada sociedad ha desarrollado a lo largo de su historia, es decir, que ha legado históricamente en forma de recursos y competencias. Si este es el significado del trabajo, entonces las patologías del trabajo discutidas anteriormente pueden entenderse como diferentes formas de negar o impedir la participación en estos recursos universales.

A continuación, desarrollaré un poco estas afirmaciones volviendo al relato de Hegel, antes de considerar cómo este análisis permite una interpretación integrada de las patologías contemporáneas del trabajo.

El trabajo como participación en los recursos universales de la sociedad

En sus *Principios de la Filosofía del Derecho*, Hegel concibe la sociedad civil como una sociedad orientada al trabajo. Al hacerlo, da una descripción tanto descriptiva como normativa de las condiciones de trabajo dominantes en una sociedad civil tan orientada al trabajo, que dice lo siguiente:

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y la satisfacción de las necesidades, el *egoísmo subjetivo* se convierte en *una contribución a la satisfacción de las necesidades de los demás...* de modo que cada individuo, al ganar, producir y disfrutar por cuenta propia [*für sich*], gana y produce para el disfrute de los demás. Esta necesidad que es inherente a la interrelacionada dependencia de cada uno de todos ahora se presenta a cada individuo en forma de *recursos universales y permanentes...* en la que, a través de su educación y habilidad, tiene la oportunidad de compartir; tiene así asegurado su sustento, así como los recursos universales son mantenidos y aumentados por los ingresos que gana a través de su trabajo (Hegel, 1991, p. 233).

Con la noción de la “dependencia interrelacionada de cada uno de todos”, Hegel está retomando claramente la descripción de Adam Smith del funcionamiento de una sociedad basada en una división del trabajo impulsada por el mercado. Hegel, sin embargo, ofrece una interpretación ética de este estado de interdependencia mutua⁸.

“Esta necesidad” —que es al principio una forma de compulsión, una interdependencia de facto— se convierte en una necesidad racional; ya no es simplemente una condición de la satisfacción efectiva de los propios intereses, se convierte en la condición de posibilidad de las relaciones éticas cooperativas en general, trascendiendo así la relación instrumental.

Si el individuo tiene la oportunidad, “a través de su educación y habilidades” de participar en los “recursos universales y permanentes” de la sociedad, entonces la necesidad de participar en esta esfera universal mediada por el mercado se convierte en la posibilidad de participación *qua* calificación, *qua* “*Bildung*”, una posibilidad que no estaría abierta al individuo fuera del ámbito social cooperativo. El individuo no sería entonces quien es si no pasara por este proceso educativo mediado por los recursos universales de la sociedad.

⁸ Cómo esta interpretación se relaciona con el mismo Smith tendrá que seguir siendo una pregunta abierta aquí.

Para hacer un balance completo del contenido y la fuerza interpretativa de esta concepción del trabajo, me gustaría ahora explicar en detalle lo que implica la idea de participar en los recursos universales de la sociedad. En primer lugar, podemos señalar que lo que parece querer decir aquí es *participar y compartir* los recursos universales de la sociedad. El individuo que participa en la esfera social del trabajo hace algo, es decir, hace una contribución a los recursos universales, y *obtiene o recibe* algo. Mediante su trabajo, el individuo produce los recursos universales de la sociedad, y al mismo tiempo también tiene derecho a una parte de ellos. Se trata entonces evidentemente de una relación en la que los individuos contribuyen recíprocamente a la satisfacción de sus necesidades.

El concepto de recursos —*Vermögen*— introducido por Hegel aquí también tiene una amplia gama de implicaciones. Por un lado, los recursos son lo que *tiene* una sociedad, por ejemplo, sus recursos materiales; sin embargo, el término *recursos* también puede referirse a aquello de lo que una sociedad *es capaz*, a lo que puede hacer y, por lo tanto, al conocimiento y el saber hacer —y su modo de organización— desarrollados por una sociedad a lo largo de su historia.

En este sentido, la idea de los recursos universales de la sociedad está ligada a lo que en su *Filosofía de la Historia* Hegel (1972) llama el *legado* —*Erbschaft*— de una sociedad, aquello en lo que están contenidos sus logros históricos (p. 21). Los recursos universales de la sociedad son también el resultado de un proceso de desarrollo y en ellos se *almacena* el trabajo de las generaciones anteriores. Compartir en la esfera del trabajo cooperativo universal significa también compartir este legado social.

Pero ¿qué quiere decir Hegel al llamarlos los recursos *universales* de la sociedad? Estos recursos son universales no solo porque son el resultado de un esfuerzo común —por parte de todos los que participan en el proceso de trabajo cooperativo—, sino también porque lo que se logra a través de este esfuerzo expresa el interés universal, en la medida en que la satisfacción de las necesidades individuales también asegura el bienestar universal. Pero también son universales porque las habilidades en cuestión exigen y trascienden la particularidad. La educación consiste en trabajar a través de o fuera de la particularidad. Los recursos universales se relacionan así con una forma particular de actividad cooperativa.

Como descripción de una relación social, la expresión “participación en los recursos universales de la sociedad” llama la atención sobre el hecho de que lo que aquí está en cuestión es de hecho una *relación* entre individuos — ya liberados, independientes — y lo universal. Es una relación — más que una unidad presupuesta — que debe ser mantenida activamente por los individuos involucrados. Al trabajar y aportar sus capacidades y habilidades, estos últimos deben, y pueden, hacerse parte del ámbito universal. Por otro lado, sin embargo, esta esfera solo existe como la relación entre tales individuos — libres —. Así pues, el trabajo no es simplemente una relación de cooperación; en la sociedad civil, es una relación cooperativa entre seres libres — emancipados, liberados — que solo surge como esfera ética a través de su cooperación. Y esto también funciona al revés; la dimensión ética del trabajo solo surge, porque esta cooperación es libre.

Finalmente, aquello en lo que el individuo participa a través de su educación y habilidades es algo que ya existe — la esfera que está mediatizada a través de la división del trabajo — y algo que coproduce y coconstituye a través de su participación en ella. Su relación con esto es entonces una relación de apropiación y constitución. Quien participa en la esfera universal también ayuda a darle forma, incluso cuando este poder formativo se pierde o no puede expresarse plenamente debido al papel de ciertas estructuras sociales — de poder — en la organización del trabajo.

Entender el trabajo como una participación en los recursos universales de la sociedad es, por lo tanto, entenderlo como una participación en el conjunto de habilidades y capacidades — incluido un cierto dominio sobre la naturaleza — que la humanidad ha adquirido a lo largo de su historia, y en las instituciones sociales asociadas en que descansan y las hacen posibles.

Queda mucho por decir acerca de ciertos paralelismos con la noción de Marx de la apropiación y alienación del propio *ser genérico* — *Gattungswesen* — (Marx, 1968, p. 516ss). Al concluir, sin embargo, me limitaré a una breve discusión de las diferentes formas de perturbación de la participación en los recursos universales de la sociedad.

Patologías como pérdida u obstáculos para la participación en los recursos universales de la sociedad

¿De qué manera puede perturbarse patológicamente la participación en los recursos universales de la sociedad? ¿Y cómo podría ayudarnos la noción de los recursos universales de la sociedad a dar una interpretación integrada de

las patologías antes mencionadas, como diferentes formas o dimensiones de la obstrucción o perturbación de la participación en *los recursos universales y permanentes de la sociedad* (Hegel, 1991, p. 233, §199)? La idea de que el trabajo debe entenderse como participación en los recursos universales de la sociedad debe permitirnos comprender mejor la naturaleza y la calidad de las condiciones de trabajo problemáticas; la manera en que estas se manifiestan como dimensiones precarias, alienantes y explotadoras de las condiciones de trabajo existentes; y la forma en que podemos entender la conexión entre estas patologías como instancias de una patología general del trabajo. Además, debe proporcionarnos recursos para desarrollar criterios para la crítica de las condiciones de trabajo deficientes. En otras palabras, la participación exitosa en los recursos sociales –y no simplemente la autorrealización a través del trabajo– es el paradigma a partir del cual se deben pensar las aberraciones patológicas.

Para terminar, me gustaría desarrollar muy brevemente esto con respecto a las patologías mencionadas anteriormente. De acuerdo con los pensamientos que he desarrollado aquí, uno está excluido de los recursos universales de la sociedad bajo las siguientes condiciones laborales o, según sea el caso, no laborales.

Primero, el desempleo constituye claramente una exclusión de los recursos universales de la sociedad en la medida en que impide que el individuo adquiera “honor y sustento” (Hegel, 1991, p. 233, §199) a través de su participación en la esfera societaria cooperativa. Sin embargo, en la medida en que el desempleo va acompañado de una incapacidad para adquirir o mantener habilidades, no constituye una retirada cualquiera del reconocimiento social –ni una que pueda ser compensada de cualquier forma–, sino que también es una exclusión del conjunto de *habilidades* de la sociedad.

En segundo lugar, la remuneración insuficiente es un aspecto del mercado laboral eventual que impide que las personas mantengan un sustento a través del trabajo regular, lo que conduce a una exclusión parcial del honor y la subsistencia. Asimismo, una existencia determinada por la precariedad y la flexibilidad solo permite participar de forma limitada en el *saber hacer* de una sociedad, o en el *honor* que se procura a través del trabajo. Aquí, la contingencia de tal intercambio se vuelve evidente y el conocimiento corre el riesgo de volverse inespecífico.

En tercer lugar, los síntomas clásicos de la alienación, como la fragmentación y las actividades repetitivas, empobrecidas o sin sentido, también representan una participación reducida o deficiente en el saber hacer social. Además, la ausencia de cualquier margen para dar forma a estas actividades puede verse como un déficit en lo que respecta a la apropiación de los recursos universales de la sociedad.

En suma, el carácter patológico del trabajo ha de determinarse en relación con los *logros de la especie*, o con lo necesario para poder relacionarse con el ámbito cooperativo, ético, mediatizado por el trabajo. Las diferentes formas de *prevenir o hacer imposible* este proceso de apropiación de los recursos universales de la sociedad constituyen diferentes patologías. Una de las muchas preguntas abiertas que el planteamiento aquí descrito deberá abordar es si estas no solo pueden evaluarse sobre la base de un *criterio común*, sino también si presentan una *conexión interna* entre sí.

Referencias

- Bröckling, U. (2016). *The Entrepreneurial Self: Fabricating a New Type of Subject*. SAGE Publications.
- Castel, R. (2000). *Die Metamorphosen der sozialen Frage: Eine Chronik der Lohndarbeit*. Universitätsverlag Konstanz.
- Castel, R. (2012). *Die Krise der Arbeit. Neue Unsicherheiten und die Zukunft des Individuums*. Hamburger Edition.
- Caffentzis, G. & Federici, S. (1994). *The World Transformed: Gender, Labour and International Solidarity in the Era of Free Trade, Structural Adjustment and GATT*. RhiZone.
- Hegel, G.W.F. (1991). *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (1972). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Suhrkamp.
- Jahoda, M., Lazarsfeld, P. F. & Zeisel, H. (1975). *Die Arbeitslosen von Marienthal: Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit*. Suhrkamp.
- Kambartel, F. (1993). Arbeit und Praxis: Zu den begrifflichen und methodischen Grundlagen einer aktuellen politischen Debatte. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41(2), 239-250.
- Marx, K. (1991). *Das Kapital. Kritik derpolitischen Ökonomie. Erster Band*. Dietz Verlag.

- Marx, K. (1968). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*.
Dietz Verlag.
- Smith, A. (2007). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.
MexaLibri.

Estética e ideología

La paradoja de la capacidad y el valor de la belleza

Christoph Menke¹

I

La idea, el concepto y la realidad de la capacidad son el problema central de la Ilustración (o de la modernidad). La capacidad es el problema *central* de la Ilustración y es el *problema* central de la Ilustración.

La capacidad es el problema *central* de la Ilustración –en ello consiste todo en la Ilustración, todo lo que la Ilustración representa –, pues, según su definición, la Ilustración no significa otra cosa que liberación. Porque de eso se trata el entrenamiento y la aplicación de capacidades: en ser (o volverse) libres. Así lo entiende la Ilustración, es decir, así lo entiende *de nuevo* la Ilustración. La tradición clásica ha visto el propósito de la capacidad en el bien. La Ilustración rompe con esto: en el entrenamiento y aplicación de capacidades, en la Ilustración ya no se trata de ser bueno, perfecto o virtuoso, sino de ser (o volverse) libre. El capacitación tiene que ver con la liberación. Y la libertad requiere capacidades. Porque la libertad no es un estado natural, sino que se adquiere rompiendo con el estado de naturaleza: mediante el cultivo, es decir, mediante la transformación del cuerpo en organismo, mediante la autoapropiación, en la que el propio cuerpo se convierte en el

¹ Este texto se publicó con el título „Das Paradox der Fähigkeit und der Wert des Schönen“ en: Emmerling, L. & Kleesattel, I. (Eds.). *Politik der Kunst. Über Möglichkeiten, das Ästhetische politisch zu denken*. Transcript Verlag, 2016, pp. 85-100 (N. de los T.)

asiento de las capacidades que uno puede usar o no; capacidad significa negatividad.

Al mismo tiempo, la capacidad es el *problema* central de la Ilustración. El problema de la Ilustración es el enredo de la libertad y la dominación; el hecho de que —y cómo— la salida de una esclavitud trajo otra nueva, muy diferente, pero más global y, por lo tanto, más siniestra. Y este problema se deriva nada más que del problema no resuelto de la capacidad. Foucault (2005) llama a este problema “la paradoja —de las relaciones— entre capacidad y poder” (p. 704). Esta creencia en “el crecimiento simultáneo y proporcional” de la capacidad y la libertad es el principio determinante que “a lo largo de toda la historia de las sociedades occidentales” ha constituido “la raíz de su singular destino histórico”. Al mismo tiempo, esta creencia absolutamente fundamental, la creencia que fundamenta nuestra existencia, se ve naufragada por la sospecha de que las “relaciones entre el crecimiento de las capacidades y el crecimiento de la autonomía no son tan simples” (Foucault, 2005, p. 704). La paradoja de la capacidad es: sin capacidad no hay libertad, porque la libertad es el poder de autodirección ligado a la adquisición de capacidad. Al mismo tiempo, sin embargo, no hay capacidad sin disciplina y normalización, sin sumisión al poder anónimo de formas y normas socialmente definidas.

Cuanto más se lleva a cabo el proceso de autoconservación a través de la división burguesa del trabajo [el epítome del aumento de capacidades a través de su diferenciación], más se fuerza la renuncia a sí mismo de los individuos que tienen que moldear su cuerpo y alma según el aparato técnico (Horkheimer & Adorno, 1981, p. 47).

La capacidad entrelaza la libertad y la esclavitud; es el punto de inflexión dialéctico en el centro y en el fondo de la Ilustración.

Por lo tanto, es el concepto y la realidad de la capacidad lo que aborda la pregunta práctica crucial planteada por el proyecto de la Ilustración, que, una vez más, no es otra cosa que la de la liberación. Esa pregunta es: “¿cómo se pueden desacoplar el crecimiento de la capacidad y la intensificación de las relaciones de poder?” (Foucault, 2005, p. 705). De hecho, ¿se pueden *desacoplar* la capacidad y la dominación (o la esclavitud)? ¿Hay capacidades libres, capacidades de libertad? ¿O es la libertad de la capacidad, es decir, la capacidad de la libertad, una paradoja que solo puede soportarse y llevarse a cabo, pero no resolverse?

La estética, es decir, la teoría moderna de lo estético, permite una investigación preliminar de esta cuestión. Porque la estética es la autorreflexión de la Ilustración: en la estética, la Ilustración refleja sus categorías fundamentales de capacidad, poder y subjetividad. La estética es nada más y nada menos que la ontología de la modernidad. El ser de la capacidad aparece en lo estético, es decir, en la apariencia. Sin embargo, desde el mismo principio, aparece en formas opuestas y conflictivas. En la modernidad, la estética, como teoría y práctica, es el campo en el que se desarrolla la lucha por lo que son las capacidades, es decir, los sujetos. Esta lucha se desarrolla entre una parte que ve la disolución de la paradoja en lo estético y otra que ve una nueva *forma* de solución en lo estético: una solución que consiste precisamente en la intensificación y exposición de la paradoja.

En lo que sigue me gustaría rastrear esta lucha de la estética sobre la capacidad hasta el punto en que la pregunta de Foucault sobre la Ilustración —la cuestión de la relación entre el aumento de la capacidad y el aumento de la autonomía— puede ser retomada, sin discutir aquí la pregunta misma².

II

El discurso moderno de la estética comienza con una interpretación radicalmente nueva de la belleza. En la tradición griega o cristiana se consideraba a la belleza como la presencia sensible de lo suprasensible; la belleza nos saca del mundo finito. Es el medio de la trascendencia. La estética moderna, en cambio, afirma *este* mundo. La fórmula básica de esta nueva interpretación *estética* de la belleza es la expresión de Stendhal (1911): “la belleza es solo una promesa de felicidad” (p. 35)³. Y *solo (n’est que)* aquí no significa nada más que o *simplemente* esto: una promesa de nuestra felicidad, de algún logro o realización que es posible para nosotros. Un examen más detenido de esta noción nos lleva a la primera de las dos partes contendientes en la lucha estética sobre el ser de la capacidad. Por razones que quedarán claras en el próximo paso, me referiré a este primer enfoque como *estética burguesa*.

La formulación de Stendhal es en realidad una cita. Retoma la interpretación fundamental de la belleza de Hobbes, el “primer teórico de la sociedad moderna” (Henrich, 1982, p. 83). En *De Homine* y luego nuevamente

² A continuación —sobre todo en los párrafos 2, 3 y 5— retomo consideraciones y formulaciones que publiqué por primera vez en Menke (2015).

³ Sobre este mismo asunto véase también Menke (2013).

en *Leviatán*, Hobbes nos dice que la palabra latina para belleza, a saber, *pulchrum*, “significa aquello que por algún signo aparente promete el bien”. De hecho, todas las palabras, o al menos muchas, que usamos para ofrecer elogios estéticos –como espléndido, agraciado, bonito– “significan nada más que el *aspecto* o la disposición que promete lo bueno”. Hobbes define además: “lo bueno en la promesa, eso es *pulchrum*” (Hobbes, 1996, p. 39)⁴. Lo bello es una apariencia definida por su relación con un ser, el ser del bien. Hobbes piensa en esta referencia de manera práctica: no solo como una expresión, sino como una promesa. Lo bello promete lo bueno; indica la posibilidad práctica del bien.

En este sentido, Hobbes bien puede sonar como una variación tardía de Platón (1991), quien describió la belleza como “la diosa que preside la procreación del bien” (*Banquete*, 206d). Pero Hobbes en realidad atribuye un significado radicalmente nuevo a la relación de promesa entre lo bello y lo bueno. Esto queda claro cuando leemos su definición de lo bello en relación con su nueva concepción del bien. Esta es la concepción del bien como mérito o valor. Mientras que antes de Hobbes, el concepto de *valor*⁵ pertenece al ámbito económico del intercambio, en y con Hobbes se comienza a definir la lógica del bien como tal. La introducción del concepto de valor, es decir, la definición del bien como valor, no anuncia por tanto otra cosa que la operación básica de economización expansiva, en principio total, que define el concepto y la historia de la sociedad burguesa. La definición de valor de Hobbes (1996) es la siguiente:

El *valor*, o *valía*, de un hombre, es como todas las demás cosas, su precio; es decir, tanto como el que sería dado para el uso de su poder: y por lo tanto no absoluto; sino una cosa que depende de la necesidad y el juicio de otro (p. 63).

Hay dos elementos en esta definición:

1. El valor de algo o alguien –esta distinción es irrelevante para el concepto de valor– consiste en su utilidad, es decir, en el hecho de que tiene una cierta capacidad. El concepto de valor es un concepto práctico, más precisamente, instrumental: que algo tenga un valor significa que permite la realización de procesos prácticos, que es un

⁴ En los capítulos 11.5 y 11.13 de la obra *De homine* (Hobbes, 1994) fue donde Stendhal leyó sobre el asunto (Döring, 2007, pp. 115ss).

⁵ Existía lo bueno, lo perfecto, el éxito, pero no los valores. O había valores, pero estos eran exclusivamente valores de cambio.

recurso para tales procesos prácticos. Algo es valioso porque uno es capaz de lograr algo por medio de ello, porque uno tiene la capacidad por medio de ello para realizar algún fin con éxito.

2. Cualquier valor existe para *alguien*. Un valor es *no absoluto*. Por lo tanto, un valor es relativo: el valor de algo está esencialmente relacionado con alguien que lo evalúa o estima. En lo que respecta a los valores, siempre debemos hacernos la pregunta: ¿para quién es un valor? Tener un valor, o ser un valor, significa estar relacionado con otra cosa que así se define como una instancia subjetiva de evaluación.

Los valores son (1) prácticos y habilitadores y (2) de carácter relativo o subjetivo. En los actos de evaluación, un sujeto se construye al evaluar lo que se le presenta con respecto a si posee algún bien o capacidad que pueda usar.

Si lo bello promete el bien, si el bien es un valor y el valor es un poder que podemos usar y si, finalmente, el poder usable no es más que un bien o una capacidad, entonces lo bello es una promesa del poder como capacidad usable. Esta es la nueva definición burguesa de lo bello por parte de Hobbes: es la apariencia —“el *aspecto* o la disposición” — del poder como bienes o capacidades.

Que lo bello sea la apariencia de lo bueno significa que lo bello no es lo bueno. El bien —entendido como valor, como capacidad útil— es lo placentero de un fin alcanzado o lo útil de un medio. Lo bello no es ni lo uno ni lo otro, no es ni lo agradable ni lo útil: no valoramos un objeto como bello porque sea agradable o útil. Lo bueno y lo bello están para Hobbes separados y sin embargo conectados por un acto de promesa: lo bello promete lo bueno; promete que lograremos nuestros objetivos y encontraremos medios útiles para hacerlo. Así que nos promete que somos capaces de actuar con éxito. Para ser más precisos: la belleza nos promete que *podemos* actuar con éxito. Decir que lo bello promete el bien es decir que promete nuestra capacidad —de realizar el bien—. Lo bello dice: puedes, eres capaz de actuar con éxito. O también: eres capaz de efectuar algo, tienes poderes que puedes usar, poderes subjetivos, es decir, capacidades, y poderes objetivos, es decir, recursos o bienes. Que lo bello prometa el bien, para Hobbes, significa que nos promete ciertas capacidades. O podemos decir que en la belleza de algún otro nos preocupamos precisamente por nosotros mismos. Nuestro placer en

la belleza de algún otro es nuestro placer – anticipado – en nuestras propias posesiones, en poseer bienes y recursos⁶.

Así, lo bello no solo promete valor, sino que, al prometerlo, lo bello en sí mismo es, o tiene, un valor(es). Tiene un poder que podemos utilizar y por el que estamos dispuestos a pagar un precio. La belleza de una cosa o persona nos promete que tenemos, o podemos tener, los bienes y recursos para actuar con éxito. La belleza tiene que ver con valores, con bienes. Y lo bello tiene o *es* un valor, un bien que se posee. Lo bello tiene valor porque posee la propiedad, el poder estético, de prometernos bienes, poder práctico. Prometer propiedades como la promesa de posesiones: esta es la nueva definición de la belleza con la que Hobbes inaugura la estética moderna.

III

En su nueva interpretación burguesa, la belleza está determinada por su relación con el mundo práctico, con el mundo de lo que podemos usar para actuar con éxito. Esta relación es indirecta, o discontinua en sí misma, y eso define la posición de la estética en la sociedad burguesa. Lo bello no nos ayuda a actuar con éxito; no es en sí mismo de valor práctico. El valor estético y el valor práctico son distintos. Y precisamente por eso están más íntimamente ligados: lo bello no contribuye a la acción exitosa, pero la promete mostrando su posibilidad: nuestra posibilidad, como capacidad, de la acción exitosa. Lo bello sale del mundo solo para dejar que se experimente como propio. En la experiencia de lo bello, fuera o en el borde del mundo práctico – al atardecer o en vacaciones, después del trabajo, por ejemplo, en Bayreuth – nos experimentamos como participantes capaces en este mundo. Nuestro placer en lo bello es el placer en nosotros mismos, en nuestras capacidades, en nosotros mismos como sujetos.

Esto da cuenta del valor particular y ejemplar que lo bello posee para los miembros de la sociedad burguesa. Decir que algo es valioso es decir que tiene un poder que nos sirve: ofrece la posibilidad de una acción exitosa. Todas estas atribuciones de valor son de carácter hipotético; las evaluaciones son apuestas sobre el futuro, presunciones de que algo tiene una capacidad

⁶ Una breve aclaración en cuanto a la terminología: poder es la posibilidad o el potencial de un efecto. Los bienes son poderes que pueden utilizarse para lograr un propósito. La capacidad es un bien subjetivo, mientras que los recursos son bienes objetivos. Una capacidad es, pues, una poder utilizable y subjetivo a través de la cual algo o alguien tiene valor. Esto lleva a preguntarse si existe una forma de poder que no consiste en ser utilizable en cuanto o como capacidad. Volveré sobre este tema al final.

que podemos utilizar. Lo bello, en cambio, promete lo bueno y, por tanto, promete que hay bienes y recursos. Pues lo bello es lo que deja aparecer los bienes. En lo bello experimentamos nuestras capacidades, aunque solo sea en forma de apariencia. Por eso la sociedad burguesa necesita la experiencia de la belleza: lo bello transforma la presunción del valor en su promesa, la hipótesis del valor en su epifanía. El valor de la bella apariencia reside en la apariencia de los valores.

Kant escribe: “las cosas bellas indican que los seres humanos pertenecen al mundo [o están hechos para el mundo] y que incluso nuestra intuición de las cosas concuerda con las leyes de nuestra intuición” (*GS*, XVI, 127). Solo cuando nuestras intuiciones están en concordancia con sus leyes, es decir, solo cuando nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento se pertenecen mutuamente en lugar de ser externas la una de la otra, son capacidades o más bien dos aspectos de una sola capacidad: la capacidad del conocimiento. Solo entonces el ser humano puede pertenecer al mundo. En nuestra vida cotidiana o práctica, parece como si nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento, es decir, nuestra naturaleza y nuestra cultura, no concurrieran, que fueran ajenos entre sí y que nosotros estuviéramos alienados de nosotros mismos, que por lo tanto tampoco podemos saber ni actuar en el mundo; que no tenemos ninguna facultad, no tenemos capacidades. Lo bello, en cambio, y en ello reside su valor, nos sitúa en una determinada condición —la condición del placer estético— en la que se nos aparece, y en la que se nos asegura que estamos en concordancia, armonía, con nosotros mismos y por lo tanto en concordia con el mundo⁷. Y esto no es solo una especie de buen sentimiento, sino el sentimiento del bien. En el placer estético nos aparecemos a nosotros mismos y el mundo se nos aparece como si nos perteneciéramos juntos, y por tanto somos capaces de actuar con éxito en el mundo: en una palabra, que estamos en posesión de capacidades, es decir, que somos sujetos.

De esta manera, la estética burguesa hace desaparecer la paradoja de las capacidades. Ahí radica el sentido absolutamente constitutivo que el concepto y la experiencia de lo bello tienen para la sociedad burguesa, el

⁷ La dualidad interna en lo práctico corresponde pues a la salida —relativa, nunca transgresora— de lo estético que va más allá del mundo, lo práctico. El mundo, lo práctico, tiene dos niveles: aparece como (auto)alienación, pero su esencia es el sujeto que se pone de acuerdo consigo mismo. El sujeto queda atrás; por lo tanto, lo bello —que el sujeto nos promete— debe ir (medio) más allá del mundo.

sujeto burgués: silencian la profunda experiencia del *malestar* en la cultura, el sentimiento de que nuestra naturaleza no encaja en ninguna cultura y eliminan la división en el interior del ser humano entre su materia natural (sensualidad) y su forma sociocultural – intelecto, concepto –. La apariencia de la belleza nos dice que realmente tenemos capacidades, porque las capacidades solo existen cuando y donde la naturaleza y la cultura van de la mano.

En la estética del idealismo, esta relación entre lo bello y el sujeto y sus capacidades es indirecta: según Kant, lo bello indica, señala, deja una huella. Incluso con la fórmula de Stendhal, “*La beauté n’est que la promesse du bonheur*”, por otro lado, esta conexión se vuelve abierta y sólida. Por eso se ha convertido en la fórmula programática de la bioestética evolutiva o neodarwiniana. Ya no entienden la promesa de la belleza simplemente como una indicación de la felicidad de la capacitación, sino como una ventaja, incluso una producción. La felicidad que promete la belleza se entiende como éxito reproductivo y la promesa de belleza como su contribución activa a este éxito reproductivo. Por lo tanto, nos sentimos atraídos por la belleza de los demás porque su belleza nos promete la posesión de producir algo mejor, es decir, más exitoso en la competencia con los otros. La respuesta de la estética biológica evolutiva es: amamos la belleza porque nos promete ser capaces de producir algo que tiene más posibilidades de afirmarse en la lucha por los escasos recursos debido a las buenas cualidades que le damos; entendida biológicamente o en términos de teoría evolutiva, la belleza nos promete la idoneidad de lo creado⁸. Aún más y crucial: lo bello representa su propia promesa, porque realmente somos más aptos cuando se trata de la belleza; así que también producimos tal o cual cosa que tiene éxito en la lucha por la supervivencia – biológica o económica –.

El uso que la bioestética contemporánea hace de la fórmula de Stendhal refleja el nuevo régimen de la belleza en las sociedades posmodernas o posindustriales, en las que la belleza ya no es simplemente el medio de una experiencia – ideológica – del yo, sino una “fuerza motriz central” (Menninghaus, 2003, p. 222); la biologización de la belleza no es otra cosa que su economización. Pues ¿por qué el gusto estético, es decir, la capacidad

⁸ “Ésta es ya, en última instancia, la enseñanza de Platón: el deseo de lo bello no apunta al objeto bello por sí mismo, sino para ayudar al que lo desea a *procrear* en él y por medio de él, más precisamente: autoprocreación” (Menninghaus, 2003, p. 217). Sin embargo, Platón entendió la obstetricia de la belleza para la producción de tal manera que la belleza tiene el poder de llevar al sujeto más allá de sí mismo (Menke, 2013, pp. 46-48).

de captar y disfrutar de la belleza, tiene una importancia tan decisiva para el funcionamiento de la economía actual que se habla de una fusión de lo económico y lo estético, de una estetización de la economía y de una economización de lo estético? Primero, porque consumo de masas y cultura de masas son lo mismo. Los consumidores económicos también deben ser participantes estéticos; deben ser jueces estéticos. Sin gusto estético, ya no se puede consumir económicamente. Porque consumimos apariencias. Pero es precisamente consumiendo estéticamente las apariencias que producimos capacidades reales; en el consumo, nos producimos a nosotros mismos como una fuerza laboral de buen gusto, juiciosa, creativa y adaptable, y por lo tanto universalmente utilizable. La propia fuerza de trabajo está estetizada. La fuerza de trabajo utilizable y, por lo tanto, demandada, ya no consiste en tal o cual capacidad especializada, sino en la inespecífica o metacapacidad de aprovechar las oportunidades, reconocer los recursos, es decir, los valores, y ser capaz de manejarlos creativamente. Esta es la fecha de vencimiento en cuya creación radica el valor económico de la belleza. Lo bello no promete otra cosa que lo que él mismo redime inmediatamente⁹. El ciclo de valores por el que Hobbes relacionaba lo bello con lo bueno al comienzo de la sociedad burguesa, se ha cerrado. El valor estético y el valor económico se unen en uno solo.

IV

Entonces la tesis es: la capacidad, el sujeto capaz, es un efecto estético. Hay capacidad solo a través de la experiencia estética. Este es el papel absolutamente fundamental que juega la estética en la sociedad civil. Sin la estética no hay capacidades.

Al desarrollar este contexto, la estética burguesa nos enseña algo importante sobre la capacidad. Ella nos enseña que ser capaz — digamos, ser capaz de hablar — nunca puede significar solamente ser capaz de producir regularmente ciertos efectos reproduciendo un cierto hábito social; por ejemplo, al producir una cierta secuencia de sonidos en una determinada situación y, por lo tanto, hacer que otros hagan esto o aquello. La capacidad

⁹ Sin embargo, es precisamente ahí donde reside el contenido ideológico de la estética, al que también apuntan Boltanski y Chiapello (2006) cuando hablan del “nuevo espíritu del capitalismo”. Porque la producción estética de la metacapacidad de adaptación creativa también produce la apariencia de autoempoderamiento: que el individuo puede empoderarse a sí mismo y solo y, por lo tanto, también tiene que asumir la responsabilidad de su incapacidad.

no es meramente eficiencia causal, ni es meramente eficiencia causal a través de la reproducción de hábitos y patrones sociales. Más bien, las capacidades son hábitos sociales adquiridos: hábitos sociales que se han convertido en la naturaleza del yo, que por lo tanto es un sujeto. Son la segunda naturaleza del sujeto – o el sujeto como segunda naturaleza –. Pero para que los hábitos se conviertan en la segunda naturaleza del yo, deben *concordar* – Kant – con su primera naturaleza. Uno debe – primera naturaleza – ser capaz de ello, y llegar a ser capaz – segunda naturaleza –: (naturalmente) capaz de empoderamiento (cultural, social); la naturaleza debe poder convertirse en capacidad cultural. La capacidad es por tanto la correspondencia entre lo interior y lo exterior, la naturaleza y la cultura, lo propio y lo aprendido. Esta correspondencia de primera y segunda naturaleza, o naturaleza y cultura, es la forma de la capacidad: la forma que constituye la capacidad. El concepto de capacidad es el concepto del sujeto que concuerda consigo mismo, o que concuerda entre su naturaleza y su cultura.

El pensamiento de la Ilustración entendía la capacidad como la base de la praxis. La praxis, la acción, presupone la forma de la capacidad: el acuerdo del sujeto consigo mismo. Sin este requisito – de forma –, no hay praxis. Al mismo tiempo, en términos prácticos, esta suposición sigue siendo siempre hipotética: una suposición, una apuesta expuesta a la duda; la experiencia estética, en cambio, la transforma en certeza. En el estado estético, mientras dura, tenemos la forma de la capacidad. Más precisamente, a través de la experiencia estética nos damos la forma de capacidad – ya que la experiencia estética se hace a sí misma –. Lo estético es la producción de capacidad. Como hemos visto, esto se da de formas muy diferentes en la cultura burguesa tradicional y en el consumismo posmoderno contemporáneo. Pero ambas formas de estética burguesa tienen en común que la estética es la autoproducción del sujeto en forma de capacidad; es decir, la autoformación del sujeto capaz. Lo estético es la capacidad de la capacidad, la capacidad para la capacidad.

La tesis de Foucault citada al principio es que la relación entre “capacidad y poder” está determinada por una *paradoja*. Ahora podemos entender esta tesis de la siguiente manera: una capacidad que todavía está inscrita en relaciones entre capacidad y poder, que todavía está en relación con el poder, tiene como resultado un estatus paradójico. Porque en verdad no existe tal capacidad; ella no es una o ya no lo es. También, en efecto, la estética en particular sabe que la adquisición de capacidades solo ocurre en relación con el poder; Baumgarten fundó la estética como una doctrina de la “disciplina

estética”, *disciplina aesthetica* (Menke, 2008). Pero tener una capacidad, es decir, ser capaz de, significa haberse liberado de las relaciones de poder externas. Por lo tanto, cuando Foucault ve la paradoja de la capacidad en la relación entre capacidad y poder, quiere decir que la capacidad no solo surge sino que solo existe en relación con el poder y, por lo tanto, estrictamente hablando, no es capacidad. La tesis paradójica de Foucault afirma: no hay capacidad; esa es la única forma en que hay capacidades. No hay capacidad fuera de la relación con el poder; así que hay capacidad solo en relación con el poder; pero así, en esa proporción, la capacidad no existe.

Hasta ahora he considerado la paradoja de la capacidad en su contenido crítico: como crítica de la ideología estética. La ideología estética, la estética como ideología, afirma el acuerdo interior que constituye el concepto, la forma de la capacidad. Entonces ella afirma que la capacidad está más allá del poder. Por esta afirmación no es casual que se pueda omitir y seguir hablando de capacidades. Más bien, esta afirmación – estética-ideológica – es la esencia de la capacidad. La crítica de la ideología estética consiste en probar que el más allá del poder, es decir, la forma de la capacidad, es una apariencia –necesaria–. Es un efecto estético, es decir, un efecto de repetición estética y por lo tanto se oscurece la autoformación que constituye la capacidad. Estéticamente, la autoformación en un sujeto capaz aparece como acuerdo consigo mismo, como *armonía*. Pero la autoformación del sujeto capaz es en sí misma un ejercicio de poder: el poder del sujeto sobre y contra sí mismo; el poder del autoempoderamiento como autosuperación¹⁰. La oración “la capacidad es un efecto estético” significa: la capacidad, como el más allá del poder, es en sí misma un efecto del poder. Hasta aquí, una vez más, tenemos el contenido crítico de la tesis de la paradoja de la capacidad.

Pero esta tesis tiene también un segundo sentido afirmativo, exactamente opuesto. La tesis *la capacidad es una paradoja* describe al mismo tiempo la

¹⁰ “... la voluntad quiere su propia voluntad. Su voluntad es lo que ella quiere. La voluntad se quiere a sí misma” (Heidegger, 1950, p. 216). Y además: “la supremacía del poder pertenece a su esencia misma... No hay más voluntad para sí que poder para sí mismo. Por tanto, la voluntad y el poder no solo están acoplados entre sí en la voluntad de poder, sino que la voluntad como voluntad de querer es la voluntad de poder en el sentido de la potenciación del poder. Pero el poder tiene su esencia en el hecho de que, como la voluntad que está en la voluntad, está por sí mismo. La voluntad de poder es la esencia del poder. Muestra la esencia incondicional de la voluntad, que como mera voluntad se quiere a sí misma” (Heidegger, 1950, p. 217).

apariencia de la capacidad —que es un acuerdo del sujeto consigo mismo más allá del poder— y la verdad de la capacidad: su forma buena, verdaderamente exitosa o feliz. Porque el hecho de que la capacidad esté en relación con el poder, es decir, nunca fuera de esta relación exterior, nunca más allá de la relación con el exterior, es lo que determina su éxito. *La capacidad es una paradoja* significa que la capacidad solo tiene éxito o solo es libre cuando está en relación permanente con su otro, con la incapacidad. Esta es la otra enseñanza de la estética, la enseñanza de la otra estética, que contradice la ideología de lo bello, sea entendida de manera burguesa o posmoderna.

V

Hemos visto que la definición de belleza de Stendhal —nada más que una promesa de felicidad— conduce al corazón de la ideología estética. La fórmula de Stendhal cita la redefinición radical de lo bello de Hobbes: lo bello es *o tiene* un valor, es decir, un poder que podemos usar, es decir, una propiedad o capacidad, porque nos promete propiedad o capacidades y, por lo tanto, nos da la forma de capacidad; el valor de la belleza radica en el poder de autoformación en un sujeto capaz.

Pero el propio Stendhal no entendió en absoluto su fórmula como programa, sino como crítica. Que la belleza no es más que una promesa de felicidad, esta definición, que Stendhal desarrolla en su teoría del amor, se aplica en el campo de las artes solo al teatro, que para Stendhal es un arte bajo, fallido, más precisamente quizás el paradigma de la industria cultural del arte emergente. Es solo esta belleza la que tiene valor y, por lo tanto, la capacidad de mostrar riqueza o capacidad. De esto, Stendhal distingue la "*belleza ideal*", la cual encuentra en la escultura y la pintura (Stendhal, 1911, p. 81)¹¹. La intención de la fórmula de Stendhal —y esto se aplica aún más a la lectura que hace Baudelaire de ella— es la crítica: la prueba crítica de que lo bello es relativizado, historizado, culturizado, moralizado, socializado y, en última instancia, economizado al asignársele un valor, una propiedad que podemos usar en y sobre nuestras prácticas culturales, morales, sociales y económicas.

¹¹ De la misma manera, Baudelaire vio la verdad de la fórmula de Stendhal como válida solo para el "elemento relativo, dependiente" de la belleza, "que, si se quiere, uno por uno o todos juntos, será la época, la moda, la moral, la pasión" (Baudelaire, 1989, p. 215).

Pero ¿de dónde viene esta crítica? ¿Qué es lo contrario de la belleza como valor y, por tanto, como apariencia de capacidad? El contraconcepto stendhaliano de la belleza ideal, que se sitúa *fuera de toda pasión* y por tanto fuera de la vida¹², parece ver la alternativa al economicismo de los valores en un retorno a la metafísica de la belleza, con la que había roto Hobbes. La introducción de Stendhal del contraconcepto de belleza ideal también puede entenderse como una invitación a leer la definición de Hobbes, con la que inauguró la estética moderna, de nuevo y de una manera completamente diferente. Por lo tanto, debemos volver al comienzo del camino de la estética moderna, que ha llevado al biologismo y al economicismo contemporáneos, y someter los dos conceptos centrales en torno a los cuales gira la definición de lo bello de Hobbes: los conceptos de *power* y *promise*. ¿Cuál es el poder de la belleza, cuál es su promesa? Finalmente, un comentario breve e incompleto sobre ambos.

El movimiento clave de Hobbes es explicar *power* a través de *use*: que algo tiene o es poder significa que podemos usarlo. Y eso significa que el poder es una capacidad entendida subjetivamente. Las capacidades están — teleológica o instrumentalmente — relacionadas con el bien, el éxito de una acción; a través de mis capacidades puedo hacer algo, hacer algo con éxito, hacer algo bien. Porque esta es mi intención cuando actúo, las capacidades y su uso son conscientes.

La estética moderna desarrolla una antítesis del poder; el poder no como capacidad sino como fuerza (Menke, 2008). Tanto la fuerza como la capacidad son potenciales de acción, pero funcionan de maneras muy diferentes. Las capacidades se actualizan en acciones que un sujeto realiza con conocimiento y voluntad. Las fuerzas, en cambio, actúan por sí mismas, sin el conocimiento ni la voluntad del sujeto, es decir, inconscientemente. Se desarrollan en un juego que es gratuito porque no tiene objetivo ni reglas. Como funcionamiento de fuerzas, el juego es una producción y una transgresión interminables de lo que se produce, sin ningún producto o resultado hacia el que se dirija este movimiento. Los sueños, la embriaguez y la imaginación muestran los modos de acción de la fuerza. La capacidad es un poder de agencia que un sujeto adquiere a través de la práctica y ejerce a través de la acción. La fuerza es un poder de acción que tenemos — por naturaleza — sin haberlo aprendido y por tanto sin poder dirigirlo. El poder como fuerza es humano, pero no subjetivo. Es el lado del ser humano que se

¹² "porque nosotros... vivimos de la pasión" (Stendhal, 1911, p. 78).

aparta del sujeto, y precisamente por eso, lo que hace posible al sujeto¹³. O lo que llamamos el ser humano es el lugar y el tiempo, el escenario donde el poder como propiedad o capacidad y el poder como fuerza se encuentran, luchan y se habilitan.

La intuición que la estética deriva del arte es la siguiente: existe el poder, el potencial humano solo en la paradójica unidad de capacidad y fuerza; el poder no es —es decir, no solo, por tanto no es lo mismo que— capacidad. O solo hay éxito a través de la paradójica unidad de capacidad y poder; el éxito no es —es decir, no solo, por tanto no es lo mismo que— actualizar las capacidades. Siempre que tenemos éxito en algo, nunca es solo porque hayamos ejercitado nuestras capacidades; nunca sin poder de hacerlo, pero nunca solo con poder hacerlo. Se requiere algo *adicionado*¹⁴. La belleza del arte es el epítome de una felicidad que trasciende la praxis de la capacidad. El arte es bello cuando es más que el ejercicio de una capacidad. La belleza del arte es una expresión de unidad, es decir, el conflicto entre capacidad y fuerza, capacidad e incapacidad; en él aparece la habilidad de la falta de habilidad. A través de la belleza del arte no adquirimos la forma de capacidad. Más bien, la belleza del arte lleva nuestras capacidades al límite y, por lo tanto, nos empuja más allá de nosotros mismos. Este es el poder de la belleza, no el poder que es para nosotros, sino el poder que tiene sobre nosotros: el poder de la belleza hace que nuestro poder trascienda este estado, supere la forma como mera capacidad y en nosotros se despliegue la contradicción entre capacidad y fuerza.

Con esto, la fórmula de Stendhal de la belleza como promesa de felicidad adquiere también un significado completamente diferente al que acuñó Hobbes y al que debe su actual popularidad. Se sigue de una diferencia que parece pequeña y al mismo tiempo infinita: la diferencia entre el bien —*el bien in the Promise* de Hobbes— y la felicidad —*promesse du bonheur* de Stendhal—. El bien es el éxito previsto de la acción que podemos lograr mediante el ejercicio de la capacidad. La felicidad, por otro lado, es el éxito

¹³ Pues el sujeto solo puede producirse disciplinado allí donde el poder de las determinaciones naturales sobre el hombre ha sido interrumpido y suspendido por el juego de las fuerzas estéticas: el poder es el otro y el fundamento de la capacidad.

¹⁴ “Lo adicionado es un impulso, una parte rudimentaria de una fase en la que el dualismo de lo extramental y lo intramental aún no estaba completamente consolidado, ni para ser vinculado intencionalmente ni para ser ontológicamente definitivo... El impulso, intramental y somático a la vez, conduce más allá de la esfera de conciencia a la que pertenece” (Adorno, 1973, p. 227).

de una acción, va más allá de todo lo que se puede lograr a través del ejercicio de las capacidades. El bien es la realización de los fines, la felicidad trasciende el orden práctico de los fines, las capacidades y las acciones. Nada puede ser experimentado como felicidad sin referencia a los propósitos que guían nuestras acciones. Y al mismo tiempo la felicidad va más allá de cualquier propósito; la felicidad es la superación, el cumplimiento y la trascendencia de los propósitos que impulsan nuestras prácticas. Esto lo experimentamos en la belleza: las cosas son hermosas y las acciones son hermosas, en las que sucede algo que nadie puede, que por lo tanto nadie puede querer, pero que en todo querer se espera y se sueña.

La belleza del arte es la negación del principio inmanente de la práctica. Niega la correlación conceptual, la conexión crítica de acción, propósito y capacidades, sin la cual ninguno de estos términos tendría significado y sin la cual no habría práctica. Pero precisamente por esta negatividad hacia la práctica, el arte es afirmativo. A través de su negatividad, el arte es la afirmación de una felicidad prácticamente imposible porque no puede alcanzarse mediante el ejercicio —confiado— de —las propias— capacidades. La belleza del arte revela lo que no podemos, lo que no podemos hacer y, por lo tanto, no podemos aspirar, sino lo que todo hacer y aspirar espera: “lo afirmativo inefable” (Adorno, 1974, p. 347).

La belleza del arte es, por tanto, inextricablemente ambigua: es la mentira y la fuerza del arte, la belleza es ideología e imperativo al mismo tiempo. El arte miente a través de su belleza, porque afirma la realidad de una felicidad que es al mismo tiempo prácticamente imposible; es decir, donde está en juego nuestra felicidad, en nuestra vida y en nuestra praxis, no es real. Pero ahí reside el imperativo del arte: nos obliga a imitarlo en la praxis. La belleza del arte se trasciende a sí misma para cambiar la praxis. En la promesa de la belleza no reside su valor, sino su impulso, su fuerza.

VI

Dado que el poder de la belleza no es, pues, un potencial o recurso que podamos utilizar, y dado que el valor de una cosa o de un ser humano, en la definición de Hobbes, consiste en tener un cierto poder que podemos utilizar y para el que, en consecuencia, estemos preparados de pagar un cierto precio —es decir, un poder que es un potencial o una capacidad— se sigue, pues, que la belleza no es el valor del arte; que el arte tiene belleza pero no valor; que el arte no tiene valor precisamente en virtud de su belleza. El arte no

tiene valor. Y esto significa, por el contrario, que atribuir valor al arte sobre la base de su belleza sería robarle su fuerza, sería reducir su poder, y por lo tanto nuestro poder, a un mero potencial o recurso, una mera capacidad. Modificando una formulación de Heidegger, se puede decir:

Simplemente por apreciar la belleza o el arte como valor, se reduce a una condición impuesta por la propia voluntad de poder. Incluso antes de eso, la belleza o el arte mismo, en la medida en que se aprecia y, por lo tanto, se valora, ha sido privada de la dignidad de su esencia¹⁵.

Heidegger también expresa esto de tal manera que pensar en términos de valores es nihilismo. Atribuir valor al arte es una afirmación nihilista. Ella reduce el poder a una fortuna. Esto se aplica al poder que tiene el arte a través de su belleza, pero al mismo tiempo al poder en general. Atribuir un valor al arte, tratar su belleza como un valor, es la economización de lo estético, de lo que se trata en realidad la supuesta estetización de la economía. La resistencia —teórica y práctica— a la definición económica de la belleza como valor se trata en última instancia de la lucha por el poder. Esta no es la lucha por quién tiene el poder, sino qué y cómo es el poder; una lucha ontológica —y por lo tanto también política—.

La estética, en la teoría y en la práctica, es el campo de batalla por la definición de la belleza. Pero como la discusión sobre qué es la belleza —un valor o una fuerza— es al mismo tiempo la lucha sobre qué es el poder, es decir, qué es la acción, el éxito, el sujeto, por eso la estética está en pensar y hacer o experimentar, el lugar de una lucha sobre quiénes somos: si somos sujetos, nada más que instancias de capacidad, o al mismo tiempo menos y por lo tanto más que capaces y libres en ello.

A través de esta lucha, el arte es político. Por lo tanto, el arte no es político en el sentido de que tiene contenido o intenciones políticas. Es político porque siempre ha tomado partido en la lucha por la belleza. El arte es político en cuanto es estético. Porque ser estético significa pensar, hacer o experimentar lo bello. Sin embargo, pensar en lo bello exige nada menos que una comprensión de su estatus histórico; como “concepto estético central” (Adorno, 2009, p. 139), la belleza es un concepto social. Está socialmente definido. Nadie que contemple la belleza del arte, nadie que experimente o

¹⁵ Sin embargo, Heidegger no habla del arte y su belleza, sino del ser: “simplemente por apreciar el ser como valor, se reduce a una condición impuesta por la propia voluntad de poder. Incluso antes de eso, el ser mismo, en la medida en que se aprecia y, por lo tanto, se valora, ha sido privado de la dignidad de su esencia” (Heidegger, 1950, p. 238).

haga una obra de arte, puede ignorar este estado; nadie es independiente de él. Pero debido a que el estado histórico de la belleza no es un estado cerrado y uniforme, sino un campo de lucha, el arte está envuelto en una lucha en todos los puntos. Esta lucha es puramente estética – es una lucha por la belleza – y por lo tanto política: se trata de las determinaciones básicas de nuestra autocomprensión y por lo tanto de nuestras vidas. El arte nunca es más político que cuando libra la lucha estética por la belleza.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1973). *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften, Band. 6.* Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1974). *Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften, Band 7.* Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (2009). *Ästhetik 1958/59.* Suhrkamp.
- Baudelaire, C. (1989). *Der Maler des modernen Lebens. Sämtliche Werke/Briefe.* Carl Hanser.
- Boltanski, L. & Chiapello, È. (2006). *Der neue Geist des Kapitalismus.* UKV.
- Döring, P. (2007). Die Schönheit - Nur ein Glücksversprechen? Hobbes, Stendhal, Baudelaire. Westerwelle, K. (Ed.). *Charles Baudelaire. Dichter und Kunstkritiker.* Königshausen und Neumann, 107-122.
- Foucault, M. (2005). Was ist Aufklärung? *Dits et Écrits. Schriften, Band IV.* Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1950). Nietzsches Wort „Gott ist tot“. *Holzwege.* Klostermann.
- Henrich, D. (1982). Die Grundstruktur der modernen Philosophie. *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zur klassischen deutschen Philosophie.* Reclam.
- Hobbes, T. (1994). *De homine. Vom Menschen - Vom Bürger.* Meiner.
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil.* Cambridge University Press.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (1981). *Dialektik der Aufklärung. Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Band. 3.* Suhrkamp.
- Kant, I. (1902-1956). Reflexion 1820a. *Kant's Gesammelte Schriften, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band XVI.* De Gruyter.
- Menke, C. (2008). *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie.* Suhrkamp.
- Menke, C. (2013). *Die Kraft der Kunst.* Suhrkamp.

- Menke, C. (2015). Die Macht der Schönheit. Überlegungen zu ihrem geschichtlichen Stand. Krüger, M. (Ed.). *Was ist noch schön an den Künsten?* Wallstein, 103-127.
- Menninghaus, W. (2003). *Das Versprechen der Schönheit*. Suhrkamp.
- Platon. (1991). Symposion. *Sämtliche Werke, Band IV*. Insel Verlag.
- Stendhal (Henri-Marie Beyle). (1911). Über die Liebe. *Ausgewählte Werke*. Diederichs.

Distinción y diferencia: revisando la cuestión del gusto¹

Juliane Rebentisch²

Este ensayo analiza la lógica de la distinción bajo el signo de la cultura contemporánea de la diferencia y propone una discusión sobre la relación entre el gusto y el arte contemporáneo. La reciente tendencia hacia una mayor individualización podría haber hecho más permeables los códigos sociales. Pero este estado de cosas no es lo opuesto a la estandarización ni implica que la lógica social de la distinción haya sido suspendida. Simplemente ha experimentado una mayor diferenciación, pero sin abolir los significantes del estatus. Por un lado, el arte como mercancía participa en los respectivos desarrollos; por otro, también se puede leer que ciertas corrientes del arte contemporáneo oponen el sujeto de la experiencia estética al sujeto del gusto consumista.

Uno de los pasajes más memorables de *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* de Pierre Bourdieu se refiere al destino que sufre el arte en el momento en que se convierte en propiedad de las “fracciones dominantes” (Bourdieu, 1984, p. 280). Luego se une a todos los demás artículos de lujo

¹ Este texto se publicó con el título “Distinction and Difference: Revisiting the Question of Taste” en: *The Nordic Journal of Aesthetics*, 54, 2017, pp. 8-19 (N. de los T.)

² El texto documenta una lección impartida con motivo de la Aesthetics Unlimited Conference on Taste (Copenhague, 4 y 5 de mayo de 2017) en la que la autora resumió las consideraciones desarrolladas inicialmente en los siguientes ensayos: “Some Remarks on the Interior Design of Contemporary Subjectivity and the Possibilities of its Aesthetic Critique” en Cooke, L., McElheny, J. & Burton, J. (Ed.). *Interiors*. Sternberg, 2012, 311-317; “Dark Play. Anne Imhofs Abstraktionen” en Pfeffer, S. (Ed.). *Anne Imhof. Fausto*. Exhibition catalogue, German Pavilion, 57. Biennale di Venezia. König, 2017, 25-33; “Forms of Participation in Art” en *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 23(2), 2015, 29-54.

destinados a transmitir el gusto exquisito de su propietario: las joyas, las pieles, los perfumes, los muebles, la porcelana elegante y la platería opulenta, la biblioteca con sus primeras ediciones, la limusina, la moda de diseñador, la bodega, etc. Aunque el consumo de arte aparece en este sentido simplemente como una práctica de distinción entre otras, la propia falta de propósito del arte resulta más adecuada a los propósitos de quienes desean decorar sus vidas con él. Porque “la apropiación de objetos simbólicos con existencia material”, como las obras de arte, “eleva la fuerza distintiva de la propiedad a un segundo poder” (Bourdieu, 1984, p. 281). Al lado de la inconcebible exclusividad de poseer un Manet real, digamos, cualquier apropiación simbólica de la misma obra palidece: es un sustituto rancio y, de hecho, meramente simbólico. Como propiedad, la obra de arte se convierte en la “negación cosificada de todos aquellos que son indignos de poseerla”. Sin embargo, se necesita algo más que dinero para producir este efecto. Un nuevo rico que compra arte como inversión o, peor aún, hace que se lo compren consultores de arte, incurre en el descrédito en este sentido. El propietario debe hacer verdaderamente suyo el objeto; su posesión debe revelar una familiaridad íntima con la cosa, lo que presupone educación y, por tanto, también el compromiso de generosas cantidades de tiempo, un recurso notoriamente escaso. La posesión, escribe Bourdieu, debe dar fe de la calidad de la apropiación. Solo entonces la deseada fusión entre posesión y personalidad funciona de tal manera que la propiedad, como la expresa Marx (1975) en los *Manuscritos de París*, manifiesta en última instancia el “modo de existencia personal, *distintivo* y, por tanto, esencial” (p. 218) del propietario. Las cosas demuestran entonces no tanto su propia calidad como la de quien se ha apropiado de ellas.

La domesticación literal que sufre el arte en tal apropiación puede convertirse en objeto del arte. Varias obras de la artista estadounidense Louise Lawler, por ejemplo, ilustran cómo el arte se convierte en tales contextos en un objeto decorativo que ya no conoce más sustancia que la de expresar la personalidad de su propietario: un cuadro de Jackson Pollock se comunica con una sopera de porcelana con motivos florales para encarnar, *como esta última*, el sabor de la subjetividad del propietario (*Pollock y Tureen*, 1984). Es un fenómeno bien conocido que el índice de la personalidad del coleccionista no puede borrarse de la colección de arte privada, incluso cuando se retira del interior privado y se entrega a la mano pública. Esto es sorprendentemente evidente en el caso de las colecciones de arte contemporáneo. Porque cuando el valor de los objetos contenidos en una

colección ya no es una cuestión de conocimiento canónico, como parece ser el caso del arte contemporáneo, la personalidad del coleccionista pasa a primer plano. Solo él o ella, su gusto particular, es lo que mantiene unida la colección. Hay toda una nueva generación de coleccionistas de celebridades en los que la función publicitaria del coleccionismo está en primer plano (Zillig, 2011). Mientras que el viejo coleccionista burgués veía sus actividades como una especie de servicio al público, los nuevos coleccionistas utilizan su arte como un medio para perseguir intereses económicos y de poder, y de manera un tanto abierta. En los respectivos casos, la entrega al público de los bienes del coleccionista no significa, por tanto, en modo alguno que las cosas queden emancipadas de la relación personal que antes las determinaba. Al contrario: el objetivo es publicitar, exhibir públicamente esta relación personal, realzar la lógica de la distinción individual extendiéndola a la esfera pública, degradando esta última a un escenario para la propiedad privada y privatizándola cada vez más.

Sin embargo, uno de los objetivos de la autoproyección a través de objetos, como es bien sabido, es el de la autocomercialización. La distinción que alguien puede obtener al demostrar su propio gusto aumenta su propio valor de mercado³. En otras palabras, el objetivo del consumo de mercancías es *publicitarse* como una mercancía (el propio trabajo). Nada de esto es nuevo, por supuesto; pero ha adquirido una cualidad novedosa en los últimos años. Donde impera el llamado “nuevo espíritu del capitalismo” (Boltanski & Chiapello, 2005) — porque no simplemente suplanta al antiguo, sino que ambos coexisten — se generan estructuras dentro de las cuales el objetivo pasa de estandarizar a los sujetos de acuerdo con ciertos modelos de rol a explotar su potencial de desviación. En otras palabras, el objetivo se centra precisamente en el punto en que, para Hannah Arendt (1998), por ejemplo, todavía actuaba como *barrera* a la “degradación de la persona humana [...] prevalente en la sociedad comercial” (p. 211): el hecho de que la vitalidad de la persona escapa a “toda generalización y por tanto a toda cosificación” (Arendt, 1998, pp. 187-188). Esta potencialidad, el exceso del individuo por encima y más allá de cualquier representación económica concreta y/o teatral, es exactamente lo que ahora se valora en la mercancía que es el

³ “Lo que podría llamarse valor de uso en la recepción de bienes culturales”, escriben Horkheimer y Adorno, “está siendo reemplazado por valor de cambio; en lugar del goce se impone el participar y estar al corriente; en lugar de la competencia del conocedor, el aumento de prestigio [...] Todo es percibido sólo bajo el aspecto en que puede servir para alguna otra cosa, por vaga que sea la idea de esta otra cosa” (Horkheimer & Adorno, 2002, p. 128).

trabajo. En estas condiciones, el performance ya no es interesante principalmente por su utilidad concreta en un escenario particular, su aplicación, sino por lo que trasciende ese escenario: la posibilidad de actualizaciones prospectivas, su aplicabilidad, la promesa de un futuro. Sin embargo, para que esta promesa se cumpla como promesa, se debe demostrar que la capacidad performativa de los sujetos posee una cierta cualidad: debe exhibirse o representarse como esencialmente flexible. En la medida en que el sujeto performativo se exhibe, es decir, se presenta como una versión de lo que puede ser; la versión óptima, seguramente, pero para siempre solo una versión.

En esta perspectiva, la llamada cultura del *selfie* se refiere en particular al hecho de que ninguna de las imágenes de uno mismo debe afirmarse como la imagen verdadera; lo que hay que demostrar es que los sujetos tienen una cosa por encima de todo: están abiertos al futuro. La potencialidad de la actuación adquiere entonces una existencia virtualmente separada por encima y más allá de sus posibles actualizaciones. La alienación que está en juego aquí ya no es la que existe entre sujetos y cosas; es una entre el sujeto y él mismo como agente. El sujeto impulsado a moldearse según criterios económicos es inquieto en sus objetivos, siempre corre por delante de sí mismo o intenta alcanzarlos: tal sujeto no conoce ningún “instante de realización”. Por el contrario, la orientación desequilibrada hacia sus posibilidades supuestamente infinitas pervierte su futuro en un presente y condena su presente genuino a una atemporalidad ahistórica. Aquí la conciencia económica ya se revela infeliz. Es más, en la medida en que el sujeto no puede dejar de vivir en un mundo concreto con limitaciones concretas y aceptar la responsabilidad de sus acciones, el postulado de la infinidad vivida está condenado al fracaso. De ahí el síntoma del intento neoliberal de instalar realmente la idea (autocontradictoria) de un infinito abstracto – que históricamente está asociado con el romanticismo – en el espacio de la praxis: la perversión del sentido eufórico de posibilidad en un sentimiento de vacío.

Pero hay otro problema con la ideología neoliberal del yo infinito. No solo es, como ya había criticado Hegel respecto a los románticos⁴, una idea esencialmente contradictoria, sino que también es muy engañosa – puesto que la apertura que el neoliberalismo exige a los súbditos siempre debe

⁴ Sobre la crítica ético-política del romanticismo en Hegel, Kierkegaard y Carl Schmitt, véase Juliane Rebentisch (2016).

demostrar su *compatibilidad*— y, por lo tanto, es contenida. La potencialidad, en tales circunstancias, está sujeta a “modulación” (Lazzarato, 2006, p. 178); la diferencia está domesticada. Aquí es donde la cultura del *selfie* se entrelaza con la cultura consumista, con la que las redes sociales están vinculadas a través de su economía similar. Porque los consumidores no solo demuestran ser consumibles ellos mismos a través de su consumo. Además, la lógica de distinciones individuales cada vez más refinadas es en sí misma el efecto paradójico de una similitud revelada por los algoritmos. Cuando los individuos se enfrentan en línea a ofertas que están más allá de sus horizontes habituales, lo hacen a través del comportamiento de compra de consumidores comparables.

Sin embargo, también está claro que, a medida que la originalidad, la creatividad y la flexibilidad se han convertido en exigencias sociales decisivas, la competencia de consumo del individuo, que le permite colocarse en el mercado de la manera más ventajosa posible, se rige cada vez menos por códigos sociales *abiertamente* predeterminados; su objetivo debe ser, más bien, articular una forma de autorrealización que muestre el mayor grado posible de independencia de las limitaciones externas. El estilo que mejor logra esta condición tan contemporánea es, pues, a la vez la negación del estilo; no, para ser precisos, de todo estilo, sino del estilo como compromiso vinculante con un todo unificado. El estilo individual es el conjunto antiestilístico de múltiples elementos estilizados⁵. El mandato de “ser uno mismo”, de liberarse de todas las prescripciones estilísticas, reina de forma suprema, como lo demuestra una mirada a cualquier revista de moda. El dictamen que se está emitiendo es que el comprador se niega a someterse a cualquier dictamen, mezclando y combinando (mal) Chanel con H&M, YSL vintage con American Apparel, un reloj Cartier con joyas de mercadillo. Lo mismo se aplica a los interiores: al igual que los armarios que las celebridades destacadas nos permiten mirar, la mezcla única de estilos en sus hogares supuestamente dice más sobre ellos que mil palabras.

Ahora bien, la reciente tendencia hacia una mayor individualización ha hecho que los códigos sociales sean más permeables. Pero como no es simplemente lo opuesto a la estandarización — ya que la cultura de consumo organizada algorítmicamente paradójicamente produce individualidad a través de la similitud— esta tendencia de ninguna manera implica que la

⁵ Sobre la relación entre individualización y estilo, véase también Georg Simmel (1997, pp. 215-216).

lógica social de distinción que impulsa el gusto consumista haya sido suspendida. Simplemente ha experimentado una mayor diferenciación, pero sin abolir los significantes del estatus. Lo verdaderamente exquisito de que el sujeto del gusto se apropie en el consumo ahora se manifiesta en la *constelación* de elementos. La selección de tales elementos individuales puede suspender la antigua lógica de distinción; pero su constelación la restaura en una nueva forma.

Que abrazar a Rihanna dé crédito al capital cultural de la persona que se apropia del fenómeno que ella representa depende de qué más consume esa persona: si el consumo de Rihanna debe entenderse como parte de una constelación que también involucra a Shakira y a la “próxima topmodel de Estados Unidos”, o encuentra su lugar en un diseño interior mental que también se adapta, por ejemplo, a “The Wire”, Arnold Schönberg y Didier Eribon. En otras palabras, es la constelación la que determina si el bolso genuino de Louis Vuitton parece el clímax de la triste existencia de una mujer que nunca vivirá en el mundo que el bolso debe encarnar como si realmente perteneciera a ese mundo, o la constelación informal y atributo casual de alguien que ya no necesita añorar ese mundo porque siempre ha sido parte de él. Cuanto más amplio y globalizado sea el espectro cultural con el que esté familiarizado un individuo y cuanto mayores sean sus capacidades financieras, más convincentemente creará la impresión de haber alcanzado un dominio seguro, ejerciendo una libertad de consumo que ya no está obstaculizada por las antiguas distinciones entre alto y bajo; más eficaz será su demostración de que está en sintonía con los acontecimientos más recientes y, por lo tanto, es culturalmente flexible y comercializable. En contraste con el llamado buen gusto de la vieja burguesía, este nuevo gusto parece definirse aún menos por el valor de las cosas mismas, surgiendo más bien en forma pura: como una facultad de elegir.

Sin embargo, la libertad de elección consumista se ve limitada por el hecho de que responde esencialmente a lo que se le ofrece en el mundo de las mercancías, que está sujeto a una innovación perenne. En este sentido, la flexibilidad del sujeto del gusto contemporáneo es siempre también un logro *adaptativo*. Además, parece claro que haríamos bien en no considerar el hecho de que ahora tenemos la posibilidad de elegir entre un espectro de opciones consumistas que anula las antiguas distinciones entre lo alto y lo bajo como prueba de una democratización del gusto. Sería una falacia ignorar la cuestión de quién tiene acceso a este espectro. La nueva lógica de distinción, basada en constelaciones de opciones, no se basa menos en la desigualdad

social que la antigua. La extensión del espectro de opciones —y, por tanto, el valor de mercado de la persona que toma esas decisiones— es una cuestión de las capacidades financieras del individuo así como de su alfabetización cultural.

Pero ¿es el hallazgo de que el arte aparece en este contexto como una mercancía cuya misma falta de propósito lo recomienda como particularmente adecuado para propósitos de distinción social la verdad final y realmente verdadera sobre el arte, como sugiere Bourdieu? El arte es comercializable como otras cosas; a primera vista, eso no es más que un simple efecto concomitante del hecho de que el arte también participa en las relaciones sociales de producción. Participa, por tanto, de la ideología estética cuando cree que, como arte, puede mantenerse alejado de estas relaciones. El arte no existe sino mediado por la forma mercancía. Sin embargo, el arte más avanzado de las últimas décadas no ha borrado en modo alguno este hecho. Ha renunciado a la doctrina modernista según la cual afirmar su autonomía en la medida en que la reflexión sobre sus medios de representación se convertiría para él en un fin en sí mismo. Al final resultó que, el arte que se sometía a este dictado (greenbergiano) de pureza era especialmente propenso a degenerar en una decoración dócil, el equivalente a una sopera de porcelana. En respuesta a la ideología de su propia institución, el arte ha extendido radicalmente el impulso modernista para reflexionar sobre sus propias condiciones: dicha reflexión ahora abarca no solo las condiciones implícitas en su medio, sino también aquellas que gobiernan su presentación, recepción y producción. El arte que realiza tal crítica institucional apunta a los contextos sociales en los que está inserto. Hacerlo también significa —algo lo que es más importante— plantear la cuestión de cómo se apropia el arte y plantearlo en el medio del arte.

Sin embargo, el potencial crítico específico del arte consiste no solo en su capacidad de reflexionar sobre las estructuras sociales en las que participa, sino también y especialmente en *cómo* lo hace. Porque ahí es precisamente donde se manifiesta su autonomía; una autonomía, sin embargo, que ya no debe concebirse siguiendo las líneas del modernismo formalista (Menke, 2010). Quizás esto sea más evidente en las obras que desestabilizan deliberadamente la frontera entre arte y mercancía —una tradición que se remonta a Warhol⁶—. Al hacerlo, en realidad no deshacen la diferencia entre

⁶ Arthur Danto, sin embargo, subestima las operaciones artísticas de Warhol en su aproximación a la Brillo Box (Rebentisch, 2013, pp. 122-135).

arte y mercancía, sino que nos obligan a entender esa diferencia de una manera fundamentalmente diferente. Evidentemente ya no se trata de una distinción entre tipos de objetos; de hecho, se ha hecho obvio que la idea de localizar la autonomía de lo estético en cualidades específicas de los objetos no sirvió para contrarrestar la cosificación que transformó las obras en la decoración del piso ejecutivo. Se trata más bien de una diferencia iniciada por procedimientos artísticos para cambiar nuestra relación con los respectivos objetos. El arte no se enfrenta al mundo de las mercancías como un reino de objetos claramente delineado y totalmente distinto. En consecuencia, ejerce su autonomía sin pretender una posición no manchada por la forma-mercancía — eso sería ideología estética —, sino colocándonos en una relación de distancia reflexiva frente a las mercancías que nos rodean y con las que de hecho construimos nuestras identidades.

Dado que el sujeto del gusto consumista se reapropia continuamente en su elección de mercancías; el objetivo es volver a encontrarse una y otra vez en medio de las cambiantes ofertas. El sujeto de la experiencia estética, por el contrario, es remitido a sí mismo en la medida exacta en que no puede ubicarse en su estudio de los objetos, en que la relación identificatoria con ellos falla, en que el automatismo de apropiación se interrumpe. El consumo convierte cualquier objeto nuevo y desconocido en posesión del sujeto para enriquecer su identidad; la estética, por el contrario, apunta a la experiencia opuesta, en la que incluso los objetos más familiares se vuelven extraños: la experiencia, podríamos decir, de una expropiación estética. Pero a medida que los objetos se vuelven desconocidos, el sujeto también se vuelve extraño a sí mismo en su relación de apropiación consigo mismo y con el mundo; se vuelve extraño a sí mismo *como un sujeto de gusto*. El sujeto se enfrenta así al estrato social implícito en lo que aparentemente le es más individual: su gusto.

Si queremos permanecer leales a una antigua tradición (kantiana) al ampliar el término “juicio de gusto” para incluir los juicios estéticos que se basan en tal experiencia, identifican algo en el gusto que va exactamente en contra del gusto consumista: “gusto” sería en este caso el nombre de la capacidad de esta facultad de salir de sí mismo (de su propio subjetivismo) en un acto de reflexión dándose cuenta de que el caprichoso “patetismo de ser diferente” (Adorno, 2005, p. 145) es en realidad un mandato social. Sin embargo, esto sucede exactamente en la medida en que cualquier juicio determinado queda suspendido en la experiencia en juego. El juicio estético del gusto se refiere a una experiencia en la que las categorías de nuestra

relación evaluativa con el mundo se vuelven problemáticas. Si hay una relación implícita con la comunidad en el juicio estético porque espera “la concurrencia de los demás”, sería la comunidad de aquellos que se han vuelto sospechosos de la seguridad en sí mismos de su propio gusto; sería una comunidad que precisamente no está comprometida con ninguna identidad, sino que se supera a sí misma a través de la posibilidad de desafiarse a sí misma. Por eso, como dijo una vez Adorno (2005), “para los nervios estéticamente evolucionados, la infatuación estética se ha vuelto insoportable” (p. 145).

Al radicalizar este motivo ya operativo en la estética modernista pero parcialmente ocluido por sus tendencias formalistas, lo contemporáneo se vuelve explícitamente contra la institucionalización farisaica del arte como una esfera divorciada de todo lo demás, porque al hacerlo también se vuelve contra el gusto culinario de los llamados amantes del arte. Está impulsado, además, por “la repugnancia hacia todo subjetivismo artístico” (Adorno, 2005, p. 145), ya sea bajo la forma de animación narcisista o de rebelión individual. Porque estas son las manifestaciones del sujeto burgués del gusto en el ámbito de la producción artística. Por lo tanto, estas obras no suelen tener que esperar mucho para que los compradores se reconozcan (¡sensibilidad! ¡radicalismo!) en ellas. En lugar de apuntar a la expresión subjetiva, el arte más avanzado de hoy trabaja para dar presencia al elemento objetivo dentro de lo subjetivo. Sin embargo, las respectivas prácticas artísticas no lo hacen suspendiendo lo estético en favor de un espacio real de acción política o moral, sino que insisten en la especificidad de la experiencia estética. Porque tener una experiencia estética significa, como lo ha dicho Martin Seel (1985), experimentar la experiencia, es decir: encontrar de nuevo el mundo de la experiencia familiar del mundo real en el modo de la distancia reflexiva. Este efecto se produce porque incluso el arte más saturado de realidad no se funde simplemente con la vida, como si el arte simplemente repitiera la vida. Más bien, la vida autónoma del arte consiste en una dinámica que niega la unilateralidad de los enfoques formalistas o aquellos orientados exclusivamente al contenido; una dinámica, y esto también es importante, de la que el espectador no puede estar exento. Esto se puede ver enfáticamente en aquellas obras que intensifican su relación de tensión entre forma y contenido hasta tal punto que ambas partes, así como los enfoques correspondientes, entran en conflicto entre sí hasta un punto intolerable, pero sin liberarse nunca completamente una parte de la otra.

En 2000, por ejemplo, el artista español Santiago Sierra expuso en cajas de cartón en la Kunstwerke de Berlín a personas que se encontraban, o al menos eso parecía, ilegalmente en Alemania; en otras acciones, a los miembros del precariado se les pagó para que permitieran tatuarse una línea en la espalda o teñirse el cabello⁷. No se puede separar de la obra la posibilidad de ver las obras no principalmente en términos morales y/o políticos y en relación con las condiciones de vida de los extras que aparecían en ellas, sino como meramente escenificadas —y como ficticias en el sentido más amplio—, como tampoco puede hacerlo la conexión con la realidad corporal y social de sus intérpretes. Esta circunstancia desencadenó malestar moral entre los espectadores de Sierra. Fue acusado de explotar a los artistas para un espectáculo mediático. Sus críticos consideraron que el aspecto presumiblemente esclarecedor de su obra debería situarse de facto al nivel de la pornografía de *Schadenfreude* que hoy se produce en masa para la televisión comercial, en la que la *realidad* y la *vida* de los miserables son poco más que fetichizadas por su atractivo sensacionalista⁸. Ahora bien, uno podría preguntarse, por supuesto, si un arte que tan claramente expresa el sello del cinismo es también cínico. Así es como va la defensa de Sierra: el artista simplemente está mostrando un espejo del cinismo en la sociedad y, por lo tanto, él mismo no es cínico. Sin embargo, esto por sí solo no libera al arte de Sierra de la acusación de que ocurre de una manera que es más parte del problema de la explotación que parte de su solución. Pero esta acusación pasa por alto un factor decisivo, a saber, que al desdibujar los límites entre ficción y realidad, arte y no arte, sus obras —a diferencia de los *reality shows* de televisión— perturban y tornan problemática la posición del propio espectador o espectadora. El espectador o espectadora con Sierra es parte de lo que está pasando, y esto le otorga cierto grado de responsabilidad en la situación. Al mismo tiempo, la acción moral de liberar a los inmigrantes indocumentados de su indigna posición bajo las cajas de cartón corre el riesgo de cometer el mismo error categórico que Stanley Cavell (1976) describe en el caso del paleta sureño que irrumpe en escenario del teatro para

⁷ Las obras también se denominan simplemente: *Obreros que no pueden ser remunerados, remunerados por permanecer en el interior de cajas de cartón* (Kunst-Werke, Berlín, 2000); *Línea de 250 cm tatuada en 6 personas pagadas* (Espacio Aglutinador, La Habana 1999); *133 personas pagaron para teñirse el pelo de rubio* (Arsenale, Venecia 2001). El siguiente pasaje sobre Sierra está basado en Juliane Rebentisch (2010).

⁸ Sobre la afinidad que a primera vista guarda un “nuevo realismo sensacional en las artes visuales” con los “nuevos formatos en los medios de comunicación de masas”, véase también Diedrich Diederichsen (2010).

liberar a Desdémona del hombre negro. Pero señalar que esto es “solo” arte obviamente no es mucho más instructivo. Más bien, el objetivo de la obra proviene precisamente del malestar generado por una situación que pone en duda la seguridad de la posición del espectador al traspasar los límites entre lo estético y lo no estético, el arte y el no arte, la ficción y la realidad, la forma y el contenido en función de un juego estético sin duda serio. Precisamente porque incluso aquellas obras que enfatizan lo real albergan siempre al mismo tiempo un momento de apariencia, quienes participan en ellas son rechazados hacia sí mismos, hacia su comportamiento, hacia su percepción, así como hacia los esquemas sociales de interpretación que los sustentan. Nuestra participación se refleja en el arte como pregunta.

Esta lógica se impone, a mi modo de ver, también y precisamente cuando la experiencia estética implica sensaciones y sentimientos fuertes. Sin duda, hay un grupo de obras artísticas, y no solo en el ámbito del teatro y el performance, que pretenden precisamente provocar en el espectador efectos emocionales como vergüenza, disgusto, pavor, lástima y similares. Porque, sin embargo, como insiste Alexander García Düttmann (2011), la realidad indiscutible de estos sentimientos se rompe al mismo tiempo con la conciencia de la apariencia, porque la atención a la cualidad mediada del arte que exige el arte mismo entra en conflicto con la inmediatez de la reacción emocional que este produce. Aunque provoca, la cualidad *mediada* de las emociones mismas también siempre surge en la experiencia de tales obras. Se puede pensar aquí en el ejemplo del llamado *arte abyecto*, un arte que trabaja con o evoca materiales considerados contaminantes; como heces, orina, sangre, vómito. En consecuencia, este arte a menudo ha inducido reacciones de disgusto en sus espectadores; de hecho, del mismo modo ha desencadenado debates en los estudios sociales y culturales sobre la construcción social del disgusto o de lo descartado (lo abyecto). Ciertamente se puede decir algo similar en vista del compromiso artístico con el sentimiento de vergüenza, que juega un papel importante, por ejemplo, en *Cut Piece* de Yoko Ono.

Como se puede deducir de la obra filosófica de Christiane Voss (2004), las emociones, a diferencia de los instintos y los reflejos, no pertenecen a un estrato que se encuentre por debajo o por delante del nivel del significado. Más bien, las emociones en sí mismas son significativas; están múltiplemente entrelazadas con nuestras suposiciones sobre el mundo. Por lo tanto, esto significa que son prácticas sociales normativas que marcan las emociones de una manera que siempre se transmite a través del lenguaje. Hemos

aprendido a sentir vergüenza o disgusto. Y esto lo hemos aprendido en referencia a situaciones u objetos específicos. Las emociones no son independientes de las situaciones u objetos que las desencadenan, ni de nuestras suposiciones sobre ellas. La interpretación de situaciones y objetos es generalmente lo que define en primer lugar el sentido de las emociones. Si uno no supiera de qué se trata o, respectivamente, cómo interpretar de qué se trata, difícilmente sería capaz de decidir en qué condición emocional se encuentra. Así, las emociones pueden rastrearse hasta evaluaciones particulares de situaciones u objetos; pero también es concebible lo contrario: que las percepciones corporales asociadas con las emociones influyan en la forma en que evaluamos situaciones y objetos. Solo porque me pongo roja percibo la situación como vergonzosa; solo porque mi corazón late con fuerza me doy cuenta de que mi relación con X no es tan neutral como había pensado. Por lo tanto, los objetos de nuestras emociones son tanto desencadenantes como productos de las emociones. Sin embargo, en cada caso no se puede negar la conexión dinámica entre las emociones y una dimensión evaluativa de la percepción de objetos y situaciones⁹.

La conexión entre las emociones y las orientaciones normativas que marcan nuestra percepción, en lo profundo de la dimensión afectiva, se realiza en la experiencia estética con cierta necesidad. Debido al carácter dual de participar en el arte, nuestras reacciones inmediatas ante lo representado quedan sujetas a una atención opuesta a la representación que también distancia reflexivamente sus efectos sobre nosotros. Esto no reduce estos efectos en sí mismos a una apariencia, pero los coloca en una perspectiva que puede tematizarse en conexión con patrones de interpretación culturales y sociales. Esta es exactamente la razón por la que los casos en los que experimentamos el arte hasta cierto punto en nuestros propios cuerpos — y nos volvemos lentos, nos enrojecemos, etc. — podrían incluso conducir particularmente a algo así como una conciencia sobre la cualidad socialmente mediada de lo aparentemente inmediato.

Al apuntar a tales experiencias, el arte del presente se vuelve irrefutablemente explícitamente contra la idea de una neutralidad del espectador ligada a la objetividad de la materia. En conclusión, esto tiene una vez más consecuencias para la práctica del juicio. El giro que ahora es necesario pensar se puede explicar bastante bien a través de la figura del juez profesional, del crítico. Tradicionalmente, se imaginaba al crítico como

⁹ Para profundizar sobre este asunto, véase también Voss (2012, pp. 187-215).

alguien que establece su autoridad a través de la distancia al objeto, y esta distancia pretendía garantizar su neutralidad, como si los límites entre el yo y el objeto fueran estables. Así entendido, el crítico ideal no solo es objetivo, sino que también está lo más libre posible de prejuicios y muestra el menor número posible de reacciones afectivas, sobre todo ninguna reacción fuerte como vergüenza, excitación, miedo o disgusto. En esta concepción, la neutralidad es un requisito para la práctica del juicio crítico. En las últimas décadas, este modelo de crítica se ha visto sometido a una enorme presión por parte del arte, ya sea a través de contenidos polarizadores que señalan la heterogeneidad del público del arte, es decir, el hecho de que las experiencias vividas aquí y los juicios emitidos aquí son siempre ya influenciados por diversos orígenes sociales; ya sea por el hecho de que las producciones artísticas han ido apuntando a una pérdida de distancia afectiva en el espectador¹⁰. Ambas estrategias nos obligan a tomar conciencia de las implicaciones de nuestra subjetividad empírica y encarnada en los objetos de nuestro juicio. Sin embargo, esto ocurre exactamente en la medida en que se suspende una sentencia determinada. Porque el juicio estético se refiere precisamente a una experiencia en la que las categorías de nuestra relación evaluativa —afectiva y/o cognitiva— con el mundo se vuelven problemáticas. Si hay una relación implícita con la comunidad en el juicio estético, para volver a señalarlo, sería la comunidad de aquellos que se han vuelto sospechosos de la seguridad en sí mismos de su propia práctica de juicio; de su gusto.

Referencias

- Adorno, Th. W. (2005). *Minima Moralia. Reflections on a Damaged Life*. Verso.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Boltanski, L. & Chiapello, È. (2005). *The New Spirit of Capitalism*. Verso.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Harvard University Press.
- Cavell, S. (1976). The Avoidance of Love: A Reading of King Lear. *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge University Press, 267-353.
- Diederichsen, D. (2010). Realitätsbezüge in der Bildenden Kunst: Subjektkritik, Repräsentationskritik und Statistenkunst. Linck, D., Luthy,

¹⁰ Para una crítica feminista de este modelo de crítica (de arte), véase también Amelia Jones (1999, pp. 39-55), así como, en referencia a Jones, Jennifer Doyle (2006, pp. 97-120).

- M., Obermayr, B. & Vohler, M. (Eds.). *Realismus in den Künsten der Gegenwart*. Diaphanes, 13-28.
- Doyle, J. (2006). The Effect of Intimacy: Tracey Emin's Bad Sex Aesthetics. *Sex Objects: Art and the Dialectics of Desire*. University of Minnesota Press, 97-120.
- García Düttmann, A. (2011). *Teilnahme. Bewusstsein des Scheins*. Konstanz University Press.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford University Press.
- Jones, A. (1999). Art History/ Art Criticism: Performing Meaning. Jones, A. & Stephenson, A. (Eds.). *Performing the Body/Performing the Text*. Routledge, 39-55.
- Lazzarato, M. (2006). The Concepts of Life and the Living in the Societies of Control. Fuglsang, M. & Meier Sorensen, B. (Eds.). *Deleuze and the Social*. Edinburgh University Press, 171-190.
- Marx, K. (1975). Comments on James Mill, *Éléments d'économie politique*. *Karl Marx and Friedrich Engels, Collected Works, vol. 3*. Lawrence and Wishart.
- Menke, C. (2010). Ein anderer Geschmack. Weder Autonomie noch Massenkonsum. Menke, C. & Rebentisch, J. (Eds.). *Kreation und Depression. Freiheitim gegenwärtigen Kapitalismus*. Kadmos.
- Rebentisch, J. (2010). Realismus heute: Kunst, Politik und die Kritik der Repräsentation. *WestEnd: Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 2, 15-29.
- Rebentisch, J. (2013). *Theorien der Gegenwartskunst. Zur Einführung*. Junius.
- Rebentisch, J. (2016). *The Art of Freedom: On the Dialectics of Democratic Existence*. Polity Press.
- Seel, M. (1985). *Die Kunst der Entzweiung: Zum Begriff ästhetischer Rationalität*. Suhrkamp.
- Simmel, G. (1997). The Problem of Style. Frisby, D. & Featherstone, M. (Eds.). *Simmel on Culture*. Sage.
- Voss, C. (2004). *Narrative Emotionen: Eine Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Emotionstheorien*. Gruyter.
- Voss, C. (2012). On the Affective Transformation of Aesthetic Judgment. Rebentisch, J. (Ed.). *Juzgar el arte contemporáneo*. Universidad Pública de Navarra, 187-215.
- Zillig, S. (2011). The Image of the Collector: From Citizen to Celebrity. *Texte zur Kunst*, 83, 102-104.

Arte precario: la posibilidad de pensar la experiencia deficitaria del mundo contemporáneo¹

Sara Fernández Gómez
Facultad de Artes, Universidad de Antioquia

Carlos Vanegas Zubiría
Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

Con Adorno hemos atendido algunas dimensiones de la creciente precariedad del arte contemporáneo: la temporal, por el creciente carácter efímero del arte; la comunicativa, porque es cada vez más “comunicación sin comunicación”, o lo contrario de la comunicación; la epistémica, por la dificultad creciente para acceder al contenido de las obras, incluso llegando al hermetismo defendido por Adorno; la normativa (ética y política) por la desconexión funcional del arte autónomo; y, por fin, la social, porque el arte es también un fait social en esta sociedad crecientemente precaria.

– Gerard Vilar, *Precariedad, estética y política*, 2017, p. 71.

Introducción

En su libro *Precariedad, estética y política*, Vilar se pregunta por un problema que no es nuevo para el pensamiento crítico del siglo XX: la precariedad. Y llama la atención sobre la importancia de este concepto en el presente en que vivimos, como si fuera un fantasma que sobrevuela el mundo y la historia.

¹ Este trabajo hace parte de las investigaciones posdoctorales de Sara Fernández Gómez en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y de Carlos Vanegas Zubiría en la Facultad de Ciencias Sociales de la misma institución.

Parece ser que la precariedad se presenta con el perfil de lo actual, como si fuera el rostro de las condiciones contemporáneas de existencia. De ahí que esta sociedad que han llamado del *riesgo*, de la *seguridad*, o de *control*, introduzca esta categoría a partir de la sospecha de la libertad en la vida privada y pública. De ese modo, partimos de la afirmación de que nos encontramos en un contexto asociado tanto a la precariedad como a la contingencia, es decir, espacios de constante escepticismo e incertidumbre, en donde las experiencias y manifestaciones sensibles emergen como posibilidades y espacios de reflexión crítica.

Un contexto precario que, en último término, conjuga diferentes estratos de tiempo. Así, pasado, presente y futuro, como lo plantea Koselleck (1993) se establecen como un montaje de superposiciones donde las marcas son testimonio fragmentado, marginal, precario e incompleto que crea y recrea en la memoria de los sujetos, de modo apremiante, los acontecimientos de ese contexto precario del cual han emergido. Ese contexto político, social, cultural, histórico y artístico que Villar (2017) denomina “lo precario”, está caracterizado por poner en crisis la memoria colectiva, por evidenciar su cercanía al fracaso. Es justo allí, en la perturbación de la memoria y la experiencia de la historia, que los objetos emergen con una carga polivalente. Posibilidades dislocadas y oscuras, que terminan siendo gestos de conocimiento alternativo y, por ende, espacios de contra-memorias, pues el uso de materiales precarios en un contexto precario no es más que la posibilidad de producir arte político en el presente, pues “no hay existencia humana fuera de lo que los griegos denominaban *ethos* o las normas, principios y valores que regulan explícita o implícitamente nuestras actividades económicas, familiares, políticas o de entretenimiento” (Vilar, 2017, p. 111).

Quizá la precariedad determina nuestra vida cotidiana como algo vulnerable, en tanto está sometida a un régimen que desestabiliza a los individuos a partir de la fractura de sus relaciones sociales. La vulnerabilidad de nuestra vida actual aparece con angustia, producto de esa especie de olvido o de inmovilidad de nuestra propia condición. Estamos sugiriendo que la precariedad ha determinado largamente nuestra existencia, y que se presenta como un empobrecimiento de todas nuestras relaciones, pues uno de sus rostros es el control y el sometimiento de la vida. De ahí que su régimen configure una vida invivible (Butler, 2004; Butler & Worms, 2023) maquillada en la autonomía y la libertad de elección, el terreno de una existencia cotidiana donde está en el aire la posibilidad de que

nuestras vidas están en las manos de otro, o de no tener otra posibilidad que la de vivir desde el control y la regulación en la que las garantías y las libertades están enmascaradas: una sospecha que revela el síntoma de una angustia, de la precariedad que nos ofrece con la imagen de la garantía y la satisfacción del deseo, un mundo de incertidumbres (Vilar, 2017).

Lo anterior nos lleva a afirmar que, en un contexto precario, lo intempestivo de la experiencia del tiempo y de la memoria conduzca, como planteaba Benjamin, a exponer el infierno moderno de lo novísimo, así, “bajo la novedad, las transformaciones históricas, el cambio y el aparente progreso encontramos una eternidad infernal, atávica e irredimible” (Vilar, 2017, p. 45). ¿Cómo entonces configurar un conocimiento posible si todo está deformado por la precariedad y la inmediatez? Desde esta perspectiva, las miradas más críticas de nuestro tiempo se han empeñado en señalar a la precariedad como un proceso histórico de reducción y desposesión de la diversidad de la vida social, cuyos efectos van desde la reificación y reducción de las relaciones sociales de la vida cotidiana, el extrañamiento del sujeto en su toma de consciencia —o en lo que han llamado procesos de subjetivación y desposesión en los que nuestra praxis está atrofiada—, los signos de desigualdad y poder de la máquina política, la condena a la incertidumbre y la inseguridad que sostiene el simulacro del peligro y el terror, hasta nombrar la precariedad como indigencia y pobreza de la existencia cultural y social. Una perspectiva que se sostiene en los hombros de Benjamin, pues estos efectos perversos de la precariedad como determinación de nuestro ahora, no solo son producto de la barbarie, sino que además únicamente han generado la misma. Quizá, una de las tareas del pensamiento crítico actual sea atender las circunstancias del presente de la cultura, y con ello, asumir la tarea de pensar nuestra existencia precaria (Didi-Huberman, 2020).

De este modo, con Vilar, Benjamin y Foster, detectamos que estamos ante una contemporaneidad precaria, por eso, desde la afirmación de que el arte se refiere a la vida, nos ubicamos ante experiencias plásticas que hablan de la vulnerabilidad de la existencia humana. Artistas que, al ser conscientes del contexto, y claramente comprometidos con la realidad, le apuntan a un futuro que, como señala Vilar, empieza realmente ahora, por eso las tareas que comprometen el tiempo pasado y presente están, ineludiblemente, cargadas de futuro (Vilar, 2017, p. 17).

Experiencias precarias

De esta manera, la reflexión sobre la precariedad implicaría entender el presente cultural como un instante histórico, el *Jetztzeit* benjaminiano del *ahora, del tiempo del ahora* que cumple su deuda con las generaciones pasadas, en el cual nos citamos con los acontecimientos que han estado marcados por la destrucción de la experiencia. Una idea que es compartida por Didi-Huberman, pues la comprensión histórica y el saber tienen una deuda con aquellos fragmentos del pasado que han sido borrados o que se nos han hecho imposibles de imaginar y contar (Didi-Huberman, 2004, p. 17). De ahí que sea una apuesta que entiende que la incertidumbre y el escepticismo actual pueden pensarse y cuestionarse si hacemos cognoscible y visible, críticamente, las imágenes del pasado que la barbarie siempre intenta desaparecer y no reconocer (Benjamin, 1989, p. 177). Ahora bien, la precariedad actual puede ser entendida como un síntoma de nuestra pérdida de la experiencia. Y este vínculo con la experiencia y sus posibilidades históricas para la cultura fue planteado en un texto paradigmático de Benjamin, *Experiencia y pobreza* y en *Infancia e historia* de Agamben, donde se aborda el problema plantado por el autor alemán, desde las condiciones históricas actuales. En el recurrido ensayo, Benjamin (2007) señala:

Una generación que fue al colegio todavía en tranvía de caballos se encontraba ahora a la intemperie y en una región donde lo único que no había cambiado eran las nubes; y ahí, en medio de ella, en un campo de fuerzas de explosiones y torrentes destructivos, el diminuto y frágil cuerpo humano. Una miseria completamente nueva cayó sobre los hombres con el despliegue formidable de la técnica (p. 217).

Este diagnóstico de Benjamin, es tratado por Agamben, para insistir en que las condiciones de vida del siglo XX han privado al hombre de la posibilidad de su biografía. En ese sentido, el pensador italiano considera que

la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia... El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un fárrago de acontecimientos —divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros— sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia (Agamben, 2015, p. 8).

Tanto en Benjamin, como en la revalorización de Agamben, se señala que los procesos históricos atravesados por la violencia y la destrucción han

expropiado al hombre de su experiencia, lo que implica su dislocación y la consecuente imposibilidad de que esta pueda ser llevada a relato, como insumo de la historia. En ambos pasajes, hay una afinidad sintomática con el diagnóstico de Broch (2009) en *Huguenau o el realismo*: es el siglo XX con sus guerras el momento histórico que quiere sostener “un signo de orden imperecedero” (p. 29), como si aquello que está arriba de la cabeza del hombre fuera algo fijo, estable, estático, y aquello que está envuelto en el revoltijo de experiencias terribles resaltara su carácter frágil, minúsculo, ante la catástrofe. Ante esta precariedad de la monstruosa guerra o de los acontecimientos atroces e insólitos, que no pueden traducirse en experiencia, la realidad del mundo se fractura. Parece ser que siempre nos encontramos en la deriva ante la pérdida. En ella, el cuerpo se siente frente a un abismo y lo invade el vértigo ante su contemplación. Porque la pérdida parece ser un abismo.

De ahí que aún resuene la pregunta por la posibilidad de realizar la historia, de poder traducir nuestras experiencias en relatos que den cuenta de nuestros acontecimientos significativos. Una pregunta que encuentra una suerte de respuesta en aquello que señala Foster al anunciar que la precariedad es característica de los momentos de amnesia y crisis de la memoria. Sin embargo, en medio de esta incapacidad que la precariedad determina, la vida cotidiana del instante, tan rica en eventos, se vuelve insoportable (Agamben, 2015) y, en muchos casos, invivible (Butler, 2017; Butler & Worms, 2023). Desde esta perspectiva, la posibilidad de entender y llevar a representación nuestra experiencia parece paralizarse. Pues si asumimos las correrías del *flâneur* de Baudelaire, los pasajes arriba citados resaltan en su diagnóstico: al recorrer las calles de la ciudad las experiencias que se nos ofrecen son las de una especie de teatralización de lo humano, donde el fárrago del tiempo no es apropiado como experiencia. Donde nuestra mirada, que intenta construir mundo en medio de las calles, solo configura artificios y simulacros que desdibujan la vida social y cultural. Así, la construcción del relato histórico se torna inviable en el contexto de una vida precaria, de esa vida moderna marcada por lo intempestivo del tiempo y lo novísimo de la experiencia.

En retrospectiva, Agamben va a señalar que esta incapacidad actual se debe a un proceso histórico moderno que produjo la reducción de la experiencia a un punto único, en ese punto arquimédico de la aparición cartesiana del *ego*, ente lingüístico que se enuncia a sí mismo. Como si

hubiera una reducción de la diversidad de todo contenido y de toda experiencia en el puro acto del pensar, el sujeto moderno absorbe y condensa la pluralidad de la experiencia en una estructura de conocimiento. En esta modificación histórica, la experiencia queda reducida a aquello “que es posible hacer y nunca llegar a tener”. De ahí la imagen dislocada del sujeto para Agamben: un Don Quijote que *hace* experiencia sin *tenerla* y un Sancho Panza que *tiene* experiencia, pero no la *hace* (Agamben, 2015, p. 24). Este desdoblamiento se asume sustancializado en el sujeto moderno, donde la imaginación es llevada por más allá del margen del conocimiento. Con esto, se logra un desplazamiento de la experiencia para llevarla fuera de las capacidades del hombre: la experiencia será medible, cuantificable, verificable y, en definitiva, reducida a través de instrumentos, dispositivos, o representaciones aglutinantes o marcos de sentido que expulsan todo aquello que no encaje en sus límites disciplinares.

En este horizonte precario, ocurre el cambio de experiencia que llamamos lo irreal. Siguiendo la metodología de la filosofía de la historia, Agamben expone el cambio de significado durante la Modernidad. Y ubica este giro conceptual y cultural en el problema de la imaginación y la fantasía, como se entendía en el mundo clásico: como mediación entre el *mundus sensibilis* y *mundus intelligibilis*, entre el sentido y el intelecto (Agamben, 2015, p. 24). Esta función implicaba que la imaginación era fundamental para la comunicación del conocimiento y el saber, sin menosprecio de sus formas o imágenes que, muchas veces, eran signadas por la naturaleza del sueño. Sin embargo, la modificación que ya hemos señalado implicó que la ciencia moderna expulsara el espectro imaginativo de esa unión entre lo subjetivo y lo objetivo, que era “asumida en el nuevo sujeto de conocimiento” (Agamben, 2015, p. 26). De ahí que, al ser transformada la imaginación al ámbito de lo irreal, de la alienación mental, del mundo mágico y mítico, el nuevo *ego* excluye y expropia a la fantasía y a la imaginación del ámbito de la experiencia.

Lo que señalamos en esta crítica de Agamben, es que la razón autónoma, liberada de toda experiencia, al ser un ente expresivo y autosuficiente, ha deliberado y vinculado a la imaginación con lo irracional, con lo irreal como catástrofe, como guerra, y como violencia que termina por reducir y eliminar la diversidad social. La consecuencia de esta configuración moderna es que se produce el enmudecimiento de la palabra y la escritura, por tanto, toda experiencia está atravesada por esta dislocación entre lo racional y lo

irracional, que produce uno de los rostros de la precariedad: nuestra relación con las cosas se hace indiferente. En otra asombrosa coincidencia, Broch entiende este proceso de indiferencia y catástrofe como una dislocación de la cultura. Tanto Agamben como Broch interpretan que la dislocación del sujeto, basada en la propia autonomía de esa unidad sospechosa de conocimiento, está proyectada en la estructura de su mundo (Broch, 2009, p. 394).

Así lo diagnostica Broch a lo largo de su novela *Huguenau o el realismo*. Esta indiferencia, este aislamiento, ha producido una “vida aislada, separada del mundo, moviéndose a límites cada vez más lejanos y cada vez más anhelados” (Broch, 2009, p. 416); o cuando sentencia que nuestra generación, la atravesada por las guerras, y los distintos tipos de violencia que hacen a la vida social deficitaria, es una “generación desprovista de toda relación” tanto con lo antiguo como con lo nuevo. Una socialidad carente, en tanto se ha instrumentalizado nuestras relaciones hasta alcanzar la “indiferencia ante el dolor ajeno, indiferencia que raya con la locura. Es un total desprendimiento de los valores que proporciona legitimación ética e histórica a la cruel indiferencia a que se halla expuesto todo lo humano” (Broch, 2009, p. 218). De igual manera, puede apreciarse la pérdida de la experiencia en la obra de Robert Musil, *El hombre sin atributos* (2021), en la que se plantea la despersonalización de toda experiencia que pueda narrarse. Ejemplo de esto ocurre también en el libro de Beckett *El innumerable* (2012), en el cual el personaje principal no posee cuerpo, ya sea por la pérdida íntima de la conciencia de este, o porque el quehacer literario del dublinés debía tender hacia la eliminación de toda relación corporal que pretendiera vínculos con el mundo. No sobra mencionar la contundente obra de Kafka, *La metamorfosis* (2011), y el exilio interior caracterizado por la más radical incomunicabilidad.

Si pensamos en estas breves referencias de la literatura, entendemos que el ensimismamiento del individuo moderno, sustentado en la insignificante teología personal de la autosuficiencia, libere y haga visible fuerzas irracionales y violentas de la cultura, donde ya no nos es posible o estamos en la incapacidad de configurar relatos y juicios significativos sobre los acontecimientos históricos, porque los diferentes lazos que configuran la socialidad han sido disueltos, en algunos casos, o se han esfumado, en otros. Es por ello por lo que el hombre moderno que impone su enunciación, al distanciarse del mundo para nombrarlo, es un hombre excluido en sí mismo,

carente en su determinación y en su desdoblamiento, y en este proceso histórico revela la condición histórica de su experiencia como precariedad. Un hombre que, al dislocar su relación con el pasado, ha perdido la posibilidad de configurar una consciencia histórica crítica frente a las barbaridades del presente, como lo señalaba Benjamin.

Los efectos históricos de este proceso han sido ampliamente estudiados y cuestionados durante el siglo XX y lo que va del siglo XXI. Podemos señalar, aquí, las derivas de los marcos de sentido y de las representaciones fijas que han privilegiado su versión sobre lo real: una cultura de mercancías y fantasmagorías que desfiguran la potencia de la vida en socialidad; las representaciones hipertrofiadas y artificiales del humanitarismo y la clasificación de los miembros de la sociedad; la guerra como una filosofía de la pobreza que destruye la posibilidad de la transmisión y la apropiación de nuestras experiencias históricas, al imponer experiencias manipuladas, guiadas, sistematizadas en *slogans* y simulaciones de nuestras relaciones sociales (Adorno, 2005); o el modo en que “ha sido expropiada la experiencia, una experiencia manipulada y guiada como en un laberinto para ratas, cuando la única experiencia posible es horror o mentira” (Agamben, 2015, p. 12). Igual ocurre en los efectos modernos que han convertido la ciudad en un espacio jerarquizado, bajo etiquetas que promueven comunidades estereotipadas cuyo comportamiento está circunscrito a la planificación y organización racionalizada de sus espacios y realizaciones culturales.

En este recuento, hemos señalado que la imaginación y la fantasía son expulsadas del ámbito del conocimiento, generando un desdoblamiento y fractura inherente al propio sujeto. De ahí que la imaginación, como correlato de la experiencia, sea considerada como sombra, como un *phantasma*, como un genio maligno. En definitiva, la imaginación sería algo alucinatorio, el sueño o la pesadilla de algo amenazante en tanto lugar oscuro al que la razón autónoma no desea acceder y debe expulsar de su propia condición. Este desdoblamiento implicó que la articulación *imaginación-deseo* mostrara el proceso de reducción de la experiencia: que toda experiencia vinculada a la imaginación y a la fantasía, entendida como un estado crepuscular para la razón científica, sea expulsada o excluida de la experiencia del conocimiento, que sí es entendida como la real. En este proceso, se pierde esa capacidad mediadora, traductora, de la imaginación como fuente de nuestra dimensión simbólica y expresiva, tan esencial para la configuración de socialidad y para fracturar sus límites y fronteras.

Ahora bien, sabemos que, en los modos creativos e imaginativos de la experiencia sensible, en los procesos del arte y la reflexión, siempre hay gestos y estrategias de ruptura y fractura de los límites que permiten manifestar el desbordamiento de la cultura. ¿Acaso ante la pérdida no hay una especie de sed que podemos llamar deseo? Ante aquello que se ha transfigurado en fantasma, ¿acaso no nos desbordamos porque ese rastro nos viene, como aquella ráfaga de viento que Benjamin vio en el *Angelus Novus*? (Benjamin, 2010). En medio de los límites la fuerza de la pérdida se encarna y hace mover críticamente, luego de que el dolor nos haya inmovilizado. Es este dolor ante cualquier pérdida el que, señalan algunos, hace mover al mundo (Adorno, 2006). Y en este desbordamiento de fronteras, de muros interpuestos, aparece el gesto heterogéneo de toda creación. Muchos otros llaman a esto la potencia del montaje (Benjamin, 2005). En el dolor, plantamos una queja, un lamento ante de las condiciones que matan. Actuar o crear es una especie de sed que reclama contra la ley de las cosas. No estamos apacibles, no hay tranquilidad. Al contrario, el montaje de la queja, con sus gestos e imágenes da forma sensible a los conflictos que emergen en el duelo.

Agamben entiende que la experiencia es ese instante que debemos traducir en historia, es ese *aquí y ahora* de Benjamin cuya dignidad debe ser puesta en obra como crítica de la propia historicidad de la cultura (Agamben, 2015, pp. 132-133). Este instante creativo y polarizante puede entenderse como el *tò nyn (vñv)* que marca y representa un signo de pertenencia al amplio campo de batalla que es la cultura. Este *aquí y ahora* implicaría una tensión con la propia destrucción y la supuesta estabilidad de la subjetividad moderna. De ahí que la imaginación sea cifra de la experiencia, esto es un momento constitutivo para pensar el presente y los flujos temporales en la cultura. Imaginación como fantasma, en términos de Agamben, sería ese deseo que impulsa a cuestionar la reducción hecha por las coordenadas de lo real, como esa capacidad que se encarna para mostrar su disconformidad ante su propia exclusión en las representaciones de la cultura. Su exclusión aparece, por ejemplo, en el arte, como síntoma de malestar que late en las crisis culturales. Freud señaló este vínculo con el deseo, que aquí entendemos como la capacidad de poder nombrar críticamente el acontecimiento y traducirlo en historia:

Nace la tendencia a segregarse del yo todo lo que pueda devenir fuente de un tal displacer, a arrojarlo hacia afuera, a formar un puro yo-placer, al que se

contrapone un ahí-afuera ajeno, amenazador. Es imposible que la experiencia deje de rectificar los límites de este primitivo yo-placer (Freud, 1992, p. 68).

Consideramos que todo lo anterior se vincula, en buena medida, a la inquietud de Benjamin sobre la incapacidad contemporánea por construir relatos y narrar la propia historia. Así, se exagera la ruptura con el pasado, marcada no solo por la obsesión con lo nuevo, sino además desencadenada por la pobreza de experiencias asociadas a lo narrable. Así, precariedad y crisis de la consciencia temporal, nos llevan a una especie de barbarie que implica “comenzar de nuevo y desde el principio, a tener que arreglárselas con poco, a construir con poco mirando siempre hacia adelante” (Benjamin, 2007, p. 218). De este modo, la modernidad nos ha catapultado a un estatuto civilizatorio donde la autonomía termina borrando los mecanismos de la transmisión y la herencia. Una amnesia donde las huellas de una memoria precaria intentan asirse de fragmentos mínimos y soportes, que al igual que el contexto, son precarios.

Así, la precariedad de la experiencia y la dislocación de las relaciones con el pasado, nos abocan ante una pobreza de lo sucedido, del pasado, de lo susceptible a ser narrado y por tanto recordado y recreado en función del presente. Una precariedad que limita a los sujetos a planos mínimos de comunicación, que mutila la posibilidad de asociarse a producciones de sentido con una larga duración. Por eso, la de Benjamin es una denuncia a la imposibilidad del mundo actual, precario, fragmentado, fisurado, de tejer experiencias, transmitir la memoria y narrar la historia.

¿Qué fue de todo eso? ¿Dónde podemos encontrar a alguien que sepa aún relatar bien algo? ¿Dónde hay moribundos que digan frases que pasen de generación en generación, al modo de un anillo? ¿Quién se acuerda ahora de un refrán? ¿Y quién intentará despachar a la juventud apelando así a su experiencia? (Benjamin, 2007, p. 218).

Precariedad y estética

Retomando a Agamben, el autor italiano traduce la posibilidad del síntoma imaginativo como crisis de la experiencia, para nombrar que esta *Hedoné* (*Ἠδονή*), este anhelo o deseo crítico, implicaría una modificación de la estructura temporal de la historia. Son estos malestares lo que muestran las posibilidades de reajustar las formas narrativas en las que representemos las crisis de nuestra experiencia. El arte, entonces, parece ser un modo cultural

en que se presenta una posibilidad crítica que ilumina las fracturas de la experiencia a través de su disposición sintomática, la cual apela al análisis crítico sobre el empobrecimiento de la experiencia. La crisis de experiencia, entonces, para Agamben, tienen una apertura en los procesos del arte y el pensamiento.

Por ejemplo, ante la fascinación moderna de la novedad, el arte nos revela la paradoja de esta experiencia cultural como una crisis caracterizada por la visión acumulativa, aditiva y lineal, que homogeneiza el teatro de las circunstancias humanas. En otros términos, los procesos del arte cuestionan las experiencias acumulativas e introducen fracturas en los órdenes discursivos de historias que sostienen una versión de lo real, o como Benjamin señaló, pueden dislocar esas imágenes eternas del pasado, su *ἔπος*, y apostar por un momento constructivo, dialéctico, con las experiencias pasadas y presentes. Con ello, el arte ha asumido el reto de iluminar y dislocar estructuras temporales del pasado, para modularlas como un espacio simbólico de experiencia que puede revalorizarse desde nuestras condiciones actuales (Benjamin, 1989, p. 118).

Con esta perspectiva estamos insinuando que los procesos del arte y el pensamiento pueden transformar la expropiación de la experiencia como supervivencia, en tanto es posibilidad de comprensión de nuestra precariedad como condición, para asumir de nuevo las potencias y rupturas de la imaginación y la exuberancia de nuestras insólitas relaciones sociales (Baudelaire, 1995, p. 56) como objeto, ahora sí, de experiencia histórica. Es por eso que para Vilar (2017) y Foster (2011) la precariedad es una condición ineludible del arte, especialmente del más reciente, en la medida en que arte y realidad son categorías inseparables; experiencias plásticas donde el pasado, precario, llama de modo apremiante. Por eso, si partimos de la consideración del arte como huella, este se configura como espacio de experiencia de memorias materializadas que nos posibilitan alternativas de una perspectiva crítica sobre el presente y el futuro. Era quizá ese el sentido en el que Mannheim (1957) consideraba a los artistas como intelectuales situados. Sujetos que desde su contexto pensaban su época y lo expresaban en sus obras.

Y si los vínculos entre arte e historia no son algo nuevo, el panorama de las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI, ha generado una necesaria transformación, marcada por el distanciamiento de la autonomía

estética planteada por Adorno, criticada por su falta de compromiso, hermetismo, exceso de contemplación y sin conexión con las prácticas reales de transformación política del mundo, hacia una mayor presencia del contexto de emergencia de las obras. Sí, las ideas de ubicación cultural de Marta Traba (2009) y el “desde aquí” de Gerardo Mosquera (2008), cobran relevancia en un arte que ahora establece una relación más sólida con el pasado y el presente. Un arte que, al ser considerado una huella de memoria, una manifestación del tiempo reactualiza, resignifica y reinterpreta los acontecimientos, al tiempo que nos propone una visión crítica de lo que ha sucedido.

Estamos ante un arte precario, que nos habla, desde los fragmentos, de la fragilidad de lo humano. En ese sentido, el artista pasa a ser considerado como un sujeto que revela los automatismos, las rutinas, las paradojas y las banalizaciones de la mirada y las experiencias. Un arte que no pretende imitar la realidad visible, sino presentar indicios que nos ponen frente a situaciones en las que la historia debe ser cuestionada y repensada. Obras de arte que introducen lo discontinuo en el discurso a partir del montaje de tiempos heterogéneos, así, se hace necesario desentrañar los mensajes subrepticios presentes en las manifestaciones plásticas, para experimentar, como propone Vilar, una producción que, en tanto se refiere a la vida, nos ubica ante la vulnerabilidad de nuestra propia existencia y experiencia del mundo. Un arte precario producto de una sociedad de la misma índole que termina catapultando una *desartización* del campo que permite la *artización* de los objetos. Para Vilar (2017) la desartización no es más que una “pérdida de las cualidades artísticas tradicionales o familiares que evidencian las obras de arte en las prácticas artísticas contemporáneas” (p. 75).

En este contexto, la precariedad como categoría estética establece una relación inquebrantable entre ella y el mundo capitalista occidental. Pero, contrario a la hegemonía del modo de vida moderno, se posiciona como un discurso contrahegemónico y contracultural que desafía las formas tradicionales de entender los acontecimientos. Que desplaza el presentismo reinante con un arte que hace uso de las ruinas y fragmentos de un contexto precario y frágil donde lo humano se despliega en modos de vida vulnerables, es por eso que “muchos artistas con muchos medios distintos están contribuyendo a la comprensión crítica del presente desde una conciencia de este basamento precario” (Vilar, 2017, p. 71). Por eso valdría la pena preguntarse si hay una suerte de aspecto positivo de esta condición de

precarización. Un valor dado por la posibilidad de cuestionar y sospechar del contexto dado, sin que ello implique defender un poder mesiánico del arte.

Así, lo precario como condición histórica, toma presencia en un arte que reacciona a ciertas condiciones políticas, sociales, culturales y económicas, e impulsa posiciones críticas, más no una necesaria resolución, que cuestionen el contexto actual de existencia deficitaria. Y es justo en este punto donde proponemos la inserción de objetos precarios, prosaicos e intrascendentes en el campo del arte. Objetos de soportes y materialidades precarias que nos devuelven a la desartización de Vilar, estrechamente vinculada a las reflexiones de Danto (2002) en *La transfiguración del lugar común*. Nos ubicamos pues en un contexto marcado por una actividad técnica decreciente por parte del artista, que termina implicando una actividad reflexiva profunda por parte del espectador. Así, el arte precario, como señala Foster (2011), es posibilidad de mantener un papel crítico y de resistencia ante la fuerza abrumadora del mercado y del poder, un arte que emerge en un presente complejo, y que nos permite reflexionar sobre lo que implica el contexto en el arte actual. Es decir que no nos referimos a la concepción negativa que Adorno elaboró ante la desartización del campo del arte, el cual asocio a la mercantilización y estetización neutralizadora de las obras. Aquí defendemos la desartización como esa redefinición del arte que se toma como alternativa para pensar, de forma diferente, el contexto actual.

Como consecuencia, las implicaciones de la precariedad del contexto en el arte, contrario a llevarnos a un panorama desolador, nos permiten visitar críticamente los acontecimientos. Así, como plantea Hyussen (1995), tenemos la alternativa de recordar el pasado en función del presente. Organizar lo que nos ha antecedido para ubicarnos en un ahora concreto que marca no solo el qué recordamos, sino además cómo lo narramos. Un arte precario donde los escombros mismos de la existencia son las huellas, los fragmentos dispersos de ese contexto deficitario y de experiencias dislocadas, imposibilitadas. Por ende, y recordando las ideas de espacio de experiencias y horizonte de expectativa de Koselleck (1993, 2001), las obras de arte del contexto precario nos llaman a vivir el presente con intensidad, pero sin un espíritu mesiánico ni redentor. Experiencia y expectativa, que no son más que condiciones que se derivan de la experiencia asociada a las estructuras de la historia, y no categorías ontológicas, son las que nos permiten pensar en la memoria y en la experiencia de un pasado hecho

presente. Tiempos que se superponen en el montaje de tiempos. Obras donde el pasado se hace presente, el presente mismo se potencia críticamente y se configuran las posibilidades de futuro, sin caer, como ya se ha señalado, en la banalización de ser mecenas del dolor de los demás.

Un arte de un contexto precario, que nos habla de la contingencia de la existencia humana. Un arte que nos desplaza de la fe metafísica de la universalidad de lo humano y nos catapulta hacia lo contingente. Por eso, multiplicidad y crisis potencian las posibilidades de explorar la vulnerabilidad propia de la vida contemporánea. Una vulnerabilidad que Vilar (2017) ha denominado, justamente, precariedad, la cual condice a la incertidumbre de vivir en contextos de crisis y violencia. Precariedad que desplaza la experiencia histórica y la reemplaza por la experiencia de ansiedad que ha sido naturalizada por los modos de vida contemporáneos. Ese basamento precario del presente es pues una condición política que se hace palpable en un arte que responde a la vida e impulsa cuestionamientos de la existencia deficitaria de hoy.

Por todo lo anterior, podemos pensar, como sugería Owens (1991), que el arte contemporáneo hace uso de la ruina y lo precario como una estrategia, que contrario a desear indicar significados originarios y definiciones únicas, le apunta a algo otro, dislocado, oculto, oscurecido. Un arte donde la desartización, la desestetización, la desmaterialización y lo efímero, nos hablan estrechamente de la existencia. Un arte frágil como la vida, como la memoria. Un arte que es síntoma y por eso ha desplazado hasta el linde la autonomía de la estética moderna. Manifestaciones, que contrario a permanecer en silencio ante la barbarie, tienen mucho que decir cuando triunfa la sinrazón. Y no estamos defendiendo un arte dominado por la racionalidad instrumental y las intenciones políticas de unos cuantos, sin embargo, sí consideramos que el contexto precario termina por catapultar la aparición de obras que, si bien no nos dicen qué pensar sobre el presente, sí nos proponen pensarlo críticamente.

Conclusiones

Que el contexto precario nos lleve a la imposibilidad de la historia y la experiencia, y eso, a su vez, implique la aparición de un arte de basamento precario, marcado por la desartización del campo y la artización de los objetos prosaicos, implica que, desde los procesos del arte, podríamos

reactualizar la posibilidad de adquirir experiencia y, a su vez, de llevarla o traducirla en historia. Para ello, de la mano de Benjamin, Agamben va a cuestionar igualmente la idea de *progreso* y *novedad* moderna, ampliamente analizada por Koselleck en *Futuro pasado*. La fascinación, la capacidad imaginativa para pensar el mundo, serán modos de crisis que cuestionan la experiencia homogénea, novedosa, del infierno moderno, y asumirá la posibilidad de una experiencia en la que los fantasmas del pasado no cesan de aparecer como estratos de nuestro presente. No solo la novedad moderna puede determinar cualitativamente nuestra experiencia, sino que también es uno de los modos de reducirla y hacerla deficitaria; de ahí que sea fundamental entender la configuración histórica del ámbito del pensamiento y los modos de hacer cognoscible y visible en el *aquí y ahora* los síntomas de nuestra experiencia, pues implica que “todo conocimiento posible... no solo hay que extraerlo de lo que es, sino que también está afectado por la misma deformación y la precariedad de la que intenta salir” (Adorno, 2006, p. 257).

El siglo XX sabe de esto ante la barbarie. Ante la tóxica atmósfera de la Modernidad triunfante, este siglo se moviliza con cólera. Responde a lo que es aparentemente real con lo cotidiano. Afronta el enmascaramiento de la pérdida con el montaje heterogéneo de la vida. Y con ello, un atisbo de incandescencia creadora. Y creemos que estos destellos de los gestos creadores es lo que tenemos entre manos. La modernidad tiene múltiples rostros, pero todos ellos han sido sepultados para hacer de la realidad una experiencia deficitaria. Y con ello, su eslogan: la autonomía. Rostro sospechoso de la reducción radical, de la relación meramente instrumental, de la pérdida de la diversidad. La voz en alto de su homogeneización ha dicho límites y alcances. Y esta apuesta el siglo XX emerge desde una experiencia radicalmente diferente. Llevar los condicionantes de la autonomía moderna al ardor de gestos interpuestos. Incendiar el camino del orden fijo en el deseo creador de simulaciones. Y, por ello, alimentándose de la experiencia reducida, sabe que no busca la suplantación de lo que cuestiona. Al contrario, propone movimientos fragmentarios, degluciones de códigos que han sobrevivido a la violencia, yuxtaposiciones entre campos de pensamiento y sensibilidad que apuntan a los rasgos, a los trazos olvidados para crear una ocasión, un encuentro o una excusa donde se ponga al borde del abismo la experiencia de una vida invivible que se ha nominado como única.

Por ello, este tipo de gestos o estrategias de la creación, precarias, fragmentarias, que cuestionan lo real, se juegan en la realidad misma. No

hay continuidad cierta ni punto de llegada. Al contrario, sus gestos se nutren de las discontinuidades, de acciones operativas que permiten asociaciones y sugerencias de sentido. Trazos, huellas, ruinas, aspectos tangenciales son los que estas obras iluminan. Y con ello, evocan e insinúan indicios de experiencias posibles. Por ello nos dejan caer en el esbozo y lo fugaz de una realidad que no ha sido nombrada, o que ha sido silenciada. Antonio Monegal (1996) dice que esta ocasión de “dejarnos caer” es una situación que da apertura a nuestra interpretación, que no es más que el juego de los rastros y los matices. Es decir, a una ruptura que él llama “momento preñado de sentido” (p. 313). Y creemos que la posibilidad de la reevaluación de lo real, a través de estas experiencias de sentido, es una excusa para la ruptura. Porque toda interpretación es la asunción de nuestra experiencia interior de lo real, que no es más que crear otras posibilidades ante la servidumbre de lo que hemos llamado real. Porque la posibilidad del sueño, que es sugerencia, evocación e invocación, es el acto inmemorial del gesto violento de nuestra propia crisis, de nuestra posibilidad de cribar el mundo.

Referencias

- Adorno, Th. W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal.
- Adorno, Th. W. (2006). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Akal.
- Agamben, G. (2015). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Adriana Hidalgo editora.
- Baudelaire, Ch. (1995). *El pintor de la vida moderna*. Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos Librería Yerba Cajamurcia.
- Beckett, S. (2012). *El innombrable*. Alianza Editorial.
- Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos I*. Taurus
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Akal.
- Benjamin, W. (2007). *Obras, Libro II, vol. I*. Abada Editores.
- Benjamin, W. (2010). *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. Ediciones desde abajo.
- Broch, H. (2009). *Huguenau o el realismo*. Debolsillo.
- Butler, J. (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London / Nueva York: Verso.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Paidós.

- Butler, J. & Worms, F. (2023). *The Livable and the Unlivable*. Fordham University Press.
- Danto, A. (2002). *La transfiguración del lugar común*. Paidós.
- Didi-Huberman, G. (2004). *Imágenes pese a todo*. Paidós, 2004.
- Didi-Huberman, G. (2020). *Desear Desobedecer. Lo que nos levanta I*. Abada Editores.
- Foster, H. (2011). Hacia una gramática de la emergencia. *New Left Review*, 68, 93-104.
- Freud, S. (1992). El malestar en la cultura. *Obras Completas XXI*. Amorrortu.
- Huyssen, A. (1995). *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. Routledge.
- Kafka, F. (2011). *La metamorfosis*. Alianza Editorial.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado*. Paidós.
- Koselleck, R. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Paidós.
- Mannheim, K. (1957). *Ensayos de sociología de la cultura*. Aguilar.
- Monegal, A. (1996). La imagen fugaz. El rastro de la visualidad en la escritura. *Moenia. Revista lucense de lingüística & literatura*, 2, 309-326.
- Mosquera, G. (2008). Desde aquí: arte contemporáneo, cultura e internacionalización. Domínguez, J., Fernández, C. A, Giraldo, E. & Tobón, D. (Eds.). *Moderno/contemporáneo: un debate de horizontes*. La Carreta Editores, Facultad de Artes, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, 111-134.
- Musil, R. (2021). *El hombre sin atributos*. Seix Barral.
- Owens, C. (1991). El impulso alegórico. Hacia una teoría del posmodernismo. *Atlántica: revista de artes y pensamiento*, 1, 32-40.
- Traba, M. (2009). La cultura de la resistencia. *Revista de estudios sociales*, 34, 136-144.
- Vilar, G. (2017). *Precariedad, estética y política*. Círculo Rojo Editorial.

Cultura de masas, ornamentación y cine. Una crítica de Siegfried Kracauer a la modernidad¹

Simón Puerta-Domínguez²
Universidad de Antioquia

Siegfried Kracauer fue un testigo de las precipitadas transformaciones con las que comenzó el siglo XX: crecimiento de las ciudades y de las lógicas inherentes a las mismas, prolongación de dinámicas industriales a los ámbitos de la diversión y la masificación social. La modernidad avanzada, apoyada en el desarrollo técnico, permitió irrupciones sociales y culturales que este autor identificó en fenómenos particulares, que surgieron con la emergencia del nuevo actor social: las masas. Kracauer no solo presenció el cambio, también lo interpretó y buscó comprenderlo en sus expresiones más finas y sutiles. El espectáculo masivo, que viene determinado y que da pie a una transformación radical en el gusto, acaparó su atención: ornamental, estrepitoso, ruidoso, fue para él una estetización de la confusión social imperante. De influencia simmeliana, pero imprimiendo su mirada única, que nutrió las reflexiones sociológicas de la *Teoría Crítica*, Kracauer develó, en los fenómenos culturales de la gran urbe de las primeras décadas del siglo XX, las tendencias racionalizadoras con las que la experiencia moderna sacudió y subsumió al individuo y su percepción. Este ensayo da cuenta de la experiencia moderna, a partir de los postulados e interpretaciones de Kracauer, con énfasis en su vigencia y en su riqueza conceptual. Fenómenos

¹ Este texto es una versión ligeramente modificada del original, el cual se publicó por primera vez en *Revista Colombiana de Sociología*, 40(1), 2017, pp. 257-273.

² Grupo de Investigación y Gestión sobre Patrimonio GIGP, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia.

concretos como el cine, la literatura de consumo masivo y los espectáculos ornamentales en grandes estadios, sirven para revelar las características principales de la modernidad y problematizar la relación libertad-represión que se genera entre el individuo y la organización social. Se argumenta y desarrolla que esta forma de interpretación de la experiencia moderna tiene gran vigencia por su enfoque en lo concreto y brinda elementos enriquecedores del análisis social más amplio para cada época y sus problemáticas.

La época de la abstractividad

Con la reelaboración del personaje fáustico por Goethe, el ser humano moderno se comienza a pensar a partir de sus condiciones de dominio e ímpetu omniabarcante. Fausto es insaciable, no sabe qué quiere, y lleva a Mefisto a sus límites de persuasión. Como “primera tragedia del desarrollo”, tal como la califica Marshall Berman (2000, p. 32), *El Fausto* de Goethe presenta al ser humano moderno y la dialéctica entre desarrollo y sacrificio que guiará su actuar. El autoengaño está en que aquello que será reprimido para propiciar el dominio total de la naturaleza devendrá en dominio del ser humano, y lo que era un afán liberador y humanizador será todo lo contrario, su autodestrucción. Fausto, para Goethe, y Odiseo para los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 2007), es el ser humano moderno, que vive huyendo a su contradicción.

En su esfuerzo filosófico y sociológico, la Teoría Crítica, tal como la bautizó Max Horkheimer (2003), buscó mostrar este estado de cosas, contradictorio y deshumanizante, para su presente sociohistórico, el naciente siglo XX. A partir de análisis microsociales muy influidos metodológicamente por el sociólogo Georg Simmel, Siegfried Kracauer dio cuenta de la relación entre esta condición moderna y la cultura de masas y espectáculo, pues encontró, en estas manifestaciones “superficiales”, secundarias, la introyección de la contradicción entre libertad y sacrificio en los individuos masificados, la *celebración* de la irracionalidad de la razón en su espectacularización.

El método a resaltar surge, como dije, de la influencia sociológica simmeliana, así como en su relación con la filosofía materialista de Marx y los postulados contemporáneos al autor de la naciente Escuela de Frankfurt. Como señalará respecto a Simmel, Kracauer (2009) considera que su énfasis en lo particular y en el detalle son fundamentales para una aproximación rigurosa a la realidad estudiada; esta consideración es, además, general de la

Teoría Crítica de la que Kracauer participa³. Al tomar de Simmel la concepción de la importancia de ver la totalidad en lo particular, los filósofos críticos dieron gran valor a manifestaciones que aparecían como secundarias al contexto político-social⁴, en los “ámbitos rezagados de la vida” (Adorno, 2004, p. 426) que pasan desapercibidos, advirtiendo en ellos la expresión de la verdad de la época. Es por eso que Kracauer da especial importancia a cuestiones como el cine, el baile, los espectáculos de feria y de estadios, entre otros divertimentos emergentes en el contexto urbano.

Para su investigación social, la mirada de Kracauer se aparta del orden político institucional y académico y de sus manifestaciones formales, para recaer más bien en fenómenos aparentemente exteriores a ese discurso ideologizado. Si los primeros están viciados para él por una intencionalidad consciente en el discurso y en el acto, que los deforma y los hace instrumentos de unos u otros poderes —“juicios que la época hace sobre sí misma” (Kracauer, 2008a, p. 52)—, los segundos, a falta de control en su contenido, laxitud que es dada por su carácter aparentemente superficial, “garantizan un acceso inmediato al contenido fundamental”, como “impulsos inadvertidos” de naturaleza inconsciente. Mediante esta metodología microsocia, que llamo con María Pía López un “materialismo de lo singular” (López, 2009, p. 17), Kracauer buscó comprender su época. Encuentra valor en las manifestaciones culturales y artísticas que, en el orden burgués, son separadas del mundo de lo útil, y traza líneas de encuentro y diálogo entre lo que fuese considerado como opuesto. En este sentido, su observación se interesa en lo inconsciente que hay en estos fenómenos más espontáneos, si es que es posible ese adjetivo, y en develar, desde ahí, los rasgos reales de la ideología, de la falsa conciencia o de lo falso que pasa por verdadero en el discurso y en la praxis social de la modernidad.

Para la comprensión del autor, es fundamental relacionarlo con el que, a mi criterio, es el juicio central de su obra, que lo acompañó en todos sus momentos intelectuales, y que da forma como base inmanente a su pensamiento. Se trata de la afirmación suya de que “vivimos en una época

³ Paradigmático, sobre todo, el gran ensayo de Simmel titulado *Filosofía del dinero* (2013), de 1900, que, como señala David Frisby (1992, p. 86), es una de las fuentes más importantes de su teoría de la modernidad.

⁴ Fenómenos inmersos en la cotidianidad como accesorios o secundarios y superficiales. Se trata, como señala María Pía López respecto a esta aproximación en Kracauer, “de poner en contacto fenómenos, cosas, situaciones, estados, en dimensiones que habitualmente pasan inadvertidas” (López, 2009, p. 16).

determinada por la abstractividad, una época analítica” (Kracauer, 1996, p. 220) que soporta y se soporta en el sistema económico capitalista, en la cual se empobrece la experiencia concreta de las cosas. Como ya señalé, esta condición epocal se manifiesta en su verdad, para Kracauer, en los fenómenos ornamentales de la cotidianidad. Aquí, dirá, “se está dando una transformación del gusto” (Kracauer, 2006a, p. 258), consecuente con una transformación social que tiene en la masa su sujeción por excelencia.

La abstractividad es el producto de la forma de la razón en el capitalismo. En este sistema económico no hay una razón liberadora que posibilite la desmitificación del orden social, sino una “razón enturbiada” (Kracauer, 2006a, p. 265). Esta *ratio* capitalista subsume la condición histórica de los seres humanos a una natural, abandonando “la verdad de la que participa”; es decir, del proyecto de ilustración como proyecto humano⁵. En otras palabras, el fundamento humano no es el fundamento del sistema; este no incluye al ser humano. En el capitalismo no se da, como se esperaba, “la consumación de la razón”, ya que este “no racionaliza demasiado, sino demasiado poco”. El momento racional es confundido con el momento de la productividad.

En este juicio central se puede encontrar esa afinidad con Simmel a la que me he referido. En su ensayo “Las grandes urbes y la vida del espíritu” (1986), el sociólogo alemán apela, como Kracauer, a una forma ensayística de aproximación al fenómeno de la masificación, analizando el proceso de racionalización de las relaciones sociales en la ciudad. La diferencia está, sobre todo, en la problematización y las potencialidades que cada uno encuentra en esta nueva situación. Si Kracauer asume una postura más negativa que positiva, invocando, con Marx, la consideración de que las relaciones de producción aparecen cada vez más “no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas” (Marx, 1999, p. 38), Simmel (1986) considera la disposición que encuentra de los individuos masificados en las ciudades a lo igual, lo innovador y lo acumulado como

⁵ Es de señalar que la crítica a la abstractividad no es una que niega el valor del pensamiento analítico desarrollado por la ciencia. Es, más bien, un señalamiento de que la razón instrumental ha implicado la reducción de las cosas mismas a meros medios, empobreciendo así la experiencia posible de la realidad. El problema no es la razón instrumental, sino su identidad con las cosas mismas, su apariencia de totalidad que pretende agotar en sus abstracciones la realidad. Para una mayor ilustración respecto a la postura de la Teoría Crítica con la razón instrumental, véase Horkheimer (2003).

potenciales para un estado de cosas más logrado, al mismo tiempo que es prudente y presenta sus peligros inherentes. El *hombre racional*, a diferencia del *hombre afectivo*, en Simmel, implica tanto ganancias en la realización de un mundo más humano como pérdidas en el de las ciudades pequeñas o en el ámbito rural.

A lo que apunta Kracauer (2006b) respecto de este proceso de racionalización de las relaciones sociales en la ciudad es a que la época que él llama *analítica* se define, en los fenómenos microsociales que estudia, como un culto a la distracción. Lo que señala es que en el ámbito de la distracción, en los fenómenos ornamentales de la sociedad, es donde se puede encontrar la verdad de la época, y esta verdad no es otra que su contradicción; es decir, la violencia entre individuo y sociedad en detrimento del primero. Así, ya la cultura no tiene para él un carácter afirmativo, como opina Marcuse (1999) de la época clásica burguesa, sino que, por el contrario, tiene un carácter destructivo. En su propia cultura, el individuo se disuelve en la masa, y celebra esta autodestrucción con sus aplausos y entusiasmo. De esta manera, la abstractividad se vuelve totalizadora, abarcando incluso los espacios ajenos a la eficiencia laboral, y se da la integración total que originó, entre otros, al nazismo.

Es este dominio de la abstracción lo que indica que el sistema capitalista no ha sido desmitologizado. El reflejo de esta *ratio*, que es el ornamento de la masa, también tiene como carácter inmanente la abstracción: parte del anonimato de todo aquello particular que lo compone. Como forma ritual, según lo concibe el autor, el ornamento de la masa, los fenómenos ornamentales en que la masa se constituye como sujeto, es el “culto mitológico que se esconde en un ropaje abstracto” (Kracauer, 2006a, pp. 269-270).

Como agravante, Kracauer advierte que “la producción y el consumo irreflexivo de las figuras ornamentales apartan de la transformación del orden vigente” (2006a, p. 272). Para el autor, este “culto mitológico sin dioses” tiene la misma significación que los juegos circenses romanos, instituidos por los detentadores del poder. La celebración del nuevo gusto son los aplausos y las risas frente a la pantalla cinematográfica y los demás espectáculos masivos, indicando todos que “divertirse significa estar de acuerdo” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 157). Para él, al igual que para Adorno y Horkheimer, hay una necesidad de acusar a la cultura de masas de ser externa a ellas, de reducir a los individuos masificados a meros

consumidores, y relegarlos de su capacidad creadora y reflexiva respecto a su propia cultura. El papel de la cultura de masas realmente existente, la *industria cultural* (Adorno y Horkheimer, 2007), es estático y de control, y no dinámico y de autorreflexión⁶.

De su análisis del fenómeno cultural de las *Tiller Girls* en su ensayo “El ornamento de la masa”, de 1927, se puede extraer esta idea principal. Las *Tiller Girls* son el antecedente de las *cheerleaders*, y tanto estas como aquellas surgen en el contexto industrial anglosajón de finales del XIX y comienzos del XX. Las *girls* son “complejos de muchachas sin solución de continuidad cuyos movimientos son demostraciones matemáticas” (Kracauer, 2008b, p. 258). Este ejercicio resulta en aplausos y furor de los espectadores, en los estadios o salas de cine, que aprecian la precisión y la regularidad en las formas que logran los cuerpos ya indistintos. Resalta su carácter ritual, en el sentido de que su manifestación está totalmente desligada, en el plano consciente, del ámbito práctico. En otras palabras, “el ornamento es un fin en sí mismo” (Kracauer, 2006a, p. 259); el movimiento masivo de este espectáculo “se da en el vacío”, es carente de significado. Su regularidad, a diferencia de otras manifestaciones corporales similares, como las militares, no es medio para un fin. Es, por el contrario, *autocelebratoria*: “las constelaciones [de *Tiller Girls*] no significan otra cosa que ellas mismas” (2006a, p. 260). Así mismo, este fenómeno cultural hace de los individuos que lo conforman meros medios: como ornamento, se sustrae a quienes lo realizan. De esta manera, el ornamento “se desprende de sus portadores”.

Lo que interpreta el autor sobre el carácter ornamental de estas expresiones de masificación que se realizan en los grandes espacios de entretenimiento es que “traen en sí una estetización del orden racionalizado del mundo del trabajo” (Kracauer, 2006a, p. 260), al reflejar la condición humana en el capitalismo —la desaparición del valor de la particularidad o, en términos marxistas, del valor de uso—. Reproducen y hacen bellos los

⁶ Adorno (2008b) es especialmente enfático en la necesidad de llamar al fenómeno de masificación de la cultura *industria cultural* y no *cultura de masas*, precisamente para evitar el equívoco de considerar que la cultura de masas realmente existente responde a los individuos que la consumen. Al usar el concepto de *industria cultural*, muestra más bien cómo los bienes estandarizados y señalizados que se consumen masivamente no superan la división burguesa entre arte, culto y diversión, ni procuran una cultura democrática o abarcadora de la totalidad de los seres humanos. La cultura masificada del siglo xx responde a las lógicas de autoconservación del sistema de relaciones capitalista, y no al impulso humanista de integración real de la totalidad de los seres humanos, de reconciliación en la dialéctica entre individuo y sociedad.

valores constitutivos del orden económico y social, en el que resaltan la productividad y la eficacia, y, al hacerlos bellos, los elevan a formas deseadas, a estados ideales. Como el ornamento de la masa, el proceso capitalista se asume como fin en sí mismo. Se resalta la calculabilidad y la homogeneidad de cada persona con todas las demás, su falta de personalidad o carencia de especificidad. Se vuelve a cada uno engranaje reemplazable, con lo que el trabajador se reconoce y es reconocido en cuanto está al servicio de las máquinas (2006a, p. 261). Esa estetización de la lógica económica de producción serial ubica a los individuos de manera irreflexiva con respecto a la sociedad; es decir, ya no están confrontados dialécticamente, sino que coinciden con ella, como “exponentes complacientes de la totalidad colectiva” (Adorno, 2008a, p. 88). Esta es la falsedad de la época.

En este punto conviene un pequeño paréntesis para insinuar una relación entre el carácter estético en el análisis del ornamento de masas que realiza Kracauer y algunas anotaciones de Adorno sobre la obra *Brave New World* (*Nuevo mundo feliz*) de Aldous Huxley (1999), con intención de enriquecer un poco y darle mayor relieve a este punto de su argumento. La distopía que proyecta Huxley, al igual que las *Tiller Girls* y los demás nuevos fenómenos culturales masivos que analiza el autor francfortés, parten del estilo de vida americano de comienzos del siglo XX, y de la “ semejanza universal de todo lo producido en masa” en este modelo social, “ya se trate de cosas o de personas” (Adorno, 2008a, p. 86). En el desenlace social que imagina Huxley hay una total pérdida de la individualidad y una total afinidad de cada individuo con su posición social; se da esa coincidencia, que ya mencioné, entre individuo y sociedad. Hay un sistema de clases racionalizado en el ámbito planetario, y los tres lemas de la Revolución Francesa son sustituidos: ahora se habla de comunidad, identidad y estabilidad. Adorno infiere que comunidad define “un estado de la sociedad en el que cada individuo está completamente subordinado al funcionamiento del todo”, que identidad es la “extinción de las diferencias individuales”, y que estabilidad es “el final de toda dinámica social” (2008a, p. 88). Esto no difiere demasiado de las tres características esenciales que Kracauer encuentra en la actividad de las *Tiller Girls*, que, repito, son el reflejo de las características de la época: 1) que las figuras geométricas que realizan son un fin en sí mismo, es decir, que cada figura es independiente de la conciencia de los individuos que las conforman; 2) que cada individuo es una prolongación de la figura, y se debe caracterizar por una indiferenciación con respecto a cualquier otro individuo

también subsumido en la totalidad; y 3) que las formas son completamente matematizadas y calculables. La modernidad ha desembocado, en su mismo impulso creador y dinamizador, en esta quietud.

Esta “estática social” (Adorno, 2008a, p. 88) basada en los valores comunidad, identidad y estabilidad se centra en lo que Adorno llama *conditioning*: “el control científico de las condiciones de la vida”. En Huxley *conditioning* significa “la preformación completa del ser humano mediante la intervención social”; en otras palabras, la total determinación del individuo por la organización. Un ejemplo claro en la novela es el *death conditioning*, el condicionamiento frente a la muerte, “un entrenamiento que les quita a los niños el miedo a la muerte mostrándoles unos moribundos al mismo tiempo que les da unas golosinas con las que desde ahora asociarán la muerte” (p. 88). Se puede intuir algo parecido en la búsqueda de la aceptación de unas condiciones de trabajo alienadas para los obreros y la clase media de empleados, al presentar el proceso de racionalización y serialización en pro de la total eficiencia en el ámbito de la diversión y la belleza y, yendo más allá, se puede intuir una pretensión de aceptación de la anulación de la individualidad en general, de la autorreflexión del individuo y de su capacidad de experiencia. Es en este sentido en que el ornamento de la masa es una búsqueda en el cambio del gusto, para llegar a ser “el reflejo estético de la racionalidad a la que aspira el sistema económico dominante” (Kracauer, 2006a, p. 262). El efecto final del *conditioning* en la distopía de Huxley y de la distracción como reproducción de estaticidad en los años veinte que denuncia Kracauer, es la adaptación total, “la interiorización y apropiación de la presión y coacción social” (Adorno, 2008a, p. 88).

Para generar las figuras ornamentales, matemáticas, las atletas pierden su individualidad y participan de una unidad en la que solo el todo tiene sentido, pero las partes, cada una de ellas o cada parte de su cuerpo, no tiene sentido por sí misma, ni para ellas, las *Tiller Girls*, ni para quienes les aplauden, que también se funden en el ornamento. Como las *girls* son ejemplares indiferenciados, reemplazables, los individuos también; esta es la eficacia total de la racionalización en el plano laboral: en la fábrica o en la oficina, cada empleado vale como pieza sustituible que solo cobra valor de manera abstracta, como fuerza de trabajo. La yuxtaposición de esta lógica en lo considerado meramente ornamental, no-productivo, delata su preeminencia en la conciencia social. El orden serial, la razón instrumental, abraza así los momentos ociosos.

Esta misma estetización en el culto a la distracción se da en diversos fenómenos culturales correspondientes a la época. Estos análisis microsociales muestran precisamente aquello que otros pensadores críticos como Herbert Marcuse plantearon de manera más amplia por la misma época, del paso del individualismo burgués a una movilización total, en la que se tiene como base el culto al “mundo heroico del trabajo” (Marcuse, 1999, p. 74), donde la antes defendida cultura afirmativa elogiosa de la personalidad ya no tiene sentido, ya que “si la anterior formación cultural tenía que satisfacer el deseo personal de felicidad, ahora la felicidad del individuo tendrá que desaparecer en aras de la grandeza del pueblo” (1999, p. 75). Esta masa, espectadora y formadora de los ornamentos, “reconoce sin velos los hechos en bruto” (Kracauer, 2006a, p. 271); es decir, el predominio de la abstractividad en la vida social.

Otra característica que se debe señalar al respecto es que la distracción que se vuelve culto no divierte; por el contrario, aburre, administra el aburrimiento. El ocio es también desgarrado de su sentido creativo. La industria cultural procura que uno no caiga en el aburrimiento que lo lleve a cuestionarse su condición, crea su propio aburrimiento. De esta manera, “el mundo se cuida de que uno no llegue hasta sí mismo” (Kracauer, 2006c, p. 182). De aquí que la diversión no divierta, solo distraiga de lo esencial, y esto es así porque, bajo las fórmulas estereotipadas del entretenimiento de masas, donde prima la repetición técnica (claramente perfeccionada en la industria cinematográfica), es imposible que lo haga. Más bien, debería aburrir si fuera consecuente consigo misma; su falsedad, su estado viciado, es que tampoco lo hace. Los medios masivos imponen un aburrimiento objetivo, e impiden el aburrimiento personal en el que el individuo descubriría su nulidad.

La imposición de un aburrimiento controlado impide un aburrimiento liberador, impide “el modesto derecho al aburrimiento personal” (Kracauer, 2006c, p. 184), ya que aburrirse es no identificarse con la realidad dada. El individuo, que “padece este destino entre antenas”, debería aburrirse “por fuerza del abstracto estrépito que le rodea” (2006c, p. 185); ese sería el comportamiento sano ante el estilo totalitario que se hace llamar entretenimiento. Los bienes estándares producidos sin pausa en la industria cultural “mantienen unido el todo social” (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 134). En ese sentido, la radio es, tanto para Kracauer (2006c) como para los filósofos críticos (2007), un buen ejemplo de aburrición administrada, ya que esta, democrática, “convierte a todos en oyentes iguales para entregarlos

autoritariamente a los programas, iguales entre sí, de las emisoras” (2007, p. 134).

La vida como espectáculo, la vida espectacularizada es, entonces, la ausencia de lo concreto, el anteponer a la naturaleza un velo de indiferencia, haciendo de lo mediado algo inmediato, y de esto inmediato un estado de cosas inmodificable, natural. Ante lo espectacularizado, lo teatralizado, aquello que es real, lo físico, lo que no es totalmente identificable al concepto se pierde entre los aplausos. Es así como se evade la contradicción en la satisfacción de necesidades falsas. La ciencia, bastión de la razón moderna, se aleja de su propósito de concreción para subsumirse en lo abstracto.

Ahogar horrores con bromas. Cine y espectáculo

En *De Caligari a Hitler*, de 1947, su análisis del cine de la Alemania prehitleriana, Kracauer (1995, p. 9) argumenta que busca revelar “las profundas tendencias psicológicas dominantes” que desembocaron en la barbarie masificada del nazismo. El autor señala dos razones por las cuales “las películas de una nación reflejan su mentalidad de forma más directa que otros medios artísticos” (1995, p. 13)⁷: en primer lugar, debido al carácter colectivo de la producción cinematográfica, que se asemeja en este aspecto a la producción industrial. Dice Kracauer que

Puesto que cualquier unidad de producción cinematográfica corporiza una mezcla de intereses y tendencias heterogéneas, es lógico que el trabajo de equipo tienda a excluir el manejo arbitrario del material, suprimiendo las peculiaridades individuales a favor de características comunes a todo el equipo (Kracauer, 1995, p. 13).

En segundo lugar, “las películas se dirigen e interesan a la multitud anónima”. Si bien Kracauer acepta el valor de la influencia de algunas compañías en los contenidos generales de las obras, no la sobreestima. Por el contrario, para él los motivos cinematográficos populares tienden notoriamente a satisfacer deseos reales de las masas: ni siquiera Hollywood “puede permitirse ignorar la espontaneidad del público” (1995, p. 14). El cine es uno de los grandes paradigmas del culto a la distracción y, como plantea

⁷ Es de anotar, como plantea Vicente Jarque (2009, p. 144), que el recurso del cine, para Kracauer, implicó su posibilidad de enfrentarse a su *realidad física*, ante la perplejidad, casi incomprensible y excesivamente acelerada de transformaciones en la totalidad de los ámbitos de la sociedad alemana al comienzo del siglo. El cine resultó ser, para él, más que cualquier otro fenómeno de la época, esclarecedor o, al menos, referente de cambio psicológico y social.

Edward Dimendberg, opera para Kracauer como una “especialización cinematográfica del terror” (2003, p. 132).

En el cine alemán de entreguerras se presenta la confusión ante el cambio que ya introduje con “El ornamento de la masa”, y el anhelo de evasión de la clase media que se disuelve irremediablemente en la masa. Hay un “éxodo psicológico del mundo exterior” (1995, p. 62) que se reforzó por el tono expresionista de algunos trabajos icónicos, y una tendencia a presentar historias alejadas de la realidad, bastante imaginarias, cuentos de hadas y sueños. Estos dos elementos —el énfasis en el mundo interior y el acentuar las historias en hechos imaginarios y fantásticos— fueron recurrentes en la mayoría de las obras.

Cuatro películas con estas características que aparecieron entre 1913 y 1916 son claros presagios del fenómeno: *El estudiante de Praga*, *El Gólem*, *Homunculus* y *El otro*. En todas ellas la clase media burguesa buscó desesperadamente la individualidad que ya había perdido, situación que no tuvo la franqueza de aceptar y afrontar. *El estudiante de Praga* es ejemplar de la clase de obras en las que se da una negación del estado contradictorio de esta clase media, que se resuelve con un individualismo idealista, enajenado de la realidad social. Baldwin, un estudiante pobre y bajo en autoestima, firma un pacto fáustico con el hechicero Scapinelli, que le promete un matrimonio ventajoso y gran riqueza, a cambio de que le ceda su imagen reflejada en el espejo. Desde entonces, su doble del espejo, sin control, se encarga de sabotear su nueva felicidad, desembocando los hechos en su propia muerte. Kracauer interpreta este tema de la personalidad dividida a partir del contexto social de la época: para él, esa contradicción al interior del individuo hacía referencia a lo experimentado por la clase media con respecto a la casta feudal dominante en Alemania y, por supuesto, a su detrimento estamental como empleados; tenían que admitir, contra su consciencia, que se identificaban con la clase gobernante a que se oponían, y también había gran confusión por verse empujados a la masificación. De esta manera, “el sentido cósmico atribuido a la vida interior de Baldwin refleja la profunda aversión de toda la clase media alemana a relacionar su dilema mental con su ambigua condición social” (1995, p. 36).

El Gólem y *Homunculus* presentan, para Kracauer, un segundo momento de este sentir de la clase media. En estas películas se refleja el complejo de inferioridad y soledad en que está sumido este grupo social, que siente un real miedo a su devenir, tal como lo señalara el autor, también, al hablar de

los libros de éxito (2008b) y las biografías (2008c). Tanto el homúnculo como el gólem son producidos de manera artificial, y su anormalidad impide que logren ser amados tal y como desean. Aquí Kracauer observa un “subterfugio poético” (1995, p. 38) con el que estos héroes se presentan como diferentes de sus congéneres con un marcado sentido de inferioridad, y los yuxtapone al sentir psicológico de la clase media alemana. Su explicación está en una inmadurez política respecto a otros países, explicada por la ausencia de una revolución como la francesa o la inglesa, y un miedo a llevar a cabo un movimiento de este tipo que hiciera peligrar su ya inestable condición social. Con la dramática muerte de esos seres fantásticos, se anuncia el mismo presagio tenebroso que ya se vislumbraba en *El estudiante de Praga*: la clase media desea “exaltar su independencia frente a las exigencias sociales” (1995, p. 39), y mantener su orgullo en este “aislacionismo deliberadamente escogido”.

El otro es la película de un tercer momento, que determina el destino de la clase media o, más bien, su fatalidad. La película muestra, según Kracauer, la total evasión de las contradicciones que se planteaban en las demás obras mencionadas. Hay una falsa superación, un optimismo y un conformismo que facilitaron la posterior justificación de la irracionalidad de la administración total. La inquietud psicológica que marcaba tendencia se apacigua en el Dr. Hallers, el protagonista, que también es un caso de personalidad dividida. Sin embargo, la enfermedad que lo hubiera podido llevar a la desintegración mental, como a Baldwin o, a ser un paria, como al homúnculo, aparece como curable; Hallers es definido como un alemán de clase media al que, como a cualquier otro, le puede ocurrir un accidente. Sin embargo, el final feliz resalta una confianza en una permanente seguridad que puede sortear esos obstáculos (Kracauer, 1995, pp. 39-40).

El cine posterior a esta época, centrada en la fantasía en las narrativas, se diversificaría incluyendo nuevos elementos, como por ejemplo, un cine de corte histórico que sería de gran popularidad, de la mano, sobre todo, del director Ernst Lubitsch. La crítica a estas obras de parte del francfortés es total: para él, este cine histórico reconstruye los hechos a su antojo, depurando y saboteando la reflexión crítica sobre la historia. De esta manera, se “ahogan horrores con bromas” (Kracauer, 1995, p. 55), y se llena a la historia y sus dinámicas de cambio de contenidos de arbitrariedad e injusticia, que solo frustran cualquier esperanza de felicidad y libertad. Ante este panorama de las películas históricas, Kracauer sentencia que esta actitud frente a la historia en el cine como distracción se presenta como “un síntoma

de fuertes tendencias anturevolucionarias, si no antidemocráticas, en la Alemania de posguerra” (1995, p. 56).

El autor afirma que la tendencia introvertida en el cine, tanto en su aversión por el realismo como en el repliegue hacia la psicología interior, “se acomodaba admirablemente a los intereses del grupo alemán” (Kracauer, 1995, p. 61). Millones de connacionales, especialmente de la clase media, parecían haberse retrotraído del mundo real, determinado por la presión aliada, la violencia al interior del país y la inflación. Actuaban “como si vivieran bajo la influencia de un *shock* aterradorante que hubiese perturbado las relaciones normales entre su existencia interior y exterior”. Acusando a la clase media de haberse manifestado siempre contenta con ser gobernada, declara que el *shock* al que se refiere “fue provocado por la irrupción de la libertad” (1995, p. 62).

Para terminar el análisis cinematográfico, en cuanto a sus contenidos, me es imperativo detenerme un poco en la película *El gabinete del doctor Caligari*, de 1920, en la que Kracauer enfatiza de manera especial. El Dr. Caligari aparece en un espectáculo de feria en el que presenta al sonámbulo Cesare, que, bajo la influencia de aquél, responde preguntas sobre el futuro al público asistente. Francis, un muchacho de la ciudad que alberga el siniestro espectáculo, comienza a sospechar que el Dr. Caligari y su sonámbulo están detrás de una serie de asesinatos que se cometen en los días siguientes a la llegada de la feria. Francis descubre que es cierto y avisa a la policía, presenta pruebas y guía una persecución hasta un manicomio en el que se ha escondido el asesino. Tras la búsqueda, se da cuenta de que Caligari y el director del manicomio son la misma persona, y tras hallar pruebas en la oficina de este, lo inculpa por los asesinatos. Como plantea Kracauer, a partir de una investigación con fuentes primarias acerca de la película, los autores Hans Janowitz y Carl Mayer “estigmatizaron intencionalmente la omnipotencia de una autoridad estatal” (1995, p. 66) en la figura de Caligari, como alegoría a la voraz autoridad del gobierno alemán, y demostraron la obligación del servicio militar general —“que enseña a matar y ser muerto” — en Cesare, el ser humano común que debe acatar dicha norma. “El sentido revolucionario de la historia se revela inequívocamente al final”, afirma Kracauer, “al presentar a Caligari como el psiquiatra: la razón maneja al poder irracional, la autoridad vesánica es simbólicamente abolida”.

La UFA, el principal estudio de cine de la época y en el que aceptaron la historia de Janowitz y Mayer, en nombre del director encargado, Robert

Wiene, decidió cambiar la historia original, contra lo que, en vano, lucharon los autores. En la nueva narración, que es la que terminó siendo llevada a la pantalla, los hechos fueron contados por un trastornado Francis, como un interno loco del manicomio que dirige Caligari. En el nuevo final de la obra, luego de contar las atrocidades de Caligari y Cesare en la ciudad, el loco Francis le grita al director, quien

[...] se quita los anteojos y, todo dulzura, dice a sus colaboradores que Francis cree que él es Caligari. Ahora que entiende el caso de su paciente, termina diciendo el director, podrá curarlo. Y el público se retira con este mensaje promisorio (Kracauer, 1995, p. 68).

El gabinete del doctor Caligari fue censurado: su final fue modificado, cambiando totalmente el sentido de la obra⁸. Si bien el nuevo desenlace favoreció los intereses dominantes de la época, al evitar la crítica al poder que en ella tan concretamente se presentaba, Kracauer señala, con gran agudeza, que el problema es más profundo y amplio: el director que llevó al cine la obra no cambió el final pensando en intereses políticos concretos que podían ser heridos, no directamente eso, sino que pensó en la favorabilidad que el público tendría al ver la obra. Modificó la película pensando en el gusto de su público, en la taquilla y, es muy probable que, en estos términos, haya tomado la decisión correcta. Aquí queda, pues, demostrado el argumento de Kracauer para lo que fuera el cine alemán desde sus inicios, y que Adorno expresaría de manera directa: “En todo su ámbito, la cultura alemana, incluso donde más liberal se mostraba, suspiraba por su Hitler” (Adorno, 1987, p. 55).

A modo de cierre

La experiencia de la modernidad es contradictoria y dolorosa, ante lo cual se huye de la responsabilidad individual y grupal. El yugo autoritario aparece como un padre protector, y la oferta de nuevas y novedosas necesidades, que

⁸ Leonardo Quaresima (2009) corrige el trabajo de Kracauer sobre Caligari, para demostrar que la narrativa original proyectada por los autores situaba los acontecimientos que narraba Francis veinte años atrás (p. 133). Esto, sin embargo, no empobrece el argumento del francfortés, en cuanto que es el situar las consideraciones alegóricas sobre el poder estatal y su autoritarismo frente a los sujetos que lo constituyen lo que cambia de sentido, si es efecto de un estado mental trastornado —burlón, en esos términos, de cualquier señalamiento frente a una condición de dominio—. El tiempo —veinte años— en que se sitúa la problematización sí es, de todas formas, para tener en cuenta, como dice Quaresima, dado que desde el guion también hay una actitud retrógrada (p. 134).

desplazan el interés vivencial de cualquier ápice de autenticidad y autodeterminación, reconforta al individuo violentamente socializado. Fausto mira perplejo cómo la ciencia lo ha encadenado, y Odiseo encuentra que su astucia solo derivó en sacrificio y pobreza —los remeros sin poder escuchar y él sin poder actuar. La experiencia de la modernidad es pobre, porque es una experiencia superficial y abstracta. Como concluye Benjamin en su ensayo “Experiencia y pobreza”, “en sus edificaciones, en sus imágenes, y en sus historias la humanidad se prepara para sobrevivir, si es preciso, a la cultura. Y lo que resulta primordial, lo hace riéndose” (1982, p. 173).

Si bien en la Alemania prehitleriana y el exilio norteamericano que son contexto del autor el desenlace de esta situación fue el autoritarismo nazi, los análisis culturales de Kracauer y de la Teoría Crítica permean otros contextos y otros desenlaces sociológicos que sugieren los cimientos de nuestra actualidad. Así, por ejemplo, lo que Adorno y Horkheimer (2007) encuentran en Estados Unidos, en su exilio, es una forma estilizada del autoritarismo, en Hollywood y el mito del éxito que se reproduce en cada ámbito del entretenimiento de ese país. No como un profeta, sino como un pensador aferrado a su contexto histórico, Kracauer se daba cuenta de una tendencia epocal hacia una falsa reconciliación entre individuo y sociedad, independiente del devenir histórico concreto del fascismo, del estalinismo o de la democracia cultural norteamericana. Así mismo, el análisis de Kracauer no agota, ni mucho menos, la discusión respecto a la experiencia de la modernidad en su época de masificación, pero su énfasis en lo particular sí permite develar mecanismos y opacidades que pasan desapercibidos, y que brindan elementos de primera importancia para un criterio científico y riguroso de la época hasta su actualidad. La ganancia, metodológica y epistemológica es, precisamente, que cada situación particular, que cada acercamiento a lo concreto, contiene en sí el todo, una verdad que se debe integrar a una interpretación social de la realidad.

Para cada uno de los casos estudiados por Kracauer, su rigor descriptivo y dialéctico señalan lo que se calla o se oculta tras el entretenimiento y la risa. No hay una experiencia concreta de las cosas, y el vuelco a la irracionalidad para solucionar esa condición solo demuestra el ahogamiento total en la desesperación. La necesidad de la “redención de la realidad física” (Kracauer, 1996), conclusión del autor francfortés luego de su brutal crítica, no está más allá de la Ilustración, sino en ella misma.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1987). *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Taurus.
- Adorno, Th. W. (2004). Individuo y organización. *Escritos sociológicos 1. Obra completa 8*. Akal, 412-426.
- Adorno, Th. W. (2008a). Aldous Huxley y la utopía. *Crítica de la cultura y sociedad 1*. Akal, 85-107.
- Adorno, Th. W. (2008b). Resumen sobre la industria cultural. *Crítica de la cultura y sociedad 1*. Akal, 295-302.
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Obra completa, 3*. Akal.
- Benjamin, W. (1982). *Discursos interrumpidos 1*. Taurus.
- Berman, M. (2000). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI.
- Dimendberg, E. (2003). Down these seen streets a man must go: Siegfried Kracauer, "Hollywood's Terror Films," and the Spatiality of Film Noir. *New German Critique, 89*, 113-143.
- Frisby, D. (1992). *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. La Balsa de Medusa.
- Galeen, H. y Wegener, P. (Dirs.). (1915). *El Golem*. Alemania, Prod. Deutsche Bioscop GmbH. 60 mins.
- Goethe, J. W. (2009). *Fausto*. Espasa-Calpe.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu.
- Huxley, A. (1999). *Un mundo feliz*. Plaza & Janés Editores.
- Jarque, V. (2009). Cinco textos de Kracauer. *Archivos de la filmoteca, 62*, 142-149.
- Kracauer, S. (1995). *De Caligari a Hitler. Una historia psicológica del cine alemán*. Paidós.
- Kracauer, S. (1996). *Teoría del cine*. Paidós.
- Kracauer, S. (2006a). El ornamento de la masa. *Estética sin territorio*. Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de la Región de Murcia, 257-274.
- Kracauer, S. (2006b). Culto de la distracción. Sobre las salas de espectáculo cinematográfico berlinesas. *Estética sin territorio*. Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de la Región de Murcia, 215-223.
- Kracauer, S. (2006c). Aburrimiento. *Estética sin territorio*. Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de la Región de Murcia, 181-186.
- Kracauer, S. (2008a). El ornamento de la masa. *La fotografía y otros ensayos*. Gedisa, 51-65.

- Kracauer, S. (2008b). Sobre los libros de éxito y su público. *La fotografía y otros ensayos*. Gedisa, 67-78.
- Kracauer, S. (2008c). La biografía como forma de arte de la nueva burguesía. *La fotografía y otros ensayos*. Gedisa, 79-84.
- Kracauer, S. (2009). Georg Simmel. *Construcciones y perspectivas*. *El ornamento de la masa 2*. Gedisa, 123-162.
- López, M. P. (2009). Las formas de la crítica: la zona Kracauer. S. Kracauer, *Construcciones y perspectivas*. Gedisa, 9-19.
- Mack, M. (Dir.). (1913). *El otro [Der Andere]*. Alemania, Prod. Vitascope G.m.b.H, 48 mins.
- Marcuse, H. (1999). Acerca del carácter afirmativo de la cultura. *Cultura y sociedad*. Sur, 45-78.
- Marx, K. (1999). *El capital. Crítica de la economía política. Tomo I*. Fondo de Cultura Económica.
- Quaresima, L. (2009). Releyendo a Kracauer. *Archivos de la filmoteca*, 62, 100-141.
- Rippert, O. (Dir.). (1916). *Homunculus* [cinta cinematográfica]. Alemania, Prod. Deutsche Bioscop GmbH. 67 mins.
- Ryem S. y Wegener, P. (Dir.). (1913). *El estudiante de Praga*. Alemania, Prod. Deutsche Bioscop GmbH, 85 min.
- Simmel, G. (1986). Las grandes urbes y la vida del espíritu. *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Ediciones Península, 247-262.
- Simmel, G. (2013). *Filosofía del dinero*. Capitán Swing.

Mito y reconciliación.

Sobre el concepto de mito en la *Dialéctica de la Ilustración*

Jairo Escobar Moncada¹

Mi propósito en este ensayo es discutir y entender las relaciones entre mito e Ilustración en la *Dialéctica de la Ilustración*, que Horkheimer y Adorno expresan con la enigmática frase de que “el mito es ya Ilustración y la Ilustración recae en la mitología”. Para estos autores, la barbarie del siglo XX, que ha tenido una expresión inhumana en los campos fascistas y estalinistas de trabajo y de muerte, los lleva a repensar las relaciones entre los conceptos ya mencionados. Esta inhumanidad no es meramente producto de “fuerzas oscuras”, sino que en ellos se manifiesta una forma limitada de la racionalidad, que no ha podido superar el elemento mítico de la venganza y el sacrificio. Esta limitación es producto de una razón que se ha puesto a sí misma como algo libre de toda naturaleza y corporeidad. Para aclarar esto, discuto los conceptos de razón identificadora, progreso, humanidad, *sí mismo*, sacrificio de sí y del otro. En la parte final, se analiza el viaje al Hades de Odiseo, que para estos autores encarna el momento de reconciliación entre ser humano y naturaleza, entre mito y razón, que no señala a un más allá de la historia, sino a la capacidad de la razón de darle voz a lo reprimido y de no olvidar sus determinaciones naturales.

¹ Este texto se publicó originalmente en *Areté. Revista de Filosofía*, 21(2), 2009, pp. 381-400. Agradecemos a Mateo Escobar García, hijo de Jairo Escobar Moncada, y a Raúl Gutiérrez Bustos, director de *Areté*, por los permisos para republicar aquí este texto (*N. de los Ed.*).

Bien podría decirse que tres proposiciones crean la atmósfera de *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, las cuales voy a tomar como punto de orientación para este ensayo:

- I. “Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 1)².
- II. “La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo movimiento, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 10[59]).
- III. “El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología” Horkheimer & Adorno, 1969, p. 6[56].

Todas estas frases respiran el aire de los sucesos bárbaros que tuvieron lugar en el siglo XX; pero, como bien lo ha sugerido Ahrens (1995), sería erróneo pensar que la catástrofe ya tuvo lugar en Auschwitz o en los campos estalinistas o en Vietnam, siendo cosa del pasado, sino que esta sigue sucediendo, como lo muestran patentemente las guerras, los conflictos internos, las masacres en nombre de la paz, la destrucción del medio ambiente, la represión y el desconocimiento de minorías, el descuartizamiento en vivo de personas (como sucede en Colombia), maltrato y violación de mujeres y niños, etc., y todo esto continúa sucediendo en un mundo aparentemente ilustrado. Sobre esta apariencia volveré luego.

Este único mundo humano ha avanzado de la horda primitiva a la megabomba, pero sin que la historia universal haya pasado del salvajismo a la humanidad. Y la humanidad no ha tenido todavía plena realización en la historia humana. Este progreso sin “progreso” es llamado “mítico” por Adorno.

² Hay una traducción castellana: *Dialéctica de la Ilustración*, traducido por Juan José Sánchez, Madrid: Trotta, 1994, p. 52. En adelante, nos referiremos a este texto como DA. En el caso de los textos de Adorno, la primera cifra se refiere a la paginación de la edición alemana y la segunda, entre corchetes, a la traducción castellana.

Ciertamente el paso de la horda a la bomba atómica puede ser llamado progreso, el resultado de un progreso técnico y científico, pero no uno que se pudiera denominar un progreso hacia la humanidad. Este concepto de humanidad fue pensado, según Adorno, de modo enfático por Kant en su ensayo sobre la historia en sentido cosmopolita (Kant, 1996). En Kant, la idea de humanidad tiene dos momentos: por un lado, el de la mayor libertad posible de cada persona, siempre y cuando esta pueda existir con el aseguramiento de la libertad de los otros; por otro, el desarrollo de todas las disposiciones y capacidades humanas. En este sentido, el progreso se refiere a la totalidad de la humanidad y de las capacidades de cada individuo. “Pero el hecho de que el progreso se refiera a la totalidad le clava una espina” (Adorno, 1980, p. 30)³. Esta espina significa, mínimo, dos cosas:

1. “Si la humanidad sigue atrapada por la totalidad que ella misma configura, entonces no ha existido, al decir de Kafka, ningún progreso; pero al mismo tiempo, solo una totalidad permite pensarlo” (Adorno, 1980, p. 31[29]). La totalidad configurada hasta ahora ha sido la del dominio ciego, que ha excluido a muchos de la humanidad y del progreso, por un lado, y ha destruido la naturaleza, sin la cual la humanidad no puede sobrevivir, por el otro. La lógica del dominio, que tiende a ser totalitario, reside, entre otras cosas, en la negación violenta de lo diferente, de lo otro: no se le puede ni debe reconocer como un ser humano diferente a mí, es inferior, encarna el mal absoluto, lo otro que debe ser aniquilado antes de que destruya la civilización lograda hasta ahora. Esto ha tenido su manifestación en los campos de trabajo y de muerte nazistas y estalinistas. Se manifiesta cada vez que se abre una fosa común de desaparecidos. La totalidad social que descarta y desecha no es todavía la humanidad. En palabras de Adorno (1980), “el modo más sencillo de explicar esto es determinar la humanidad como lo que no excluye absolutamente nada” (p. 31[29]). Humana sería una sociedad cuya unidad no fuera producto de la coacción, la violencia excluyente. La idea de humanidad burguesa es particular, no universal.
2. El otro lado de la espina en la carne de la humanidad tiene que ver con este momento particularista: la concepción burguesa de progreso no tiene en cuenta la felicidad de las generaciones no nacidas (Adorno,

³ Hay traducción castellana: *Consignas*, Amorrortu, 1973, p. 28.

1980). Sin ello, toda teoría del progreso es vacía. Este vacío es producto de una concepción limitada de la racionalidad y ella es causa de la permanente recaída de la Ilustración en mitología, de la humanidad en el mito.

Pero hasta ahora nos hemos movido en la superficie del problema o, si se quiere, en una de sus caras, pues, como dice la cita colocada en I, de lo que se trata es de comprender justamente el retorno de la barbarie, la recaída de la civilización en ella, que Adorno simboliza con el término de Auschwitz⁴. En otras palabras, el problema es filosófico, esto es, se trata de diferenciar entre esencia y fenómeno, entre la “estructura profunda” de algo y su manifestación (Türcke & Bolte, 1994, p. 63). La barbarie de la modernidad tiene una estructura propia de la forma de organización social y económica de la sociedad moderna capitalista, cuyo centro es el intercambio de mercancías como medio de acumulación de la riqueza (Adorno, 1980, pp. 13ss[11ss]; Heinrich, 2005, pp. 11ss). Pero esta sociedad que aún encarna la prehistoria tiene una historia y, en este sentido, se trata de pensar la estructura de esta historia: “solo así, de acuerdo con las reflexiones de Horkheimer y Adorno, se puede entender los horrores del fascismo: en él se descargó no solo el capitalismo sino la totalidad de la violencia mítica de la prehistoria que él absorbió y que le prestó un máximo de medios técnicos” (Türcke & Bolte, 1994, p. 63).

La historia de la barbarie se repite, pero con medios técnicos diferentes y, quisiera añadir, con justificaciones conceptuales ligeramente diferentes. La estructura que hay que comprender es la de la racionalidad humana, pues dichas catástrofes son productos de tal racionalidad.

Antes de mirar esto más detenidamente es conveniente hacer una precisión. El punto de partida para Horkheimer y Adorno no es el mito teológico de una armonía preestablecida entre el orden divino y el orden humano, según el cual todo mal humano es producto de la naturaleza humana corrompida por el pecado. Todo posible progreso hacia la

⁴ Creo que aquí vale hacer una breve mención de *La conquista de América. El problema del otro* de Tzvetan Todorov (2003). Ahí se define la conquista de América como el “mayor genocidio de la historia humana” (p. 14). Sobre esto, poco hablan Adorno o Horkheimer o Hannah Arendt, para mencionar algunos. El mérito de Todorov, entre otras cosas, consiste en darle voz a las víctimas de dicho genocidio. Y aunque su perspectiva es diferente de la de los mencionados, ellos comparten una convicción similar: estos genocidios no son factores ajenos a la racionalización occidental, sino que se empollan dentro de ella.

humanidad está ya condenado de antemano al fracaso. La historia siempre ha sido así, siempre será así: lo radicalmente malo (el pecado) justifica la permanencia del mal. Así, el mal, el mal radical, es perversamente legitimado, por ejemplo, con expresiones como “Dios lo quiso así” o “Dios sabe por qué permite tales cosas”, “es el destino”, “es la naturaleza humana”, etc. Esta supuesta profundidad metafísica, secularizada luego por el burgués, cuando se consolidó en sus posiciones de poder, se redujo a la fórmula de “fe en el progreso”, pero para “denunciar todo deseo de cambio” (Adorno, 1980, p. 36[35]): el progreso sucedió. Para Adorno (1980), la categoría del progreso es la idea “antimitológica por antonomasia” (p. 37[35]). Progreso significaría salirse del “hechizo mítico” de la repetición de lo siempre igual (*das Immergleiche*), del círculo de dominio ciego de la naturaleza y de su destrucción. La categoría está atada a la idea de libertad. Durante siglos, no tuvo ningún sentido, “se plantea por primera vez después de liberada la dinámica de la que fuera posible extrapolar la idea de la libertad” (Adorno, 1980, p. 36[35]). El concepto tiene su vida en dos momentos. El primero es filosófico, pues su sentido estricto es expresado por el concepto de reconciliación, cuyo potencial crítico implica la confrontación de lo socialmente dado en cada momento con las potencialidades de que está preñado. Su momento estrictamente filosófico reside en el hecho de que la idea de reconciliación no es un problema teológico, sino que su realización está atada al dominio de la naturaleza, a la forma como se la domine y a la forma como se configure socialmente la forma de tal dominio. Su otro momento, el social, es inseparable de experiencias concretas, por ejemplo, el paso de la esclavitud a la libertad formal de los individuos, o los inventos médicos para combatir las enfermedades, o los avances técnicos, el del miedo a los demonios y fantasmas a la razón. Sin estos momentos, socialmente experimentados, la idea de progreso sería una idea vacía, sin estados de cosas que permitieran pensarla.

El punto de partida que escogen Horkheimer y Adorno es la relación entre historia y naturaleza, que recogen en el concepto de *Naturgeschichte* (historia natural) y que fue desarrollada inicialmente en la conferencia de Adorno (1997) “La idea de historia natural” de 1932⁵, que contiene ya los elementos en los cuales laborará filosóficamente hasta el final de sus días. En *Dialéctica*

⁵ Hay traducción parcial en: *Actualidad de la Filosofía*, Paidós, 1991.

negativa (1966)⁶, recoge de nuevo tal idea, ya modificada por la *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno, 1982, p. 409).

En esta conferencia, su intención es la “superación de la antítesis habitual entre naturaleza e historia; por lo tanto, donde opero con los conceptos de naturaleza e historia no los entiendo como definiciones de esencia de una validez definitiva, sino que persigo el propósito de llevar tales conceptos hasta un punto en el que queden superados (*aufgehoben*) en su pura separación” (Adorno, 1997, p. 354[165]).

Son, pues, conceptos operativos, funcionales, y solo adquieren sentido en su mutua oposición. No se puede comprender el sentido de uno sin el otro, y esto quiere dar a entender el uso del *aufheben*: cada concepto adquiere su sentido únicamente en su relación con el otro. Superación (*Aufhebung*) no quiere decir dejar atrás cada término, en el sentido de eliminación de la antítesis, sino que cada término es conservado en su mutua relación con el otro. Más exactamente, cada concepto necesita del otro para su comprensión y solo en su mutuo entrelazamiento adquieren sentido. No hay la historia pura ni la naturaleza pura, sino una mutua relación y determinación. Una historia pura sería una historia hecha por dioses, absolutamente independiente de toda naturaleza; una naturaleza pura sería una naturaleza intocada por las manos del hombre. Pero no hay ni lo uno ni lo otro, sino la mediación del uno por el otro.

Lo que se puede entender por naturaleza se podría traducir “antes que nada por el concepto de lo mítico”, que es un concepto vago, esto es, difícilmente definible, pero señala a “lo que está ahí desde siempre, lo que sustenta la historia humana y aparece en ella como ser dado de antemano, dispuesto inexorablemente (*schicksalhaft*), lo que es sustancialmente en ella” (Adorno, 1997, p. 346[104]). Por el contrario, la historia designa una forma de comportamiento (*Verhaltensweise*) que “se caracteriza ante todo porque en ella aparece lo cualitativamente nuevo, por ser un movimiento que no se desarrolla en la pura identidad, en la reproducción de lo que siempre estuvo allí, sino uno en el cual ocurre lo nuevo y que adquiere su verdadero carácter gracias a lo que en él aparece de nuevo” (Adorno, 1997, p. 346[104]).

Ambos términos -naturaleza e historia-, como ya dije, se necesitan mutuamente para su sentido. Pero Adorno da un paso más allá: ambos son esenciales para comprender la realidad o, como le gustaba decir, para

⁶ Hay traducción castellana: *Dialéctica negativa. Jerga de la autenticidad*, Akal, 2005, p. 387

“descifrarla”. En cada fenómeno social, histórico, cultural, se manifiesta un entrelazamiento de historia y naturaleza, y entenderlo significa descifrar la constelación conceptual en la que cada uno está inscrito. Adorno (1997) lo expresa así: interpretar significa “... captar al ser histórico en su determinación histórica extrema, en donde es más histórico como un ser natural, o cuando consigue captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí mismo hasta lo más hondo como naturaleza” (p. 354[117]).

Este uso de los conceptos quiere evitar una ontologización de ellos, entendiendo por esto dos cosas: 1) un uso aislado de cada concepto, como si cada uno expresara por sí mismo una esencia o el en sí de la cosa y 2) un uso ahistórico del mismo, como le reprochó a Scheler: “la cosa se planteó de forma que intentó construir un cielo de ideas basándose en una visión puramente racional de contenidos ahistóricos y eternos, un cielo de carácter normativo que resplandecería sobre lo empírico y se trasluciría a través de ello” (Adorno, 1997, p. 348[108])⁷.

Con la oposición de naturaleza e historia se quiere destacar, por otro lado, la materialidad de los fenómenos: naturaleza e historia se intercalan y convergen en el momento de la transitoriedad (*Vergängnis*) de los fenómenos (Adorno, 1997, p. 357[122]). Este concepto, tomado de Benjamin, quiere destacar el carácter material, perecedero, efímero de todo lo humano. No hay nada eterno: ni las ideas, ni las obras culturales, ni las instituciones sociales, pues todas ellas están sometidas al cambio, pueden perecer, obras que antes significaban algo pueden dejar de hacerlo. Lo mítico consiste en afirmar como “naturaleza” las relaciones sociales o en considerar las condiciones sociales e históricas como algo carente de naturaleza, como si la historia pudiera ser una manifestación pura del espíritu. Otra manera de decir esto es que la historia humana y la naturaleza configuran la huella de dolor de los fenómenos, de la historia vivida del sujeto (Adorno, 1997, p. 359[124]), o el rostro alegórico de las cosas, como le gustaba decir a Adorno con Benjamin. El concepto de crítica filosófica tiene su lugar exacto en el ensamblaje transitorio, efímero, de los conceptos de naturaleza e historia en cada fenómeno.

⁷ Una crítica similar hace al concepto de historicidad de Heidegger, ya que este elimina la dimensión material de la historia misma.

Si la hermenéutica, como dice Adorno (2001), es un giro necesario de la filosofía (p. 182), la interpretación no debe contentarse con registrar la verdad como acontecimiento en los textos del pasado. Interpretar significa no solo sacar a la luz el contenido de verdad de una cosa, sino mostrar, hundiéndose micrológicamente en ella, las huellas de dolor que el entrelazamiento entre historia social y naturaleza ha dejado en ella⁸. “En todo caso la felicidad del pensamiento reside hoy en la interpretación” (Adorno, 2001, p. 184), pero no para descubrir verdades eternas, ahistóricas, sino para aprehender en los rasgos transitorios, efímeros de las cosas aquello que señala una diferencia con lo existente. La filosofía no consiste en registrar lo dado, sino en reflexionar sobre él y comprenderlo en su carácter de devenido. El comportamiento interpretativo tiene su punto central en la mirada alegórica, melancólica, que trata de captar la verdad en lo efímero y transitorio. “Quizás lo más profundo que le promete la interpretación al espíritu es que nos asegura que lo que es no es lo último o antes bien que es no solo lo que es sino lo que quiere ser” (Adorno, 2001, p. 194). La interpretación es inseparable de la reflexión sobre las posibilidades del mundo social existente, destacar aquello que señala una diferencia del mundo dado consigo mismo. En esto reside el momento crítico de la interpretación. La resignación empieza cuando el pensamiento se niega a confrontar lo dado con su concepto y sus posibilidades.

La constelación expresada en la idea de historia natural quiere salvar la posibilidad del fenómeno contra su petrificación conceptual, señalar aquello que señala más allá de lo que es en tanto se lo critica, “justo por la intelección de lo que es transitorio, insuficiente y falible en el mero ser” (Adorno, 2001, p. 194). Limitarse al mero ser, a la afirmación ciega e inconsciente, o cínica, de lo que es, es un aspecto del mito: se acaba en la mitificación de lo existente como algo no devenido y no transformable⁹.

⁸ Esto lo expresa Adorno con el concepto de “segunda naturaleza”, que retoma de Lukács. El concepto de “segunda naturaleza” expresa de modo conciso la interacción entre historia y naturaleza, pues los seres humanos tienden a considerar su segunda naturaleza la adquirida social e históricamente, como si fuera algo dado por naturaleza (Adorno, 1997, p. 356[120]; Horkheimer, 1974, pp. 50ss).

⁹ El mito o lo mítico es designado con predicado como “lo siempre igual” (*das Immergleiche*), “la necesidad fatal”, “el destino”, “el contexto cerrado de inmanencia”, “la necesaria fatalidad”, “el terror de lo difuso”, “el ritual de la repetición”, “la repetición de lo mismo”, “el hechizo mítico” (*der mythische Bann*) que hace creer que lo dado es intransformable o que todas las cartas ya están jugadas. El discurso mítico niega la posibilidad de lo nuevo: lo que sucede

Antes de volver explícitamente al tema del mito, quiero destacar otros usos del término naturaleza en Horkheimer y Adorno, que son importantes para comprender el uso del término “mito” o “mitología” y su oposición con el concepto de razón o Ilustración. En primer lugar, la naturaleza es percibida como amenaza, como algo poderoso frente a lo cual el sujeto, incluso el sujeto socializado (¿acaso hay otro?), se siente débil, impotente. Su fuerza se manifiesta no solo en terremotos, maremotos, huracanes, lluvias, sequías, etc. Con “fuerza de la naturaleza” no me refiero a alguna “fuerza metafísica” en la naturaleza, sino a la experiencia de impotencia que han tenido y siguen teniendo los seres humanos con respecto a ella en los fenómenos ya mencionados, o con la muerte; o la naturaleza como algo que se manifiesta hermosamente como en un atardecer, en una aurora, en el florecimiento, etc. En ambos casos, se manifiesta como algo que no depende de nosotros, que no está en nuestro poder, como algo que le pone o puede poner límites a nuestra acción libre. En segundo lugar, está nuestra naturaleza interna, los impulsos y deseos del cuerpo, sus necesidades y fragilidades, los ciclos de sueño y vigilia, de hambre y saciedad, etc.

De estas cosas hablamos en el lenguaje cotidiano como cosas necesarias, bien sea de la necesidad a la cual están sometidos los fenómenos naturales o de las necesidades ineludibles del cuerpo, que necesariamente debemos satisfacer si queremos preservarnos como seres vivos. En ambos casos, tanto en la naturaleza externa como interna, experimentamos una coacción de la naturaleza (*Naturzwang*), que participa en cada una de nuestras acciones. Es en esta constelación de la necesidad¹⁰ en donde aparece el concepto de mito y su opuesto, el de razón o Ilustración. Aunque sobre, vale la pena recordar que nuestra relación con la naturaleza interna o externa está mediada social e históricamente, como dije anteriormente. La coacción natural se vive en la sociedad y a través de ella.

es repetición. Para un análisis más detallado del concepto de mito en Adorno y las referencias respectivas (Tiedemann, 1998, pp. 9ss). El discurso mítico, como lo entienden Horkheimer y Adorno, encarna la resignación del pensamiento frente a lo dado, la renuncia a la mayoría de edad, a pensar por sí mismo, a enfrentarse críticamente con lo dado, a aceptar cualquier tipo de autoridad sin discusión, renunciar al más mínimo grado de resistencia frente al discurso establecido.

¹⁰ Como bien dicen Türcke y Bolte, es una pena que Horkheimer y Adorno no hayan hecho el ejercicio de diferenciar y precisar mejor el entrelazamiento entre necesidad física, social y lógica, y de este modo precisar mejor el peso de cada una en la configuración de cada fenómeno, lo que hubiera facilitado mucho su comprensión (Türcke & Bolte, 1994, p. 66).

Mito e Ilustración son también conceptos operativos o funcionales en Horkheimer y Adorno; no pretenden expresar esencias eternas, sino ante todo una relación o forma de comportamiento con la naturaleza: controlarla o dominarla, para disminuir nuestro miedo frente a ella o perderlo de modo definitivo. Pero, ¿ha logrado esto la Ilustración? ¿Por qué no?

Importante es decir explícitamente que el concepto de mito no es lo absolutamente otro de la razón, del *logos*, como creyó, por ejemplo, Max Müller, para quien el mito es absolutamente “absurdo e incongruente”, “una especie de desviación, de perversión metafórica en el curso de la lengua, una excrecencia malsana aparecida en su seno” (Vernant, 1982, p. 191); pero tampoco como creían, por ejemplo, Klages, Spengler y el neopaganismo fascista, para quienes era el lugar prístino del cual nos alejé perversamente la Ilustración y al cual debemos regresar para devolverle la salud a la civilización y a la sociedad (Horkheimer & Adorno, 1969, pp. 38-59[84-98]). Para Horkheimer y Adorno (1969), el mito es ya una forma de Ilustración: “El mito quería narrar, nombrar, contar el origen; y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar” (p. 14[63]).

Entre mito y *logos* no es posible establecer una separación categórica, pues “el *mythos* pertenece... al orden del *legein*, como indican los compuestos *mytholegein*, *mythologia*” (Vernant, 1982, p. 171). La mitología es ya un producto de la Ilustración, de la representación, de fijar, de decir el origen; es expresión del deseo de dominar el miedo que sentimos ante la naturaleza, como se ve en los ritos ejercidos por el mago o el chamán, quienes imitan la naturaleza para dominarla. Contar y establecer mitos presupone un lenguaje desarrollado, capacidad de objetivación, una distancia, aunque sea mínima, entre el sujeto y el mundo. Este miedo o terror es fijado en palabras, por ejemplo, *mana*¹¹. *Mana* no solamente expresa una proyección del alma en la naturaleza, sino que es “el eco de la superioridad real de la naturaleza en las

¹¹ La época del *mana* encarna una etapa anterior a la del mito, pero en ella ya se muestra un intento de ordenación del mundo. Cabe recordar que aquí no se trata de contar la historia de la razón, de sus orígenes, como si la *Dialéctica de la Ilustración* fuera una historia mítica de la razón —como le han reprochado algunos— y no un ejercicio histórico-filosófico con la pretensión de comprender los momentos de la razón que pueden llevarla a recaer justamente en el mito. Para este reproche, los autores dan ciertamente motivos, pero reducirlo a ello es no haber comprendido nada. Evidentemente, no es la razón por sí sola, como por arte de magia, que recae en el mito, en la barbarie, sino que causa de ello es su entrelazamiento con las fuerzas y tendencias sociales de un momento determinado, esto es, con las formas de racionalización social de una determinada sociedad, a lo cual no es inmune la razón.

débiles almas de los salvajes” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 21[70]). Pero aquí ya está presente la Ilustración, pues se comienza a establecer diferencias. “Si el árbol no es considerado ya solo como árbol, sino como testimonio de otra cosa, como sede del *mana*, el lenguaje expresa la contradicción de que una cosa sea ella misma y a la vez otra cosa... El concepto fue..., desde el comienzo el producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa es lo que es en la medida en que se convierte en aquello que no es” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 21[70])¹².

El mito no tiene su fundamento en el antropomorfismo (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 12[62]) o, mejor, no es solo antropomorfismo como la proyección de cualidades subjetivas en la naturaleza, sino inicialmente “eco” del miedo que produce el poder de la naturaleza en los sujetos. En este sentido, el mito no es meramente expresión de emociones o de estados psicológicos, como creían algunos mitólogos, pues estos estados afectivos o emocionales no pueden acontecer antes de toda experiencia de la naturaleza¹³.

La mitología es un intento de organización y ordenación del mundo, como se ve en Hesíodo, quien no solamente quiere narrar, sino revelar la *verdad* de “lo que ha sido, lo que es y lo que será”.

Las historias de dioses y de héroes quieren describir, ordenar y justificar el orden del mundo surgido, por ejemplo, del caos o del huevo primigenio; esto es, intentan introducir unidad en la multiplicidad. El camino de la

¹² Véase, además: Vernant (1982, p. 173) donde se dice algo semejante, pero se destaca un aspecto al cual Horkheimer y Adorno le dan poca importancia: el papel de la escritura en la configuración de la filosofía y el pensamiento ilustrado. Con respecto a la tradición oral, la escritura de textos constituye no solamente “un modo diferente de expresión, sino una nueva forma de pensamiento” (Vernant, 1982 p. 172), en el cual ya no se pretende solamente narrar, sino dar razones para lo que se afirma.

¹³ Con razón dice Cassirer (1947) que el mito “no puede describirse como una simple emoción, porque constituye la expresión de una emoción” (p. 55). El mito no personifica simplemente deseos o emociones individuales, sino que es expresión de los deseos y los temores de una colectividad, de una sociedad (Cassirer, 1947, pp. 60, 327ss). Para Cassirer (1947), “el mito no ha sido realmente derrotado y subyugado. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad” (p. 331). Frente a esto último, cabría decir que está al acecho, justamente porque ya está entretelado con la razón por virtud del *legein*. Razón y mito no están separados como el agua y el aceite, como la luz y la noche, como lo bueno y lo malo. Esto es justamente lo que hace el pensamiento mítico. Lo bueno aquí y lo malo allá. Por esto insisten Horkheimer y Adorno en la necesidad de la autorreflexión de la razón para evitar su recaída en el mito, en la barbarie.

Ilustración es tratar de unificar cada vez más el mundo bajo unidades más abstractas, y esta culminación la encarna de modo paradigmático la física matemática. “La Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer solo aquello que pueda reducirse a la unidad, su unidad es el sistema del cual derivan todas y cada una de las cosas” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 13[62]).

Esta tendencia a la unidad del sistema es llamada por Horkheimer y Adorno razón instrumental o razón identificadora¹⁴, pues su aplicación a las realidades solo permite ver aquello que puede ser clasificado como ejemplar de un concepto impidiendo comprender la singularidad de cada cosa. “La lógica formal fue la gran escuela de la unificación. Les ofreció a los ilustrados el esquema de la calculabilidad del mundo... El número se convirtió en el canon de la Ilustración” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 13[62]). Lo que no se deja reducir al número es apariencia; el conocimiento científico, su forma, se convierte en la medida de lo que es conocimiento y lo que es real. Esto, en el siglo XX, lo ha formulado claramente Wilfrid Sellars: “...in the dimension of describing and explaining the world, science is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that it is not” (Wellmer, 1987, p. 143). Esta versión de la frase del *homo mensura* de Protágoras expresa claramente lo dicho por Horkheimer y Adorno: lo que no se deja expresar en las medidas o fórmulas matemáticas de la ciencia moderna es apariencia, no es “real”, no puede ser llamado conocimiento.

Pero hay algo más: este saber tiene un núcleo técnico. “La técnica es la esencia de este saber” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 16[65]). El saber científico y su utilización técnica en procesos objetivos pertenece a la “gramática lógica” (Wellmer, 1987, p. 143) del saber científico: su fin es el control y manipulación del mundo objetivo y, en la medida de lo posible, subjetivo, como se expresa, por ejemplo, en los procesos de racionalización y burocratización del mundo de la vida en la industria cultural. “La Ilustración se relaciona con las cosas como un dictador con los hombres. Los conoce en tanto los manipula. El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 15[64]).

La ciencia moderna consiguió lo que en vano perseguían los ritos mágicos y míticos: el dominio de la naturaleza externa, dominio que es cada vez más amplio gracias al vínculo estrecho de este saber con los aparatos productivos

¹⁴ Sobre el *Identitätsdenken*, ver: Alex Pienknagura Erdstein (2004, pp. 53ss).

de la sociedad industrial, cuyo centro es el principio de cambio. Pero el poder de este saber no ha servido, justamente por su estrecho vínculo con el capital, para aplacar el temor y el terror de la mayoría de los seres humanos, reducir la angustia de vivir en condiciones de miseria o de ser aniquilado. El proceso de racionalización ha ocurrido de modo que "todo intento de romper la coacción natural quebrando a la naturaleza cae tanto más profundamente en la coacción que quería quebrar" (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 19[68]).

Todo intento de dominar la naturaleza, en tanto se olvida la relación íntima que hay entre naturaleza externa y la naturaleza del ser humano o, en otras palabras, en tanto la razón instrumental de la ciencia y la economía modernas olvidan el enraizamiento del ser humano en la naturaleza por virtud de su cuerpo vivo, hace surgir la apariencia de que la ciencia y la economía no son instituciones humanas que deberían estar al servicio del ser humano, que deberían contribuir a reducir el miedo de existir, y no meramente para el enriquecimiento y beneficio de algunos pocos. Su poder sobre la naturaleza la pagan los seres humanos con la alienación de aquello sobre lo cual la ejercen: su naturaleza interna y externa. El proceso de desmitologización o, con Weber, de desencantamiento del mundo, que busca retrotraer lo múltiple a la unidad conceptual ha llevado a nuevos mitos quizás más poderosos y terribles que los antiguos, por el grado de destrucción potenciado por la ciencia y la técnica modernas. Mitos como el de la raza pura, del caudillo mesiánico, de la razón todopoderosa, de la nación que debe cumplir un destino divino.

El paradigma del pensamiento mítico es el sacrificio, la representación mágica destinada a aplacar a los dioses y a los poderes naturales. "La historia de la civilización es la historia de la introversión del sacrificio. Con otras palabras, la historia de la renuncia" (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 62[106]). El sacrificio es el modelo mítico primigenio de cambio o, si se quiere, del principio de equivalencia (doy algo para obtener algo a cambio). El sacrificio encarna el momento anti-ilustrado por excelencia, pero la Ilustración no sabe cuánto de razón sacrificial ha incorporado en su concepto, en su relación con la naturaleza y con los otros. La marcha diaria de la economía moderna, por ejemplo, muestra cómo pueblos enteros e individuos son sacrificados en el altar de las ganancias corporativas y bancarias; muestra, así, las relaciones de dominio existentes en el mundo globalizado.

En el sacrificio, lo viviente se vuelve contra lo viviente; la naturaleza, contra la naturaleza. “La institución misma del sacrificio es la señal de una catástrofe histórica, un acto de violencia que le sobreviene por igual a los hombres y a la naturaleza” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 58[104]). Los sacrificios no son, pues, alegres ejercicios, sino eco del terror que querían calmar, aplacar. Encarnan la dialéctica de la civilización: superar el horror mediante el horror. Mediante el ejercicio del horror, retorna el horror que se quiere evitar, no se rompe su cruel círculo. Las acciones violentas que quieren aplacar la crueldad mítica de la naturaleza (el círculo de devorar o ser devorado), nos sumergen más en ella. Las ideologías modernas que elogian y exigen el sacrificio repiten las falsedades crueles de la antigüedad. Para Horkheimer y Adorno, el mundo moderno revela su propia mentira pues lo más arcaico, el sacrificio, no ha desaparecido de ella.

Para Horkheimer y Adorno (1969), en la acción sacrificial de los hombres ya está presente un momento de engaño: “engañan al dios al que son destinadas: lo subordinan al primado de los fines humanos, disuelven su poder” (p. 57[103]). En Odiseo se ve el momento de engaño en el sacrificio: los dioses o las potencias naturales que enfrenta en su viaje son engañadas tanto por los dioses olímpicos como por el héroe (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 57[103]). Aquí se manifiesta su carácter aparente: “La experiencia de que la comunicación simbólica con la divinidad no es real debe ser antiqüísima” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 57[103]).

En el intercambio con la divinidad se intercambian productos desiguales como si fueran iguales, de allí la tendencia a divinizar al sacrificado, que no es otra cosa que “engaño sacerdotal” para justificar el crimen (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 58[103])¹⁵. Este tipo de racionalización de lo irracional regresa en las masacres, en los actos de venganza. En otro lugar, se dice que la venganza es la protoimagen mítica del cambio; en tanto domine el cambio, en esa medida sigue dominando el mito (Adorno, 1980, p. 48[46]). Un más allá del mito, del ciclo infernal de venganza y sacrificio, solo pudieran tener lugar cuando el intercambio logre ser justo.

El sacrificio también está a la base de la constitución de un yo fuerte, que es necesario para el dominio de la naturaleza, en aras de la propia autoconservación (*Selbsterhaltung*). Para Adorno (1982), todo lo espiritual es

¹⁵ Este engaño ya fue denunciado por Platón como soborno a los dioses, que es indigno tanto para los dioses como para los seres humanos (Platón, *República*, 362c, 634b-e, 365e, entre otros).

impulso corporal modificado (p. 202[190]). El espíritu es el resultado de la escisión de la naturaleza humana consigo misma, en un yo y su objeto. La formación del yo es producto de la lucha por la preservación de sí frente a una naturaleza externa amenazante y de la represión o sublimación de los impulsos libidinales. La formación del *sí mismo* (*Selbst*) por mor de la conservación del *sí mismo* es, paradójicamente dicho, un producto del sacrificio de los impulsos corporales (Wellmer, 1987, p. 150ss). “El *sí mismo* permanentemente idéntico, que emerge de la superación del sacrificio, es a su vez también un rígido ritual sacrificial, férreamente mantenido, que el hombre celebra para sí mismo en cuanto opone su propia conciencia al contexto natural” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 61[106]). Así como las acciones sacrificiales no son algo alegre, la formación del yo tampoco lo es.

La humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta constituirse el *sí mismo*, el carácter idéntico, instrumental y viril del ser humano, y algo de ello se repite en cada infancia. El esfuerzo para dar consistencia al yo en todos sus estados, y la tentación de perderlo, ha estado siempre acompañada por la ciega decisión de conservarlo. La embriaguez narcótica que hace expiar la euforia en el que el *sí mismo* se encuentra suspendido con un sueño similar a la muerte, es una de las instituciones sociales más antiguas que sirven de mediadoras entre la autoconservación y el autoaniquilamiento, un intento del *sí mismo* de sobrevivirse a sí mismo (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 40[86]).

Esta cita, que está en el comentario al canto de las sirenas de la *Odisea*, señala la tensión propia en cada existencia individual entre el deseo de satisfacción de las necesidades y la promesa de felicidad ligada a la cultura, pero a la vez señala la difícil tarea de tener o adquirir una identidad, que consistiera en un balance entre la autoafirmación y la posibilidad de abandonarse a sí mismo. Lo duro de este sacrificio del *sí mismo* es que, socialmente, se da más de lo que se recibe. Esto genera resentimiento, rencor y deseo de ejercer violencia sobre el otro. En aras del dominio de la naturaleza, el hombre sacrifica o aplaza la satisfacción de sus impulsos y deseos corporales. “Justamente esta negación, sustancia de toda racionalidad civilizadora, es la célula de irracionalidad mítica que continúa proliferando: con la negación de la naturaleza en el ser humano se hace confuso y oscuro no solo el *telos* del dominio de la naturaleza exterior, sino también el de la propia vida” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 61[106]).

Este sacrificio del *sí mismo* en aras del dominio de la naturaleza interna y externa tiene a su vez consecuencias para la teoría del conocimiento, que presupone la separación entre sujeto y objeto. La capacidad de abstraer, “que

es el instrumento de la Ilustración” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 19[68]), ha tenido la tendencia a darle prioridad al sujeto, a hipostasiarlo como espíritu puro o subjetividad trascendental, o como creador del orden y de la realidad en un mundo caótico y difuso y que tuvo su culminación en el nominalismo moderno. La abstracción, cuyo presupuesto es la distancia del sujeto con el objeto, “se funda”, dicen Horkheimer y Adorno (1969) hegelianamente, “en la distancia frente a la cosa que el señor logra mediante el siervo” (p. 19[68]).

Dominio y abstracción van de la mano, y el concepto, como instrumento del conocimiento, tiende a olvidar la singularidad de la cosa que pretende conocer: la convierte en un ejemplar indiferenciado, completamente idéntico a los otros. Para Horkheimer y Adorno, el concepto (que resume la unidad característica, esencial, de todo lo que se halla bajo él, su extensión) no logra dar cuenta de las características específicas que diferencian una cosa o persona de otra cosa o persona. El concepto, como instrumento de desencantamiento del mundo, también debe ser desencantado: debería dirigirse su fuerza cognitiva a lo no idéntico, impulsarlo a conocer y expresar la singularidad de lo singular, hacer el esfuerzo de captar lo no conceptual mediante el concepto.

Lo universal, como expresión de lo verdadero, pone al sujeto pensante en el lugar de la cosa. La cosa es identificada con el concepto bajo el cual está subordinado.

Uno de los malestares de la razón occidental es la separación entre imagen y signo, entre intuición y razón, si se quiere, entre arte y filosofía. La imagen, elemento del mito y el arte, pretende darle expresión concreta a la cosa, expresa lo singular de algo; y el signo, se cree, expresa lo esencial de la cosa. La imagen narra pero no transmite conocimiento; el concepto pretende llegar a la esencia de algo, pero olvida sus particularidades. La imagen — así sostienen Horkheimer y Adorno, apoyándose en Callois — es mimética, es expresión de cercanía con la cosa, como el brujo que imita los elementos para someterlos o el niño que, jugando, cree ser un molino de viento o un gato o un avión. En el comportamiento mimético, que heredó el arte, expresamos nuestra afinidad con las cosas; esta afinidad entre sujeto y objeto es extirpada por el concepto. “El arte es mimesis espiritualizada, esto es, transformada y objetivada por la racionalidad” (Wellmer, 1987, p. 12).

Por su forma, producto de la racionalidad, el arte tiene un elemento racional que ya se muestra en la narración homérica o en todo mito¹⁶. Solamente los bárbaros creen que el arte es intuición o se reduce a intuición, pues olvidan el momento racional de la forma (Adorno, 1982, p. 20[20]). La filosofía puede o debería salvar el momento mimético del comportamiento humano mediante el afán de expresar con el concepto aquello que en la cosa no es idéntico al concepto (Adorno, 1982, p. 23[23]), lo cual solo se puede lograr mediante el lenguaje y la construcción de constelaciones y retículas conceptuales alrededor de la cosa, sin olvidar que la esencia o el en sí de la cosa nunca puede ser expresado positivamente sino negativamente, como ya lo vio Kant con su concepto de la cosa en sí¹⁷. Aquí no puedo desarrollar esto en detalle, pero simplemente quiero señalar que el momento mimético de la razón, reprimido por la *prima philosophia*, que pone su acento en la unidad del concepto, solo puede encontrar su lugar en el lenguaje y en las constelaciones que el pensador construye alrededor de la cosa que quiere comprender.

Esto lo expresan Horkheimer y Adorno (1969) con el término "*Eingedenken der Natur in Subjekt* (rememoración o recuerdo de la naturaleza en el sujeto)", "en cuya realización se encierra la verdad desconocida de toda cultura" (p. 47[93]). Un más allá del mito, así sostienen Horkheimer y Adorno, sería únicamente posible si no se olvida que el ser humano es también un ser natural; que el espíritu "no es, como se entroniza él a sí mismo, lo otro, lo trascendente en su pureza, sino también un pedazo de naturaleza" (Adorno, 1980, p. 45[42]), a la que solo ve como objeto de dominio, dominio que reproduce ciegamente el dominio social del hombre por el hombre. En esto se asemeja al insecto que "se da de cabeza" contra el vidrio "en cada intento desesperadamente repetido" de salir a la luz (Adorno, 1980, p. 45[42]). *Eingedenken* mienta dos momentos, que la traducción castellana no da cuenta: el de recordar, traer a la memoria; pero,

¹⁶ Véase: Vernant (1982), donde se encuentran reflexiones similares sobre las funciones del signo y el símbolo en la configuración de la realidad. El autor se opone, como Horkheimer y Adorno, a la separación tajante del símbolo, "pleno de imágenes", y el signo conceptual (p. 202ss). Entre ambos hay una especie de continuidad discontinua, que ni Vernant ni Horkheimer y Adorno explican en los textos que discuto. Posteriormente, en *Dialéctica negativa* (Adorno, 2005) y *Teoría estética* (Adorno, 2004), Adorno elabora este tema, pero desarrollarlo desborda los límites de este ensayo.

¹⁷ Respecto de esto, ver las valiosas páginas de Karl-Heinz Haag (1985, pp. 67-100). Como pocos, Haag aprovecha la lección de Adorno y muestra a la vez lo ineludible del giro nominalista, pero también sus límites. Ver, igualmente, Günther Mensching (1984, pp. 25-46).

a su vez, el momento de pensar en lo recordado, de ser consciente de ello (Wahrig, 1991, p. 387).

La filosofía, cuyo destino es la hermenéutica, la interpretación de los fenómenos, no debe olvidar esto, y Horkheimer y Adorno (1969) lo hacen de manera magistral en la interpretación de la *nekya* de la *Odisea*, quizás la capa más antigua del poema (p. 84[125]). Aquí se concentra, según Horkheimer y Adorno, el sentido del viaje de Odiseo: “la tierra prometida de Odiseo no es el arcaico reino de las imágenes. Todas esas imágenes acaban revelándose como sombras en el mundo de los muertos, su verdadero ser: la apariencia” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 85[126]). Por virtud de la apariencia, el arte narrativo de Homero recuerda que los poderes míticos, como encarnación de fuerzas naturales, que enfrentó y superó Odiseo en su regreso a Ítaca no tienen necesariamente la última palabra, y que la relación con ellos no tiene que ser necesariamente de un dominio aniquilador. “Odiseo se libera de ellas una vez que las ha reconocido como muertas y las ha alejado, con el gesto glorioso de la autoconservación, del sacrificio que él concede solo a aquellas que le procuran un saber útil para su vida, donde el poder del mito se afirma ya solo como imaginación transferida al espíritu” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 84[126]).

A ellas las atrae con la sangre de un carnero y una oveja negros sacrificados. Con excepción de Tiresias, los muertos no podrán hablar hasta que beban la sangre. Esto recoge un mito antiguo de que la sangre es la vida de los vivos. La sangre representa la vida, gracias a ella pueden los muertos recuperar su voz, y así se saca a los mitos de su encerrada mudez. Este episodio, junto con el viaje al Hades de Heracles y de Orfeo, “constituye el núcleo más íntimo de todo pensamiento antimitológico, la supresión de la muerte” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 84[126]). En el reino de los muertos, Odiseo se acuerda, y sabe, que su verdadera patria es Ítaca. Aquí se tocan los extremos y aquí Tiresias, el único que no necesita beber sangre para poder hablar, le dice a Odiseo que debe ofrecer a Poseidón “un sacrificio reconciliador” cuando se encuentre con un caminante que lleve un biello sobre el hombro. “El meollo de la profecía es la confusión del remo con un biello, confusión que le debió parecer al jonio irresistiblemente cómica” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 84[126]). En la risa se expresa la irrupción de la ciega naturaleza y la reconciliación con ella. En ella se entretajan el recuerdo de los muertos y el deseo de los vivos de llegar a la Ítaca. Esta es la imagen de *Heimat* que tienen Horkheimer y Adorno que, con Novalis, la definen como “un estar a salvo” (*Entronnensein*). Nostalgia de la patria

(*Heimweh*) es lo que desata la aventura que le permite a Odiseo crecer subjetivamente. En su viaje al Hades, conoce algo de la apariencia de la muerte, del dolor de estar separado de la naturaleza. Citando a Hölderlin, Horkheimer y Adorno recuerdan que *Heimat* es un retorno a la humanidad (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 86[127]), y este retorno es el núcleo de la narración en tanto recuerda que “estar a salvo” no puede significar otra cosa que reconciliación con la naturaleza externa e interna. Esto puede llegar a ser posible únicamente si la humanidad renuncia, en primer lugar, a sacrificar al otro en el altar del principio de cambio. “Frente a la trabazón de prehistoria, barbarie y cultura, Homero se consuela con la rememoración (*Eingedenken*) del ‘érase una vez’” (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 87[128]). Por virtud de la rememoración narrativa, el mito señala más allá de sí mismo, a la reconciliación con la naturaleza libre del engaño sangriento del sacrificio. No otra cosa quieren el arte y la filosofía: poder decir, como en los cuentos infantiles, “érase una vez”. No es una fatal necesidad el sacrificio del otro para poder convivir y comunicarse con él, y no olvidarse de esto es un elemento del pensamiento crítico. El “érase una vez” recuerda que la solución de la pregunta por la violencia no puede ser violenta. Es poco, pero tampoco hay que olvidarlo.

Referencias

- Adorno, T.W. (1973). *Consignas*. Amorrortu Editores.
- Adorno, T.W. (1980). *Stichtworte*. Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1982). *Negative Dialektik*. Suhrkamp.
- Adorno, T.W. (1991). *Actualidad de la Filosofía*. Editorial Paidós.
- Adorno, T.W. (1997). *Gesammelte Schriften. Band 1: Philosophische Frühschriften*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Adorno, T.W. (2001). *Nachgelassene Schriften. Band 13: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2004). *Teoría estética*. Ediciones Akal.
- Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa. Jerga de la autenticidad*. Ediciones Akal.
- Ahrens, J. (1995). Der Rückfall hat stattgefunden. Kritische Theorie der Gesellschaft nach Auschwitz. Auer, D., Thorsten, B. & Müller-Doohm, S. (Eds.). *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 41-60.
- Cassirer, E. (1947). *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica.

- Haag, K-H. (1985). *Der Fortschritt in der Philosophie*. Suhrkamp.
- Heinrich, M. (2005). *Kritik der politischen Ökonomie*. Schmetterling Verlag.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica*. Amorrortu Editores.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1969). *Dialektik der Aufklärung*. Fischer Wissenschaft.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta.
- Kant, I. (1996). *Werkausgabe Band XI*. Suhrkamp, 33-50.
- Mensching, G. (1984). Zu den historischen Voraussetzungen der 'Dialektik der Aufklärung'. Löbig, M. & Schweppenhäuser, G. (Eds.). *Hamburger Adorno-Symposion*. zu Klampen, 25-46.
- Pienknagura Erdstein, A. (2004). La dialéctica de la teoría y la praxis en Adorno. *Estudios de Filosofía*, XXIX, 49-66.
- Platón. (1986). *República*. Editorial Gredos.
- Tiedemann, R. (1998). 'Gegenwärtige Vorwelt'. Zu Adornos Begriff des Mythischen (I). *Frankfurter Adorno Blätter*, V. Edition text+kritik.
- Todorov, T. (2003). *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI Editores.
- Türcke, C. & Bolte, G. (1994). *Einführung in die Kritische Theorie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Vernant, J-P. (1982). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Siglo XXI Editores.
- Wahrig, G. (1991). *Deutsches Wörterbuch*. Bertelsmann.
- Wellmer, A. (1987). *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Suhrkamp.

Industria cultural e ideología. De Adorno y Horkheimer a Eagleton y Žižek

Jesús Gallón Montes
Universidad de Antioquia

Introducción

El presente ensayo tiene como objetivo establecer un diálogo entre la Escuela de Frankfurt y desarrollos contemporáneos cercanos a la teoría crítica en torno a la pregunta por la ideología y su papel en la modernidad capitalista. Teniendo en cuenta este propósito, se partirá del planteamiento de la propuesta de Adorno y Horkheimer sobre la industria cultural y la presencia de la ideología en ella. Posteriormente, se continuará con los aportes de crítica a la ideología realizados por los autores marxistas Terry Eagleton y Slavoj Žižek respectivamente, para finalizar, a modo de conclusión, con la perspectiva de estos autores sobre la extendida teoría del fin de la ideología o era post-ideológica, lo que obliga a hacer un ejercicio interpretativo sobre Adorno y Horkheimer, debido a que ésta no fue una cuestión de la que se ocuparan en detalle y a la cual recurrieran para elaborar su análisis.

Para hablar sobre ideología el punto de partida es el enfoque crítico del marxismo, para lo cual debe hacerse referencia a cómo en él se ha entendido este concepto, tomando como base la elaboración primaria de algunas interpretaciones marxistas como la de Louis Althusser (2005), para quien la ideología es entendida como “falsa conciencia” (p. 115), una conciencia extendida por la clase dominante para favorecer sus intereses de explotación sobre los trabajadores, imposibilitándole a los mismos comprender el funcionamiento del capitalismo y su condición de explotados, frenando un

proceso de interpretación real del mundo. Al respecto, Žižek (2010) afirma que esta definición elemental podría concretarse en la siguiente frase de *El Capital*, “No lo saben, pero lo hacen” (Marx, 2010, p. 90). Esto implica adjudicarle un carácter de ingenuidad a quienes sean víctimas, si se permite la expresión, de la ideología dominante, porque no es otra cosa sino “el falso reconocimiento de sus propios presupuestos, de sus propias condiciones efectivas, una distancia, una divergencia entre la llamada realidad social y nuestra representación distorsionada, nuestra falsa conciencia de ella” (Žižek, 2010, p. 55).

No obstante, se parte de reconocer esta teorización para criticarla e ir más allá, sin decir que sea negada, o que algunos elementos de ella no sigan teniendo manifestaciones en la ideología, como se verá posteriormente en el texto. Esta crítica a la ideología adquiere una de sus exposiciones más lúcidas en algunos de los teóricos de la Escuela de Frankfurt, para quienes la cuestión no estaba en poder determinar la realidad de las cosas, su expresión objetiva y material, la realidad social, sino en ver que esta realidad queda castrada, imposibilitada de ser reproducida sin esa fantasía ideológica (Žižek, 2010, p. 55).

Así, en Adorno y Horkheimer, como referentes de la Escuela de Frankfurt, se encuentra una superación de la ideología como falsa conciencia. Para Adorno (2006), por ejemplo, la “falsa conciencia hace que lo particular se desvanezca por la fuerza del todo” (p. 255) y ello se manifiesta en que “la visión de la vida ha devenido en la ideología que crea la ilusión de que ya no hay vida” (p. 17). De esta manera, con Adorno podemos señalar los límites que subyacen a la interpretación de la ideología como mera falsa conciencia, pues con ello se corre el peligro de anular las posibilidades de la vida y afirmarlas como mera ilusión. Horkheimer (2003) también ha insistido en la misma vía al decir que “son ideológicas todas las formas de la conducta humana que ocultan la verdadera naturaleza de la sociedad, erigida sobre antagonismos” (p. 19). Para profundizar en el asunto, es de gran ayuda traer a colación a Terry Eagleton (1997):

la ideología, para Adorno, es una forma de ‘pensamiento de la identidad’... Nuestra conciencia reificada refleja un mundo de objetos inmovilizados en su monótonamente ser idéntico a sí mismo, y al apegamos así a lo que es, a lo puramente ‘dado’, nos ciega a la verdad de que ‘lo que es, es más que lo que es’ (pp. 164-165).

Por lo anterior, si se quiere encontrar el antónimo de ideología —en su acepción de falsa conciencia de acuerdo con Althusser—, éste sería la verdad, la teoría científica con el método marxista que nos ayude a comprender el mundo tal cual es, mientras que en la propuesta adorniana, su opuesto sería aquello que está del otro lado de la identidad, es decir la diferencia o la heterogeneidad, debido a que la ideología lo que hace es homogeneizar al mundo, igualando fenómenos distintos (Eagleton, 1997, pp. 164-165).

Industria cultural: ideología en Adorno y Horkheimer

Adorno y Horkheimer establecen como una de las características fundamentales de la industria cultural la estandarización, haciendo indiferenciable a la obra, lo que se produce, con la lógica del sistema social, no solo explicable a partir del desarrollo de la técnica, sino de la función que cumple en la economía de la sociedad actual. Frente a esto, establecen que:

El esquematismo del procedimiento se manifiesta en que, finalmente, los productos mecánicamente diferenciados se revelan como lo mismo. El que las diferencias entre la serie Chrysler y la General Motors son en el fondo ilusorias, es algo que saben incluso los niños que se entusiasman por ellas. Lo que los conocedores discuten como méritos o desventajas sirve sólo para mantener la apariencia de competencia y de posibilidad de elección. Lo mismo sucede con las presentaciones de la Warner Brothers y de la Metro Goldwin Mayer (Adorno & Horkheimer, 1998, p. 168).

Si atendemos a la lectura de Eagleton sobre Adorno y su concepción de la ideología, podemos advertir que lo ideológico en este proceso de estandarización y reproducción mecánica no se encuentra fundamentalmente en la ilusión de diferencia que le permite entrar al juego del mercado, instaurándose como una mejor opción y adquiriendo ventaja en la competencia, como quizás resaltaría la visión clásica de la ideología, develando la realidad de igualdad, que para Adorno de antemano ya está develada. El componente esencialmente ideológico aquí es precisamente esa realidad de identidad que se quiere cubrir. En otras palabras, lo ideológico se centra no en el velo que se usa para cubrir la realidad de la identidad, sino en la identidad misma, cubierta o no.

A su vez, el desarrollo técnico que permite la producción idéntica de obras y objetos se vuelve hacia sí mismo, impulsando en él la uniformidad, como es el caso de la televisión —ejemplo utilizado por Adorno y Horkheimer (1998) para ilustrar este punto—, debido a que en la síntesis televisiva de la

radio y el cine que crea una relación de identidad sobre ellos, germina el empobrecimiento estético de sus contenidos “como realización sarcástica del sueño wagneriano de la ‘obra de arte total’” (p. 169). A este elemento puntual de la televisión se volverá más adelante cuando se la exponga en su relación con la propuesta de Terry Eagleton sobre la interpretación del concepto de ideología.

El empobrecimiento al que hacen referencia Adorno y Horkheimer es indisoluble del accionar de la industria cultural, debido a que lo que logra en cuanto industria es quitarle el protagonismo a la idea que presenta la obra, liquidándola casi por completo, y dándoselo a los elementos técnicos, volviendo su producción empobrecida como un asunto totalizado, donde lo que prevalece son las formas y no los contenidos. Este hecho no es gratuito, no sucede como devenir natural del desarrollo técnico como se había dicho antes, sino que se hace necesario evaluarlo en el contexto, evaluar su función social, y de esta manera se develará como un intento por restaurar el aura en las obras —para ponerlo en términos benjaminianos (Benjamin, 2003)—, imposibilitando que su contenido sirva para confrontar la realidad e invitar a la acción, sino que se ponga al servicio de la evasión, como sucede también con otro de los componentes de la industria cultural, el *star system*, que Adorno (2005) presenta como aquello usado por la ideología, tomado del arte individualista y su explotación comercial, que entre más deshumanizados sean sus métodos de operación y su contenido, más diligente y exitosamente la industria cultural propaga supuestas grandes personalidades (p. 110).

Lo dicho anteriormente alude a que en el *star system* la importancia recae de forma exclusiva en las estrellas que aparecen en las obras de cine, y no en el contenido ni en las ideas que estructuran las mismas, ocasionando que lo que emocione sea la persona —culto a la personalidad— que goza de fama, y que termina siendo la que motiva a consumir la obra, más que la obra misma.

Esta homogeneización ideológica que empobrece la obra y que la vuelve idéntica, no solo despliega sus tentáculos sobre ella y la técnica misma, sino que inevitablemente recae también sobre quienes la consumen. Por su carácter totalizador, mencionado antes, “lo que se resiste puede sobrevivir solo en la medida en que se integra” (Adorno & Horkheimer, 1998, p. 176), como sucede con los artistas, quienes ven atrofiada su espontaneidad en el proceso de integración de sus obras a la industria cultural (Adorno &

Horkheimer, 1998, p. 167). De ello se concluye que la industria cultural opera como monopolio, al que nada se le escapa, ni la técnica que la hizo posible, ni la obra que produce, ni los sujetos que hacen parte de esa producción cultural, ni los consumidores de los bienes culturales. Es una especie de tiranía la que se erige con el imperio de la industria cultural, cuyo autoritarismo se difumina, pero se mantiene:

Bajo el monopolio privado de la cultura, “la tiranía deja el cuerpo y va derecha al alma. El amo ya no dice: ‘Pensad como yo o moriréis’. Dice: ‘Sois libres de pensar como yo. Vuestra vida, vuestros bienes, todo lo conservaréis, pero a partir de ese día seréis un extraño entre nosotros’. Quien no se adapta es golpeado con una impotencia económica que se prolonga en la impotencia espiritual del solitario (Adorno & Horkheimer, 1998, p. 178).

Aparece el elemento de la libertad, que sin lugar a duda hay que problematizar, ya que como afirma Žižek (2003a), muchas veces guarda en secreto su dominación. El filósofo esloveno lo pone en los siguientes términos:

El problema con la libre elección es que puede involucrar muchas veces un deber secreto más fuerte. Por ejemplo, los domingos usted debe visitar a su abuela. Y el padre tradicional lo decía a la manera althusseriana: ‘Obedece. Hazlo. No me importa lo que pienses’. El padre posmoderno permisivo te dice: ‘Vos sabés cuánto te quiere tu abuela. Sin embargo, visitá a tu abuela sólo si realmente querés’. Esta es una aparente libertad de elección. El deber es mucho más severo. El verdadero aviso del padre no es sólo que tenés que visitar a tu abuela sino que debés amar hacerlo (Žižek, 2003a).

Siguiendo con Adorno y Horkheimer (1998), ese autoritarismo no se mantiene solo por la amenaza de condenar al ostracismo económico –y por ende social– a quien se resista, sino fundamentalmente por la promesa de que quien no lo haga puede satisfacer su deseo, que en la industria cultural se expresa en el mito del éxito (p. 178), “el cual es prometido a todos por igual, teniendo conciencia de la imposibilidad de que se cumpla en todos los casos, pero ideologizando la probabilidad que aparece como igual para todos” (Gallón, 2019, p. 22).

No a todos debe llegar la fortuna, sino sólo a aquel que saca el número premiado, o más bien a aquel que ha sido designado por un poder superior, normalmente por la misma industria de la diversión, que es presentada como incesantemente en busca de un afortunado (Adorno & Horkheimer, 1998, p. 189).

Este halo de igualdad de probabilidades que aparenta ser universal es lo que constituye el carácter ideológico del mito del éxito identificado en la industria cultural (Gallón, 2019, p. 22).

Aparece con ello otro elemento constitutivo del ser de la industria cultural, la diversión, cuyo poder trasciende la búsqueda de esos afortunados que serán arrastrados al éxito, y se extiende sobre los consumidores, ya que éstos se aferran a ella para abstraerse, recargando energías para volver a someterse a las condiciones que padecen en el proceso de trabajo mecanizado. Esta diversión se hace accesible por la distribución de los medios que permiten su consumo, como la televisión. La función de la televisión será desarrollada a continuación a través de Eagleton, pero puede desde ya advertirse que por las cualidades de síntesis que Adorno caracterizó, la televisión es uno de los mecanismos más eficientes para garantizar el ocio y la diversión:

Divertirse significa estar de acuerdo. Es posible sólo en cuanto se aísla y separa de la totalidad del proceso social, en cuanto se hace estúpida y renuncia absurdamente desde el principio a la pretensión ineludible de toda obra, incluso de la más insignificante, de reflejar, en su propia limitación, el todo. Divertirse significa siempre que no hay que pensar, que hay que olvidar el dolor, incluso allí donde se muestra. La impotencia está en su base. Es, en verdad, huida, pero no, como se afirma, huida de la mala realidad, sino del último pensamiento de resistencia que esa realidad haya podido dejar aún. La liberación que promete la diversión es liberación del pensamiento en cuanto negación (Adorno & Horkheimer, 1998, p. 189).

De este modo con la diversión propiciada por la industria cultural no se llega a más que la resignación con la realidad existente (Adorno & Horkheimer, 1998, p. 186). En ese sentido, la diversión funciona como ente reconciliador del desvanecimiento de un miedo “alineándose precisamente con las fuerzas que hay que temer” (Adorno & Horkheimer, 1998, p. 185). Lo dicho remite a la promesa de felicidad de la industria cultural como el elemento que permite atraer al público; pero el problema, como explica Jordi Maiso, no consiste en que los individuos sean víctimas pasivas de un engaño externo, sino que la industria cultural logra apelar a sus necesidades (Maiso, 2018).

Aquí reside el elemento de verdad que ésta puede tener, el cual termina convertido en no verdadero por la forma en que atiende a la falta constitutiva del sujeto en el capitalismo, movilizándola de forma afirmativa del aparato

social (Maiso, 2018). Por eso para el filósofo español no se trata de una mera manipulación, sino de un deseo de los individuos de ser engañados por las gratificaciones otorgadas por la industria cultural, remitiéndose al sentido de lo ideológico en Marx para explicarlas no solo como el opio del pueblo, sino también como el suspiro de la criatura oprimida (Maiso, 2018, pp. 142-143).

Ideología en Eagleton

Terry Eagleton como crítico de la ideología contemporánea y estudioso de los desarrollos teóricos del marxismo, incluyendo a la Escuela de Frankfurt, también parte de la superación de la concepción clásica de ideología como falsa conciencia, ya que nadie está completamente engañado porque “aquellos que están oprimidos experimentan incluso ahora esperanzas y deseos que solo se podrían cumplir en la realidad mediante una transformación de sus condiciones materiales” (Eagleton, 1997, p. 16).

Para hablar de ideología, el autor se apoya en un poema de Thom Gunn sobre un recluta alemán que salva ayudando a escapar del campo de concentración a unos judíos, quienes eran vistos como bichos por la ideología dominante de la Alemania nazi, y a partir de ahí, propone que el papel de la ideología es persuadir, en el caso del ejemplo, hasta verse como bichos o dioses, siendo esto lo que motiva a los sujetos a actuar, vivir, matar o morir (Eagleton, 1997, p. 15).

El análisis de Eagleton resalta el carácter difuminado de autoritarismo de la ideología dominante, sobre el cual ya se plantearon las posiciones de Adorno, Horkheimer y Žižek. Eagleton afirma que las condiciones de opresión que padecen los sujetos en la modernidad capitalista, sustentadas en la ideología promovida por la misma, dan ciertas ventajas que se logran conciliar. Dicho asunto es muy similar a la promesa de éxito de la que hablan Adorno y Horkheimer. De esta forma el opresor que resulta ser “más eficaz es el que convence a sus subordinados a que amen, deseen y se identifiquen con su poder; cualquier práctica de emancipación política implica así la forma de liberación más difícil de todas, liberarnos de nosotros mismos” (Eagleton, 1997, p. 16).

Si bien, como consta en el párrafo anterior, la ideología desempeña un papel importante en garantizar la dominación y el control sobre los sujetos, Eagleton afirma que ello no es lo más importante, y que ese es un error en el que caería un idealista de izquierda porque “sobrestima el significado de la

cultura y la ideología para el mantenimiento del poder político” (Eagleton, 1997, p. 60). Eagleton justifica esta aseveración con el hecho de que las clases dominantes pueden ejercer el control social mediante técnicas más materiales y eficientes, y que incluso después de esas técnicas, si se ordena de mayor eficiencia a menor eficiencia, no sigue en la escala el ejercicio de persuasión ideológico, sino las divisiones sociales entre los grupos de explotados que logran ayudar a la preservación del sistema.

Incluso, con respecto a los medios que se entienden como difusores de la ideología dominante y piezas clave de la persuasión ideológica como la televisión, nos dice que la ideología desempeña un papel secundario, ya que la función de la televisión en esencia no es la de extender esa ideología, sino que su rol fundamentalmente está en ser un dispositivo de control porque “ver la televisión durante largos periodos de tiempo confirma funciones pasivas, aisladas y privadas de las personas, y consume mucho más tiempo del que podría dedicarse a fines políticos productivos” (Eagleton, 1997, p. 59). De esta forma, en la propuesta de Eagleton se le da más protagonismo al acto de contemplar la televisión que a los contenidos presentados en ella, muy en consonancia con la propuesta adorniana del aprovechamiento del tiempo libre y la diversión como escape a la realidad y posibilitadora de dejar de pensar en actos de rebeldía (Adorno, 2003; Gallón, 2019).

Un asunto que no puede pasarse por alto al entender la mirada de Terry Eagleton, y que lo acerca profundamente a Adorno por su visión de ideología como identidad, es la pretensión homogeneizadora de la misma, pero que evalúa cuidadosamente para no caer en las garras ideológicas, diciendo que esa pretensión no es cumplida en su totalidad, debido a que “los grupos sociales subordinados tienen a menudo sus propias culturas ricas y resistentes, que no pueden ser incorporadas sin conflicto a los sistemas de valor de quienes les gobiernan” (Eagleton, 1997, p. 61), por lo que la ideología dominante empieza a configurar una formación compleja que pretende vincular el todo, tanto de los grupos sociales subordinados con quienes trata de lograrlo apelando a sus deseos, como también a las fracciones e intereses divergentes que hacen presencia dentro del grupo de la clase dominante, entablando un proceso continuo y permanente de negociación (Eagleton, 1997, p. 71).

Por esa pretensión de homogeneización la ideología redefine la realidad social heterogénea y así, ideología y realidad se convierten en dos elementos casi que indiferenciados, ocultando que la ideología es producto de esa

realidad y no algo que se genera de forma absolutamente simultánea, confusión similar a la que existe entre modernidad y capitalismo de la que nos habla Bolívar Echeverría (2009). La consecuencia política de esto, dice Eagleton (1997),

[es] un círculo aparentemente vicioso: la ideología únicamente podría transformarse si la realidad fuese tal que permitiese objetivarla; pero la ideología procesa la realidad de una manera que impide esta posibilidad. Ambas se autoafirman mutuamente. Según esta concepción, una ideología dominante no combate tanto las ideas alternativas como las arroja fuera de los límites de lo pensable (p. 87).

Tal arrojamiento a los límites de lo pensable puede traducirse al lenguaje de Adorno y Horkheimer cuando dicen que la industria cultural o integra o expulsa definitivamente lo que aparece como alternativo y espontáneo.

Además de todo ello, Eagleton atrae la mirada sobre un elemento que aparece ya con los dos teóricos críticos citados, pero que no es suficientemente resaltado en su texto original sobre industria cultural, sino posteriormente en *La industria cultural reconsiderada* escrito por Adorno. Esto no es otra cosa que la apariencia de universalidad y eternidad que quiere adjudicarse la ideología para obtener legitimidad a través de la descontextualización y deshistorización de los valores e intereses que promueve, a los cuales presenta como válidos para toda la humanidad en todo momento (Eagleton, 1997, p. 84). Así, Eagleton (1997) nos dice que “una ideología es reacia a creer que llegó a nacer alguna vez, pues reconocerlo sería reconocer que puede morir” (p. 86). Adorno (2005) expresa estos elementos al hablar de industria cultural cuando dice que ella presume de que su mentalidad es algo dado e inmutable (p. 108).

Ideología en Žižek

El filósofo marxista Slavoj Žižek se desliga al igual que Eagleton, Adorno, y Horkheimer de la ideología como falsa conciencia cuando propone que la forma de entender la ideología debe desvincularse de la *problemática representacionista*, aludiendo a la visión de Althusser (2014) de la ideología como una representación que se hacen los individuos de la relación imaginaria que estos establecen con sus condiciones de existencia externas. Con esto Žižek afirma que: “la ideología no tiene nada que ver con la ‘ilusión’, con una representación errónea, distorsionada de su contenido social” (Žižek, 2003b, p. 13). Esto es así porque la ideología es entendida desde esta propuesta como una “matriz generativa que regula la relación entre lo visible

y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esta relación” (Žižek, 2003b, p. 7). Esto lleva al autor a contradecir abiertamente la definición althusseriana de ideología vista, ya que contrario a internalizar la *contingencia externa* (Žižek, 2003b), la ideología se encuentra en “la externalización del resultado de una necesidad interna, y aquí la tarea de la crítica de la ideología es precisamente identificar la necesidad oculta en lo que aparece como una mera contingencia” (Žižek, 2003b, p. 10).

Lo anterior recuerda el punto de vista de Eagleton para hacer lo propio con la concepción de algunas interpretaciones marxistas sobre ideología como falsa conciencia, por defender que nadie está completamente engañado y que el éxito de la dominación de una ideología solo puede verse cumplido al apelar a los deseos de los sujetos —lo que Žižek (2003b) llama *necesidad interna*—, los cuales son reales, existentes y motivan a la acción.

En *El sublime objeto de la ideología* Žižek establece que en el capitalismo tardío el peso de la ideología parece haber disminuido, como si los individuos no actuaran regidos por convicciones ideológicas, como si el sistema hubiese prescindido de la ideología para su reproducción y se rigiera más bien a través de mecanismos de coerción económicos, legales y normativos, mecanismos que son identificados comúnmente como extraideológicos. Sin embargo, el filósofo esloveno aclara inmediatamente que ese tipo de mecanismos que regulan la producción social en la actualidad, y que son necesarios para la reproducción de las relaciones sociales existentes, son, al materializar creencias ideológicas, indistinguibles de la ideología. Se presenta de esta forma a la ideología ya no como un mecanismo homogéneo que garantiza la reproducción social y que rige la vida, dándole sentido al todo absoluto, sino por medio de procedimientos heterogéneos, que se hacen más difíciles de relacionar unos con otros. En la actualidad, impera la ideología cínica, la que reconoce el ocultamiento, los intereses particulares que subyacen, pero que insiste en seguir ocultando. Lo oculto aquí es la necesidad interna, subjetiva, que menciona Žižek al definir la ideología, y esta necesidad, esta falta constitutiva del sujeto, no se expresa a través de otra cosa que el goce, el cual, como se ha dicho, funciona a modo de síntoma, ocultando el fantasma de la necesidad. Dicho goce en la actualidad se vuelve sinónimo de consumo (Gallón, 2016).

Este consumo que permite el goce puede entenderse en clave de industria cultural con lo que se ha desarrollado de forma amplia en este texto: la

diversión. Para entender mejor el carácter cínico de la ideología del capitalismo tardío hay que remitirse a Peter Sloterdijk, la fuente de la que parte Žižek para afirmar que la ideología es más que simplemente falsa conciencia o que, en todo caso, implica algunas formas más amplias que no se reducen al mero engaño. Al respecto, Sloterdijk (2003) sugiere lo siguiente:

Solo la mentira mantiene su propia responsabilidad, mientras que el error, dado que es mecánico, sigue estando en una 'inocencia' relativa. Pero rápidamente el error se diversifica y da lugar a dos fenómenos diferentes: el simple error que se fundamenta en engaños lógicos o sensoriales fácilmente corregibles hasta cierto punto, y el error adherido a los propios fundamentos de vida, obstinado y sistemático y que, en este caso, se denomina ideología. Así aparece la clásica serie de formas de la falsa conciencia: mentira, error, ideología (p. 54).

En relación con la consideración de Sloterdijk, Žižek introduce un giro decisivo para comprender el problema de la ideología. "La fórmula como lo propone Sloterdijk, sería entonces: ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen" (Žižek, 2010, p. 57) en contraposición a la fórmula de Marx en *El Capital* presentada al inicio del texto. En ese sentido, continúa Žižek (2010) exponiendo la falta ingenuidad de la razón cínica cuando muestra que el cinismo como ideología dominante "es una paradoja de una falsa conciencia ilustrada: uno sabe de sobra la falsedad, está muy al tanto de que hay un interés particular oculto tras una universalidad ideológica, pero aun así, no renuncia a ella" (p. 57).

Un ejemplo de esto es una foto que circula en las redes sociales de París Hilton¹, un icono de la industria cultural actual, mientras está parada frente a cientos de personas en un escenario con una camiseta que tiene el mensaje "stop being poor", "deja de ser pobre". Cuando ella adopta y extiende este mensaje, no significa que ignore el hecho de que superar esa condición no depende simplemente de una decisión que se toma a voluntad, como cuando ella decide comprar un perro chihuahua nuevo. Significa que aun cuando sabe que no es así, prefiere actuar como si no lo supiera.

¿Fin de la ideología?

Tras descubrir que lo que impera en la sociedad contemporánea es el cinismo en la ideología que se alimenta de procesos heterogéneos y más difíciles de

¹ La veracidad de dicha fotografía es discutida, pero funciona para propósitos ilustrativos del argumento presentado.

aprehender, Žižek (2010) se pregunta si esto significa entonces que nos encontramos en un mundo post-ideológico. Afirma que Adorno llegó a esa conclusión: “la ideología es, estrictamente hablando, solo un sistema que reclama la verdad, es decir, que no es simplemente una mentira, sino una mentira que se vive como verdad, una mentira que pretende ser tomada seriamente” (Žižek, 2010, p. 58). Entonces si la ideología contemporánea no pretende esto, sino que se incorpora como un mecanismo de manipulación instrumental con las promesas de satisfacción de deseos y necesidades internas (Žižek, 2010, p. 58), podría pensarse que verdaderamente se ha llegado a la era del fin de la ideología.

Esta lectura de Adorno y Horkheimer se constata cuando hablan de la industria cultural como “un conjunto de proposiciones protocolarias y así justamente como profeta irrefutable de lo existente” (Adorno & Horkheimer, 1998, p. 192), y como algo dado (Adorno, 2005), que en la interpretación de Eagleton (1997) sería algo que nos ciega, imposibilitando ver que “lo que es, es más que lo que es” (p. 165). En otras palabras, lo existente es más que lo que la ideología dice que es en su pretendida totalización ideológica.

Frente a la pregunta por el fin de la ideología, puede deducirse del texto de Eagleton (1997), que su respuesta es negativa. Precisamente por posiciones que afirman el fin de la ideología es que este autor hace énfasis en este concepto en un intento por rescatarlo y mostrar que goza de buena salud, aun cuando no comparte darle un lugar privilegiado en la búsqueda de perpetuación del sistema. Respecto a abandonar el concepto de ideología, el autor nos dice que:

corresponde a un titubeo político más profundo de sectores enteros de la antigua izquierda revolucionaria, que frente a un capitalismo temporalmente en posición ofensiva ha emprendido una firme y vergonzante retirada de cuestiones «metafísicas» como la lucha de clases y los modos de producción, la acción revolucionaria y la naturaleza del estado burgués (Eagleton, 1997, p. 14).

Žižek es sin duda el más explícito de los autores frente a este debate, aunque paradójicamente sus ideas sean las que pueden presentar mayor dificultad de aprehender, negando tajantemente que la ideología haya muerto, debido a que en la ideología cínica la preocupación por develar la ilusión no está en el conocimiento, ya que ese se posee por estar frente a una conciencia ilustrada, sino que el eje principal está en el hacer, que es lo que guarda la ilusión, lo cual formula de la siguiente manera: “ellos saben que,

en su actividad, siguen una ilusión, pero aun así lo hacen” (Žižek, 2010, p. 61). Ese actuar que no obedece a un engaño, sino a un aferramiento a la ilusión, como se constata en el ejemplo sobre París Hilton, es el lecho de la ideología dominante de la modernidad tardía.

Referencias

- Adorno, Th. W. (2003). Tiempo libre. *Consignas*. Amorrortu Editores, 54-63.
- Adorno, Th. W. (2005). Culture Industry Reconsidered. *The Culture Industry. Selected essays on mass culture*. Routledge, 98-107.
- Adorno, Th. W. (2006). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Ediciones Akal.
- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (1998). La industria cultural. Ilustración como engaño de masas. *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta, 165-212.
- Althusser, L. (2005). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI Editores.
- Althusser, L. (2014). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Quinto Sol.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Editorial Itaca.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción*. Paidós.
- Echeverría, B. (2009). *¿Qué es la modernidad?* Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gallón, J. (2016). *El goce como ideología dominante en la modernidad tardía*. Revista de Estudiantes de Ciencia Política, 9, 37-42.
- Gallón, J. (2019). *Conflicto en pantalla chica. Un análisis de la representación del paramilitarismo en la televisión colombiana a partir de la Serie Tres Caínes* [Monografía para optar al título de sociólogo, Universidad de Antioquia]. Repositorio institucional de la Universidad de Antioquia: <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/16132>.
- Horkheimer, M. (2003). Observaciones sobre ciencia y crisis. *Teoría crítica*. Amorrortu Editores, 15-21.
- Maiso, J. (2018). Industria cultural: génesis y actualidad de un concepto crítico. *Escritura e Imagen*, 14, 133-149.
- Marx, K. (2010). *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I. Vol. 1*. Siglo XXI Editores.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Ediciones Siruela.
- Žižek, S. (1998). *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Paidós.

Žižek, S. (2003a). La letrina de lo real. Entrevista con Eduardo Grüner para Página/12. Consultado en <http://www.lacan.com/zizekba3.htm> el 30 de mayo de 2017.

Žižek, S. (2003b). El espectro de la ideología. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica, 7-42.

Žižek, S. (2010). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores.

Ilustración, racionalidad y pensamiento administrado

J. Sebastian David Giraldo
Universidad de Antioquia

Desde mediados de la década de 1930, el Instituto de Investigación Social adoptó la denominación de “teoría crítica de la sociedad” para referirse a su trabajo. A lo largo de los años, el término *teoría crítica* se ha convertido en un distintivo del enfoque marxista del Instituto, especialmente desde la dirección de Horkheimer, conocido por su ambición de construir una perspectiva social interdisciplinaria y radical, cuyo punto de partida es la dialéctica hegeliano-marxista, el materialismo histórico, la crítica de la economía política y la teoría de la revolución (Kellner, 2007). Sus miembros sostienen que los conceptos fundamentales de mercancía, dinero, valor, intercambio y fetichismo, elaborados por Marx, no solo eran relevantes para comprender la economía capitalista, sino que también arrojaban luz sobre las complejas relaciones sociales que caracterizaban a este mismo sistema. Bajo esta mirada, las relaciones humanas y todas las formas de vida están influenciadas y dirigidas por la dinámica de la mercantilización y el intercambio, lo que establece una estructura reguladora y una valoración que va más allá de lo meramente económico.

De acuerdo con Horkheimer (2022), la teoría crítica se encarga de realizar un meticuloso examen crítico de las condiciones objetivas de las sociedades y de toda teoría tradicional. A partir de esto, en primer lugar, se exige una reflexión con una comprensión profunda de las razones que subyacen a la ejecución y organización sistemática de esas experiencias concretas, al tiempo que reconoce su importancia en un campo determinado. En segundo lugar, sugiere una interpretación crítica de cómo la sociedad posibilita esas

experiencias y se limita fundamentalmente a ellas en lugar de fomentar un conocimiento más acorde con las necesidades humanas. Esto requiere una crítica de la sociedad en su conjunto, que implica a sus distintos componentes subyacentes. Así, un objetivo de la teoría crítica era explicar el proceso general de la sociedad a partir del presupuesto de que está sometida a fuerzas sociales que la objetivan y la convierten en algo ajeno a sus creadores. Ante este tipo de sociedad, las estructuras de dominación que se perpetúan dependen de la forma de las relaciones que existen en ella. Por tanto, ofrece una perspectiva crucial para comprender las complejidades y los problemas de la modernidad y sus efectos en la experiencia humana.

El proyecto de la modernidad se instauró bajo el ideal de que el correcto uso de la razón podía conducir a la humanidad al progreso y al desarrollo de la sociedad en todos sus sentidos: político, social, moral, cultural. En su trabajo en conjunto, titulado *Dialéctica de la Ilustración*, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno denuncian el proceso instrumental de la razón y de la modernidad en general como un proyecto que va más allá del dominio de la naturaleza. La modernidad no solo tiene su objetivación en el dominio de la naturaleza, sino que a su vez se desarrollan mecanismos cada vez más efectivos para la dominación de los individuos. Dado esto, estos autores hacen explícita su intención de comprender a través de este libro “por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 51). Esta idea nos remite a una preocupación por la pérdida de la verdadera humanidad en medio del avance desmesurado de la razón instrumental y la tecnología en la sociedad moderna: “la barbarie de la modernidad tiene una estructura propia de la forma de organización social y económica de la sociedad moderna capitalista, cuyo centro es el intercambio de mercancías como medio de acumulación de la riqueza” (Escobar, 2009, p. 384). El ansia por la eficiencia y la productividad ha dado lugar a sistemas que, si bien buscan el bienestar material, terminan por despojar al ser humano de su potencial, relegándolo a mero engranaje en una compleja maquinaria social.

En este texto pretendo explorar cómo el pensamiento, una vez establecido como dominante en una determinada época histórica, puede perder su capacidad crítica original y transformarse en un instrumento de perpetuación del *statu quo*. En primer lugar, abordo la relación entre lenguaje y ciencia, considerando cómo la instrumentalización del lenguaje puede influir en la dirección de la ciencia y limitar su potencial transformador y crítico (Marcuse, 2020). En segundo lugar, profundizo en el problema de la

razón instrumental y su impacto en el dominio de la naturaleza, es decir, cómo la racionalidad instrumental puede conducir a una cosificación de la naturaleza y a una pérdida de la sensibilidad hacia el entorno. Finalmente, pretendo analizar cómo esta forma de pensamiento puede influir en las relaciones humanas, en la cultura, en la idea de progreso y en la concepción misma del individuo, afectando su capacidad de acción autónoma y su potencial emancipador. A través de este análisis me propongo arrojar luz sobre la compleja dinámica entre Ilustración, racionalidad y pensamiento administrado, y cómo esta interrelación puede impactar en la configuración de la sociedad y en el desarrollo de los individuos.

Horkheimer y Adorno (2009) publicaron conjuntamente en 1944 un texto de gran importancia para el desarrollo de la teoría crítica, *Dialéctica de la Ilustración*. Esta obra esboza una visión histórica que se extiende desde la época griega hasta nuestros días, revelando cómo la razón y la Ilustración, en su aspiración por realizar la verdad y la liberación, acabaron convirtiéndose en sus opuestos, es decir, en herramientas de dominación. Bajo la presión de los sistemas de dominación, la razón se convierte en algo instrumental, reduciendo los seres humanos a meras cosas y objetos (Kellner, 2007). La instrumentalización de la razón está en el corazón de la modernidad, impregnando las distintas dimensiones de la vida humana.

Según Horkheimer y Adorno, a lo largo de la historia, la humanidad ha necesitado mitos para explicar el mundo a partir de lo que no conoce. Sin embargo, las explicaciones se han vuelto insuficientes en distintas épocas y es necesario sustituirlas. Para Horkheimer y Adorno, una de las primeras formas que tiene el ser humano de acercarse a la naturaleza es a través del mito: “el mito quería narrar, nombrar, contar el origen; y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 63). Sin embargo, con el surgimiento de la Ilustración, se buscó precisamente la disolución de los mitos mediante la promoción de la razón como único medio válido para explicar el mundo, lo que implicaba una reestructuración de los distintos mecanismos para llegar a la verdad. En la Ilustración, como momento de la humanidad en el que se buscaba su emancipación a través de la reestructuración de las técnicas, las leyes, la organización social, la moral, la estética, entre otros elementos, se buscaba el abandono del mito y, por tanto, del miedo que provocaba lo desconocido: “el hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido” (Horkheimer & Adorno,

2009, p. 70). Esta tendencia a desacreditar los mitos y lo desconocido creó una nueva forma de mito al idealizar, naturalizar y sobrevalorar la razón y la ciencia como soluciones definitivas para todos los problemas del mundo.

En medio de su proyecto emancipador original y de su intención de subvertir el orden social previo a su realización, la Ilustración ha acabado devorando los símbolos y, por tanto, los conceptos universales en los que se apoyaba. Así, al intentar eliminar el miedo a lo desconocido que trasciende más allá de las experiencias, acaba convirtiéndose en aquello que pretende eliminar, se ha convertido en su propio terror y ha caído en la barbarie. En el pensamiento ilustrado, hay un intento de romper la coacción natural, pero al final acaba enmarcándose en la misma coacción. Horkheimer y Adorno han argumentado que la Ilustración ha generado una nueva forma de mito al convertir la racionalidad y la ciencia en una especie de ideología dominante, asimilada de forma natural para su consolidación. También señalan cómo la razón instrumental y la ciencia, al tratar de eliminar lo desconocido y basarse exclusivamente en la objetividad y la eficiencia, han relegado a un segundo plano otras formas de conocimiento y experiencia humanas. En este sentido, la razón instrumental se erige como una creencia ciega y absoluta en la capacidad de la ciencia para resolver las dificultades de las comunidades humanas.

Además, los símbolos y conceptos universales, que antaño tenían un significado profundo y eran esenciales para la comprensión colectiva de la realidad, fueron despojados de su fuerza vital en esta situación y quedaron vacíos. Los aspectos simbólicos y metafísicos de la realidad quedaron relegados a un segundo plano por el razonamiento instrumental, que tendía a simplificar y cuantificar la realidad. Al mismo tiempo, el énfasis en el razonamiento instrumental y en la lógica individualista condujo a un mayor sentido del individualismo y a la atomización de la sociedad (Pollock, 1957). El énfasis en el individuo y sus intereses diferenciados puso en entredicho la noción de colectivo como identidad y visión compartidas del bienestar. Esta dinámica creó temor a lo colectivo, ya que se percibía como una amenaza a la libertad y la autonomía personales. Así pues, la metafísica se ha convertido en el miedo a las formaciones sociales con pretensiones emancipatorias. Esta metamorfosis ha dado lugar a una serie de consecuencias problemáticas que han desviado la atención de la búsqueda de la verdad hacia una obsesión por la eficacia procedimental y el control social. Esta transformación ha fomentado la instrumentalización no solo del pensamiento, sino también de

las personas, y ha creado un entorno propicio para el control y la manipulación.

Derivado de lo anterior, en relación con el sujeto y el objeto, se ha establecido un terreno propicio para una relación en términos dicotómicos. Existe una separación ideológica entre ambos elementos. Todo debe estar dentro del concepto, aunque existe una relación recíproca, ya que el uno necesita al otro. En este sentido, el objeto debe agotarse totalmente en el concepto, que es una abstracción del pensamiento, ya que todo lo que está fuera de él es fuente de miedo. En esta forma de pensamiento todo es repetición de la naturaleza, todo es idéntico a todo, incluso a sí mismo. Pero una cosa no puede ser otra, pues expresa una contradicción del lenguaje. En este punto, la ciencia en la Ilustración se manifiesta, según Horkheimer y Adorno, como la doctrina de la mezcla, de la presión y el choque de los elementos. La ciencia ilustrada se distingue por su búsqueda de la comprensión y el control de la naturaleza mediante la experimentación, la clasificación y la búsqueda de leyes generales. Sin embargo, la realidad se considera como un conjunto de componentes aislados que interactúan de forma predecible y mecánica. La atención se centra en separar y manipular los elementos naturales para comprender y regular su funcionamiento. Esta es una visión fragmentada y reduccionista de la realidad, que implica una concepción de la ciencia como un campo que busca diseccionar y reorganizar la naturaleza, basándose en la experimentación y la observación positivista para lograr sus objetivos. Esto tiene implicaciones problemáticas porque pasa por alto la complejidad y la unidad de la naturaleza y la experiencia humana.

Por otra parte, respecto al énfasis en la ciencia como único elemento de manifestación del conocimiento, existe una fuerte separación entre esta y el arte, quedando este último relegado al ámbito del mito, la intuición y la fantasía. Sin embargo, Adorno (2018) opina que solo los bárbaros piensan que el arte es intuición, olvidando el momento racional de la forma. Además, “con la precisa separación entre ciencia y poesía la división del trabajo, efectuada ya con su ayuda, se extiende al lenguaje” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 72). Bajo esta relación el lenguaje ya no es una totalidad de cosas, sino que hay una distinción entre lo que es la palabra como signo y lo que es como sonido, imagen y palabra misma. La palabra cuando es signo pasa a ser ciencia, mientras que cuando es sonido, imagen o auténtica palabra, pasa a ser diversidad de artes. Así pues, para conocer la naturaleza, la palabra debe renunciar a parecerse a la naturaleza misma, y por ello debe resignarse

a ser mero cálculo. Horkheimer y Adorno (2009) afirman que “la ciencia, en su interpretación neopositivista, se convierte en esteticismo, en sistema de signos aislados, carente de toda intención capaz de trascender el sistema” (p. 72).

Ahora bien, la palabra cuando es imagen debe resignarse a ser copia, debe renunciar a la pretensión de conocer la naturaleza para ser enteramente esta. Por lo que, en las artes, el lenguaje se limita a ser una representación que intenta imitar a la naturaleza. Además, el arte como reproducción integral se ha entregado a las manos de las ciencias positivistas, incluso en sus técnicas. No obstante, en cuanto a expresión de la totalidad, el arte reclama la dignidad de lo absoluto. Pero es evidente que hay una inevitable separación entre el signo y la imagen, lo cual es inevitable en la búsqueda del conocimiento, puesto que ambas formas del lenguaje de manera aislada conducen a la destrucción de la verdad. Horkheimer y Adorno (2009) afirman que “el abismo que se abrió con esta separación lo ha visto la filosofía en la relación entre intuición y concepto, y ha intentado una y otra vez, aunque en vano justamente por ese intento” (p. 72). Esto fue reforzado en la escisión entre sujeto y objeto.

Por otro lado, en la Ilustración, el papel de la fe continuamente se haya en oposición o acuerdo con el saber. Debido a que los filósofos e intelectuales de la Ilustración buscaban promover una visión racionalista y científica del mundo, la fe se presentaba como un obstáculo para alcanzar la verdad y el progreso en diversos campos del conocimiento. Dado esto, la fe, al estar ligada al saber en relación de oposición o de identidad, perpetúa la separación en la lucha por superar a la palabra, relegando su consideración al fanatismo como el signo de su falsedad, el reconocimiento objetivo de quien solo cree; justamente por eso ya no se cree.

Asimismo, el lenguaje, como medio de comunicación en una sociedad civil, no solo se limita a transmitir información objetiva y neutral, sino que también refleja y reproduce las estructuras de poder y dominio presentes en esa sociedad. En la Ilustración, el lenguaje se convierte en una herramienta para establecer y mantener la autoridad. Este confería a las relaciones de dominio aquella universalidad que él había asumido como medio de comunicación de una sociedad civil. A través del lenguaje se da el conocimiento de las cosas y, asimismo, se permite la unión entre los señores que ejercían el control y el mando. Mediante el lenguaje es posible la reproducción de los modelos de dominio, de las ciencias e ideas dominantes.

Entonces, es utilizado para imponer una concepción del mundo, sus valores y creencias, estableciendo así la hegemonía de sus ideas igualmente dominantes en la sociedad (Adorno, 1976; Horkheimer, 2003).

La ciencia también se ve influenciada por el lenguaje y los sistemas de dominio. Aunque la Ilustración buscaba liberar al conocimiento de la superstición y la fe ciega, la ciencia misma no está exenta de ser moldeada por las estructuras de poder. El lenguaje utilizado en la presentación de teorías y descubrimientos científicos puede estar sesgado por ideologías dominantes (Sartre, 2004), lo que afecta a la forma en que se entienden y se aplican esos conocimientos. Así, por ejemplo, podemos encontrar en Marcuse (2020) la advertencia de este proceso ideológico de la producción científica:

La ideación matemática, con toda su exactitud, capacidad de cálculo, previsión, deja un vacío —*Leerstelle*—) porque los objetivos y fines de esta capacidad de cálculo y anticipación no están científicamente determinados. Este vacío puede así ser llenado por cualquier fin específico que la realidad empírica proporcione, la única condición es que esté dentro del rango del método científico. Esta es la famosa neutralidad de la ciencia pura que aquí se revela como una ilusión, porque la neutralidad disfraza, en la forma matemática-ideológica, la relación esencial con la realidad empírica pre-dada (pp. 143-144).

Asimismo, el lenguaje puede utilizarse para crear una aparente objetividad y neutralidad en la ciencia, ocultando así su relación con los intereses sociales y económicos. Esta instrumentalización del lenguaje en la ciencia puede conducir a la petrificación del conocimiento y a la falta de una comprensión más profunda de la realidad, como señalan Horkheimer y Adorno (2009).

En el proceso de desarrollo de la ciencia, existe una tendencia a buscar la estabilidad y la predictibilidad a través de la formulación de enunciados y teorías científicas. El proceso de desarrollo de la ciencia cristaliza el conocimiento del mundo y lo reduce a enunciados más o menos estables. La ciencia puede dejar de considerar aspectos dinámicos y cambiantes de la realidad. Pero este establecimiento de enunciados científicos mutila la verdad, en tanto que se elimina el proceso de espontaneidad imaginario del conocimiento; solo importa la objetividad de las condiciones en las que se desarrolla. No hay una búsqueda de la verdad, se establecen modelos de acercamiento que expliquen o, más bien, que se ajusten a una posible

explicación. Preguntar si el átomo destruye distrae la función social de la ciencia, limitado a un acercamiento procedimental de la naturaleza, lo que demuestra que a la ciencia no le interesa la realidad, sino petrificar el conocimiento al que se llega de manera lógica y procedimental, uno que no explica la realidad. Por lo tanto, en lugar de buscar una comprensión profunda y contextualizada de los fenómenos, la ciencia se adhiere a métodos y modelos establecidos previamente que pueden no abarcar toda la realidad; oculta la relación de las implicaciones sociales, se centra en una naturaleza sin mundo.

Finalmente, el aparente triunfo de la racionalidad objetiva, que reduce todo lo que existe a formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos, es decir, se da la instrumentalización de la razón misma. Uno de los grandes problemas de la Ilustración es haber caído en la instrumentalización de los estudios, pues lo verdaderamente importante no es satisfacer la verdad misma, sino su forma, la operación, el procedimiento eficaz o, en otras palabras, lo que llama Marcuse (2020) una tendencia hacia el “operacionalismo” (p. 114). En lugar de poner el acento en una comprensión profunda del mundo, se ha puesto énfasis en la optimización aplicable de procesos y resultados, en la separación entre sujeto y objeto, en separar el conocimiento de la fe y en restringir el pensamiento y el arte a formas predominantes de su representación. Uno de los malestares de la razón occidental es la separación entre imagen y signo, entre intuición y razón, si se quiere, entre arte y filosofía (Escobar, 2009).

A pesar de todo lo descrito hasta este punto, he expuesto apenas un punto de partida del panorama crítico con el cual se puede profundizar respecto a la reflexión sobre la Ilustración. Hasta ahora me he referido a la relación de la racionalización del conocimiento, en especial la validez y las consecuencias de la promoción del pensamiento científico y objetivo como únicos válidos, con el pensamiento que se ha hecho dominante. Esta crítica encuentra un elemento común que transversaliza todos los elementos mencionados, a saber, la razón instrumental. A continuación, me adentraré en su explicación y su relación con el dominio de la naturaleza.

El proyecto de la Ilustración se inscribió bajo el ideal de que el correcto uso de la razón puede conducir a la humanidad al progreso y desarrollo de la sociedad en todos sus sentidos: político, social, moral, cultural. Pensadores como Hobbes explicaron la razón en términos de beneficios y desventajas

individuales, es decir, *razón instrumental*: “[la] razón... no es sino el *cómputo* —es decir, suma y sustracción— de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización y significación* de nuestros pensamientos” (Hobbes, 2011, p. 33). Bacon (1988) la describió como aquella facultad que “contempla el futuro y la totalidad del tiempo” (p. 153). Esta idea de razón se muestra como parte del pensamiento moderno básico de Occidente, cuya idea de fondo es la dominación, más propiamente dicho, de *dominación de la naturaleza*. En la concepción moderna de sociedad es crucial el término de dominación, el cual está fuertemente relacionado con el manejo instrumental de la naturaleza y de los recursos sociales y económicos (Bernstein, 2019; Galafassi, 2004). La afirmación del sujeto pensante, del sujeto racional, es propia de la modernidad. El sujeto por sí mismo, por su sola razón, independiente de toda autoridad, es quien debe encontrar la verdad entendida como correspondencia con la realidad. Existe una afirmación del racionalismo, una afirmación de la autonomía del individuo, de lo que el individuo puede hacer por sí solo.

De la filosofía moderna surge la forma de una *razón subjetiva*. En *Crítica de la razón instrumental* Horkheimer (2002) plantea que esta “resulta ser la capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios correctos a un fin dado” (p. 17). Esta razón subjetiva consiste en la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptables y que presuntamente se sobreentienden. Es decir que el énfasis se instala precisamente en discernir y calcular los medios adecuados, quedando los objetivos a alcanzar como una cuestión de poca importancia con referencia a indagar sobre si son o no razonables (Galafassi, 2004). Así pues, estos objetivos son igualmente racionales en sentido subjetivo, puesto que son útiles al sujeto para lograr su autoconservación.

Asimismo, Horkheimer (2002) afirma que “durante largo tiempo recibió el nombre de razón la capacidad de percibir y asumir como propias ideas eternas llamadas a servir al hombre como fines” (p. 39). La esencia misma de los fines previamente es dar con los medios idóneos para su desarrollo y los que no logran convertirse en meros medios son considerados como superstición. La razón es usada para seguir mandamientos como principios morales socialmente útiles en virtud del fomento de una vida lo más armoniosamente posible, con un trato pacífico entre iguales y con respeto del orden establecido. Un ser humano cualquiera concibe las cosas razonables como aquellas que le son útiles, porque lo que hace posible en última instancia estas cosas es la capacidad de clasificación, conclusión y deducción,

las cuales son características esenciales y definitorias de la racionalidad dominante. El individuo pone en uso su razón al mero servicio de satisfacer su individualidad, sin ser consciente de la sociedad y del nivel de dominación que padece. Incluso llega a justificar y reproducir este modelo, donde el poder material e ideológico se halla alrededor del mantenimiento de los privilegios de la clase dominante (Horkheimer, 2003).

Es curioso que Descartes sea uno de los padres de la modernidad justamente por oponerse al pensamiento dominante de su época. La modernidad inicia con la lucha contra la autoridad de la tradición escolástica. Según Horkheimer (2003), Buckle escribe que Descartes “completó lo que el gran reformador alemán había dejado incompleto. Frente a los antiguos sistemas filosóficos, tuvo exactamente la misma actitud que Lutero frente a los sistemas religiosos; fue el gran reformador y liberador del pensamiento europeo” (p. 100). Justamente con la liberación se hace referencia a la lucha contra la fe en las autoridades. En última instancia, el ser humano debe servirse de sus propias aptitudes espirituales y no ser dependiente de los poderes autoritarios.

Sin embargo, si bien el pensamiento de la modernidad se inicia en una lucha contra la autoridad, a la larga resulta en la exaltación de la mera autoridad, en el mantenimiento del pensamiento dominante. Gracias a la implementación de un método como el cartesiano es posible la clasificación y sistematización de datos para mayor facilidad y mejor organización del material de nuestros conocimientos. Se ve superstición en todo aquello que pretenda ir más allá de la sistematización técnica de los componentes sociales. Por lo tanto, los productos de la razón, los conceptos y las nociones cumplen la función de ser simples medios racionalizados facilitadores de trabajo. Descartes, por ejemplo, planteó cuatro preceptos lógicos en su *Discurso del método* (2011) y una serie de reglas metódicas e infalibles en sus *Reglas para la dirección del espíritu* (1996). Tanto los preceptos como las reglas planteadas cumplen precisamente esa función, ya que permiten la instrumentalización de las capacidades humanas y su economía mediante procedimientos más o menos estables y eficaces.

Bajo este panorama, tenemos la regla I de las reglas para la dirección del espíritu: “el fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu para que emita juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presente” (Descartes, 1996, p. 61). Incluso veamos la definición que el mismo Descartes brinda sobre el método, dando igualmente cuenta de lo anterior:

Entiendo por método reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz (Descartes, 1996, p. 79).

Definiciones de este tipo son una constante en la filosofía cartesiana — mas no solo en esta, sino igualmente en el pensamiento moderno en general—. Vemos pues que tanto la regla señalada como la definición del método sugieren el sentido operacional del conocimiento. Así, entonces, los procesos mentales se reducen a un esquema causal y racionalizado, que se objetiva en la instrumentalización de la mente misma. Este método se plantea para ahorrar el trabajo de la mente cuando se enfrenta a ideas confusas; lo importante es ir directamente hacia el conocimiento de las cosas *verdaderas*. Este es uno de los principios claves del método científico.

Para Horkheimer (2003), esta forma tradicional de hacer teoría se instala en principio como hipótesis de relación entre teoría y experiencia, cualquier desajuste es motivo de verificación y corrección en el camino. En este desarrollo, el fin último es el establecimiento de un sistema universal que abarca el mayor número de cosas posibles, con el menor número de principios que, a su vez, lo hacen más perfecto. Mediante este igualmente se institucionalizan reglas de deducción, sistemas de signos, procedimientos de comparación de las proposiciones deducidas y los hechos. En la deducción matemática, según Horkheimer, con unos pocos principios, incluso verificables empíricamente, se llega a todo un entramado lógico para el establecimiento de teorías más complejas, pero cuyo fundamento es observable y demostrable de forma sencilla. Así, los criterios de verdad son más bien criterios de verificación empírica que miden los conocimientos y la teoría misma.

Dado lo anterior, Horkheimer (2002) afirma que este procedimiento es como si el pensar mismo se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales sometiéndose a un plan exacto; dicho de otra forma, como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción. Además, da la impresión de un ideal de conocimiento hacia el infinito siguiendo el método cartesiano, aunque el mismo Descartes no tuviese esta idea en mente, puesto que consideraba que el ser humano es finito a diferencia de Dios. Su método propuesto estaba más bien destinado al “conocimiento cierto e indudable” (Descartes, 1996, p. 66), el cual no fuese susceptible de cuestionamiento, pues

siempre está en piso firme. Pero en la noción de este método encontramos que, si bien no hay una tendencia hacia el infinito, sí hay, por lo menos, una idea de crecimiento y progreso del conocimiento y de la razón misma, cuyo límite pareciese ser, a nivel individual, solo la existencia biológica.

En el pensamiento moderno encontramos claramente el ideal de dominio de la naturaleza mediante el correcto uso de la razón. La razón es una y tiene como objetivo el dominio de la naturaleza, asimismo el método para el estudio de la ciencia puede ser uno (Horkheimer & Adorno, 2009). La ciencia se funda, por tanto, en la razón y en la capacidad de esta para conocer la verdad. En la modernidad este dominio de la naturaleza se hace extensivo en el dominio de las pasiones. Cuando la pasión somete al espíritu el ser humano pierde la libertad; pero si el espíritu domina la pasión, el ser humano se libera de la necesidad de la naturaleza. Por eso, aunque con el predominio del uso de la razón no se condena la pasión como tal, sí se sugiere mirarla con sospecha y someterla al poder de la razón, ya que en ella hay un elemento que se origina desde y por cuerpo. El empeño principal del *yo* es impedir que las pasiones perjudiquen los juicios racionales (Horkheimer, 2002).

Considerando lo anterior, en la naturaleza concebida como algo susceptible de dominación, la técnica, o bien el método, se establece como centro del sistema de dominio. Las personas parecen “tomar la técnica por la cosa misma, tienden a considerarla como un fin en sí misma, como una fuerza dotada de entidad propia, olvidando al hacerlo que la técnica no es otra cosa que la prolongación del brazo humano” (Adorno, 1998, p. 88). Bajo esta noción de pensamiento dominante se sostiene que la verdadera liberación del ser humano solo podría alcanzarse al dominar la naturaleza. Así, el científico se convertiría en el señor y dueño de la naturaleza, estableciendo una relación con las cosas basada en su capacidad para manipularlas y gestionarlas, reduciéndolas a un simple objeto de control y dominio (Bernstein, 2019; Del Valle, 2010). La ciencia moderna, cuya base es la técnica, opera en el mundo sin restricción y así el vínculo del ser humano con la naturaleza se determina mediante relaciones de explotación. Esto se extiende a las relaciones entre los individuos. Así el individuo en realidad pierde su carácter individual y se halla en una sociedad que lo enajena a partir de formas predominantes del pensamiento científico. Para el mantenimiento de las condiciones actuales de los medios opresores es necesario el establecimiento de diversas formas de control de los individuos en virtud de una determinada organización social. Esta situación es

paradójica, pues si bien la sociedad se justifica en la dominación de la naturaleza y hace suya a la ciencia y la tecnología, mediante estas también se desarrollan organismos cada vez más efectivos para la dominación del individuo: “el dominio del hombre sobre la naturaleza lleva consigo, paradójicamente, el dominio de la naturaleza sobre los hombres” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 30).

Es curioso que precisamente el pensamiento de la Ilustración tenga un objetivo liberador mediante la razón, pero pensadores como Horkheimer y Adorno consideran que este proyecto fracasa, pues, por el contrario, perpetúa y amplía las formas de dominación sobre los individuos. Todo pensamiento triunfante, todo pensamiento que se ha llegado a establecer como dominante en un momento histórico, pierde el elemento crítico que lo llevó al éxito y se convierte en mero elemento al servicio de lo existente; convierte los elementos positivos que eran suyos en algo destructivo y negativo, como se puede observar, por ejemplo, en las contradicciones de clase a partir de las cuales se moldea la modernidad, donde la burguesía deja de ser revolucionaria cuando se aferra a sus privilegios (Marx & Engels, 2011). En esta forma del pensamiento se ve privado del uso afirmativo del lenguaje conceptual y cotidiano y también el de la oposición. Esto es, que para el mantenimiento de este pensamiento dominante se recae en el establecimiento de cláusulas de censura para el pensamiento crítico. A esto se ambiciona, entre otras cosas, con la tecnificación del sistema educativo, para la reproducción del modelo dominante.

La Ilustración ha recaído en un momento de regresión. Este momento es la eliminación del elemento crítico del pensamiento: “si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 53). Esta autodestrucción de la Ilustración, que es elogiada por los fascistas y practicada ingenuamente por los mansos expertos en humanidad, ha llegado a la obligación de la prohibición del pensamiento ingenuo. Pero para hallar la causa de esta regresión no debe buscarse tanto en “las modernas mitologías racionalistas, paganas y similares, ideadas a propósito con fines regresivos, sino en la Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 54). La Ilustración y la verdad, además de ser entendidas en el sentido de la historia de las ideas, deben ser entendidas también en un sentido real: la Ilustración es el movimiento real de la sociedad burguesa en

su totalidad y verdad, además de ser conciencia racional, también es la configuración del pensamiento burgués en la realidad. No obstante, el objetivo de la Ilustración es la emancipación:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 59).

Hay una ceguera cada vez más profunda que lleva a tomar la apariencia de lo dado, los hechos, como lo verdadero y lo adapta a las formas de pensar dominantes, es decir, se da una falsa claridad, que Adorno y Horkheimer relacionan con una forma de expresión del mito. Con el desarrollo de la productividad económica en virtud de un mundo más justo, el aparato técnico y el grupo social que la provee se establece con superioridad sobre el resto de la población. Así pues, el individuo, quien desaparece, es anulado por completo frente a los poderes económicos y, sin embargo, los reproduce utilizando formas cada vez más cualificadas. Según Lukács (1985) — si bien lo manifiesta en términos de la producción capitalista, pero que podemos identificar con el proceso de la Ilustración —, “por vez primera en la historia, la sociedad entera está sometida, tendencialmente al menos, a un proceso económico unitario, [donde] el destino de todos los miembros de la sociedad está regido por leyes unitarias” (p. 18). Por eso, si se quiere que los seres humanos no sean traicionados por completo, entonces la Ilustración debería reflexionar sobre sí misma.

Por otra parte, recordemos el problema de la instrumentalización de los estudios, pues la humanidad en el camino hacia las ciencias modernas renuncia al sentido, donde se sustituye el concepto por las fórmulas, la causa por la regla y la probabilidad. Sin embargo, la Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer solo aquello que puede reducirse a la unidad, es decir, lo que se puede establecer como sistema. Para ello, se requiere de la lógica formal para su unificación procedimental. Horkheimer (2003) menciona que incluso las ciencias humanas tienen una ambición de querer replicar las formas de proceder de las ciencias formales, con el establecimiento de diversas metodologías que, en buen grado, son racionalizables, o bien, matematizables y mercantilizables. La concepción general que se tiene sobre las teorías son las mismas, pero cambian

básicamente en cuanto objeto de estudio, sin embargo, en cuanto forma, se repiten los mismos esquemas.

La Ilustración, insisten Horkheimer y Adorno, se relaciona con las cosas en la medida en que puede manipularlas, al igual que un dictador lo hace con las personas. La esencia de las cosas se revela como lo mismo: como materia o sustrato de dominio. Esta identidad se constituye como la unidad de la naturaleza. Es esta unidad, el en *sí mismo*, que se convierte en identidad del mero tener, en identidad abstracta. El *sí mismo*, en su intento de sustraer la inhumanidad, se constituiría en ella misma como un peligro absoluto. La Ilustración, en su afán por superar el miedo hacia lo desconocido, al mito mismo, el cual busca trascender más allá de la experiencia, ha terminado convirtiéndose en aquello mismo que intentaba vencer. Paradójicamente, la Ilustración se ha transformado en una fuente de peligro y terror para sí misma, adentrándose en una forma de barbarie, como ya se ha sugerido.

Además, Horkheimer y Adorno afirman que la mercancía, la producción en masa y la producción cultural se establecen como parámetros normativos para la regulación del comportamiento humano. El individuo termina siendo una mera cosa, un elemento estadístico. La reificación de las relaciones humanas es un hechizo, que ha transformado al ser a partir de un profundo individualismo. Esto ha sido producto del industrialismo, mientras el animismo vivifica las cosas. El sujeto reificado está libre del pensamiento mítico como de todo significado en sí. Se empieza a evidenciar el papel de la razón como medio auxiliar del aparato económico omnicomprendivo. En la eliminación del elemento crítico del pensamiento dominante, la razón se torna instrumental.

El pensamiento dominante requiere de la reproducción y, por tanto, de la desconfianza de otros pensamientos aislados o burbujas que no sean familiares a este pensamiento. Por eso, la mayor preocupación del individuo es la de propiciar los medios necesarios para la propia conservación. Asimismo, se da una mayor enajenación del ser humano en cuanto se requiere más de la autoconservación a través de la división del trabajo. Es necesario el modelamiento en cuerpo y alma de los individuos según el aparato técnico. El sujeto trascendental sugerido en la Ilustración es liquidado al final del proceso y sustituido por el trabajo más libre de trabas y de regulaciones comerciales.

La esencia de la Ilustración es la alternativa de la escogencia por parte de los individuos entre la sumisión a la naturaleza o la sumisión a sí mismo. Entonces, se podrían hallar dos posibilidades de escape a estas alternativas. Una es la aceptación, la obediencia ciega, sin preocuparse de lo que hay alrededor, mediante la suspensión de los sentidos. La otra es la posibilidad de poner a trabajar a otro para sí. Pero a este último se le niega la felicidad y el primero es sustraído arbitrariamente mediante ideas ilusorias de progreso que son, a su vez, de regresión — tanto físicas como del intelecto —, a través de la enajenación del individuo. Según Horkheimer y Adorno (2009), “el temor de perder el *sí mismo...*, el miedo a la muerte y a la destrucción, se halla estrechamente ligado a una promesa de felicidad por la que la civilización se ha visto amenazada en todo instante” (p. 86). Ya no hay gozo en el trabajo, pues en este, como instrumento del pensamiento y la praxis del mundo burgués, ya no es posible la realización del ser, allí queda totalmente liquidada esta posibilidad. Además, se observa una clara desintegración de la concepción orgánica de la producción en el proceso de trabajo, ya que se busca alcanzar una planificación y racionalización total de los medios de producción, con el objetivo de especializarlos y maximizar la productividad (Lukács, 1985). Como resultado, el proceso de trabajo se convierte en una conexión objetiva de sistemas parciales racionalizados, una conexión determinada exclusivamente por un enfoque basado en cálculos y números, una forma manifiesta de esto es la reglamentación de la jornada laboral y de la idea del salario mínimo (Marx, 2003).

La dialéctica de la Ilustración alcanza su plenitud con la dominación del hombre por el hombre (Horkheimer & Adorno, 2009). La búsqueda para dominar tanto la naturaleza externa —el mundo que nos rodea— como la naturaleza interna del sujeto, conduce paradójicamente a la autodominación de la humanidad. En este extraño enlace entre dominio y autosometimiento, se erige un mundo en el que se administra tanto la vida humana como la naturaleza misma. Esta compulsiva dominación de la naturaleza lleva a las sociedades a un estado de constante vigilancia y administración. Como si fuera un intrincado juego, se busca controlar lo que nos rodea y lo que somos internamente, sin advertir que, en última instancia, es un viaje hacia nuestra propia dominación. Es así como nos vemos atrapados en un ciclo que parece llevarnos hacia la libertad, pero que, irónicamente, nos envuelve en cadenas invisibles. La anhelada emancipación se desvanece en la ambición por dominar y nos adentramos en un mundo en el que las jerarquías y la

manipulación gobiernan. Entonces, hay una lucha constante entre el deseo de controlar y la necesidad de liberarnos de estas ataduras autoimpuestas.

En consecuencia, la Ilustración, en su pretensión de dominio, busca la disolución de la mitología. Sin embargo, este afán de dominio históricamente se ha desarrollado como un proceso de enajenación y cosificación, tanto de los seres humanos como de la propia naturaleza. En este proceso, no solo se ha eliminado el mito, sino también cualquier sentido que vaya más allá de los hechos brutos. Los seres humanos han renunciado a todo sentido. De esta manera, la Ilustración ha caído víctima de su propio objetivo reduccionista: se ha convertido en un mito. Incluso, los mitos terminan teniendo una aspiración compartida con la Ilustración: el deseo de dominio y el deseo de explicar el origen de lo desconocido a través de las narraciones y el nombramiento de los elementos naturales. La sociedad moderna presenta sus verdades como petrificaciones conceptuales, que limitan la verdad a afirmaciones ciegas e inconscientes de lo que es, lo cual es un aspecto del mito: “lo mítico consiste en afirmar como *naturaleza* las relaciones sociales o en considerar las condiciones sociales e históricas como algo carente de naturaleza, como si la historia pudiera ser una manifestación pura del espíritu” (Escobar, 2009, p. 387).

De acuerdo con Horkheimer y Adorno, el discurso mítico representa la sumisión del pensamiento ante lo establecido, una rendición de la capacidad de pensar de forma independiente y crítica. Implica aceptar pasivamente cualquier autoridad sin cuestionar y renunciar a cualquier forma de resistencia frente al discurso dominante y establecido. Es interesante observar cómo en el mito ya existe un destello de Ilustración, en la medida en que el mito, que cae víctima de la Ilustración, de alguna manera, es un producto de y comparte similitudes con esta: “el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 56).

La dominación de la naturaleza y la dominación del hombre por el hombre son algunos de los pilares fundamentales de un *mundo administrado*, cuyo fundamento se halla en la exacerbación de la racionalidad y la mercantilización en la modernidad. A pesar del potencial emancipador que se le pueda reconocer a la modernidad, especialmente a la Ilustración, Horkheimer preveía que el camino de la sociedad en lugar de conducir al

reino de la libertad conduce hacia la total administración del mundo. Este es, como menciona en una conversación con Otmar Hersche en 1970¹:

un mundo en el que todo estará tan perfectamente regulado como para privar a cada hombre de la necesidad de cansarse, para sobrevivir, tendrá que desarrollar mucha menos imaginación e inventiva que la que todavía se necesitaba en la época del liberalismo burgués (Horkheimer, 2022, p. 71).

La dominación de la naturaleza y la consiguiente injusticia social poseen una magnitud global que abarca tanto el medio ambiente como toda la sociedad, dando paso a la mercantilización de la vida, tanto de la naturaleza como de los seres humanos, quienes son absorbidos por la fría racionalidad instrumental. En el proceso de modernización, cada sociedad parece destinada a converger en un sistema regido por la administración, donde la especie humana se convierte en amo y señor, pero a su vez, el individuo singular carece de significado alguno. En este contexto, cada individuo sigue “convencionalmente todas las órdenes y todas las reglas” (Horkheimer, 2000, p. 216), demostrando así la decadencia de la libertad y el predominio de una masa pasiva y uniformada. Las sociedades dominadas por el mercado, reducen las relaciones entre las personas, con ellas mismas y con la naturaleza a meros intereses capitalizables.

De esta manera, se suele adoptar una actitud en la cual se piensa que los fenómenos de la enajenación son susceptibles de ser separados del fundamento económico y social que hacen posible su existencia. Y eso pasa porque se pierde de vista, o no se logra captar, que el desarrollo social producido se despliega a la totalidad de la producción de sistema. Así pues, las condiciones materiales y objetivas de una sociedad condicionan las formas de despliegue no solo sociales, sino también individuales. Recordemos que por sí sola la máquina o la evolución de la ciencia no son mecanismos de dominación, sino que lo son por su dinámica funcional en el sistema dominante. Es decir, su adaptación política y social le permite tener el poder suficiente para la manipulación de la conciencia colectiva a través de los medios, medios como la industria cultural y el uso de las técnicas más sofisticadas para la barbarie (Löwy & Varikas, 2007). Así que el fascismo no es casual como producto de las lógicas del desarrollo moderno y capitalista,

¹ Esta es una conversación entre Max Horkheimer y Otmar Hersche transmitida por la radio suiza en 1970. Posteriormente, la grabación radiofónica fue ampliada, integrada y revisada por ambos autores, titulada “El mundo administrado”. Véase una versión en español en Horkheimer (2022, pp. 59-89).

sino una que es perfectamente coherente con las condiciones de las que se sirve la sociedad capitalista para el dominio de la naturaleza que conlleva al dominio de los individuos.

Por lo tanto, la reproducción del pensamiento dominante no solamente es posible en el sistema social y cultural, sino que también se justifica y perpetúa constantemente en medio de la forma de vida supuestamente más auténtica. El individuo pierde su capacidad de autoconciencia a favor de los valores culturales, que sirven como instrumentos de unificación. Esta pérdida de conciencia, que no se satisface a sí misma, se identifica en dependencia e interacción respecto de otra conciencia, la dominante, a la que debe aceptar, reconocer y reproducir. El individuo reproduce de manera inconsciente y vacía la sociedad. Incluso, el proceso de socialización ha llegado a tal punto que la introyección de las reglas sociales no es consciente. En esta reproducción ya no se desarrolla la sociedad de manera crítica y reflexiva. El individuo como categoría sustancialmente histórica ya no existe. Incluso pierde su capacidad de conciencia del mundo y se ha permitido el establecimiento de la razón instrumental como forma válida para el desarrollo de las relaciones sociales, formas que llevan a la enajenación del hombre y a la justificación de este y de la barbarie.

Finalmente, “la caída del hombre actual bajo el dominio de la naturaleza es inseparable del progreso social”, afirman Horkheimer y Adorno (2009, p. 54). Además, si hay una cierta superioridad del ser humano sobre la naturaleza solo es en saber: “hoy dominamos la naturaleza en nuestra mera opinión, mientras estamos sometidos a su necesidad” (Horkheimer & Adorno, 2009, p. 60). Por otra parte, afirma Adorno (2003), “la Ilustración cuando se reconcilió con la naturaleza, de inmediato se manifestó a su vez como momento del dominio de la misma. El modelo del progreso... es el control de la naturaleza interior y exterior del hombre” (p. 33). Una de las consecuencias del predominio de la razón en es que ya se ha perdido esa fe en el ideal del progreso, en la preservación de la humanidad, y ahora se siente como una dictadura esclavizadora que comporta una involución que el mismo progreso técnico disimula al punto de hacernos creer que socialmente, en efecto, estamos cada vez mejor, cuando la evidencia empírica ofrece demasiados síntomas que informan que las cosas realmente no son así. El progreso se manifiesta en un doble carácter, pues con él no solo se habla de un avance en cuanto a la técnica para la dominación de la naturaleza, sino también, y como consecuencia de lo anterior, de un potencial de deshumanización de las mismas raíces científicas. Así vemos,

que si bien este no era el proyecto que los modernos tenían en mente, la instrumentalización de la razón y el postulado de dominio de la naturaleza a través de esta terminó sumergiendo a la sociedad en la justificación de la dominación de lo establecido y de la barbarie. La deshumanización de los procesos modernos ha permitido entonces la ceguera y la invisibilización de los sufrimientos por el dominio de la naturaleza y dominación de los mismos individuos. Estas son consecuencias de la enajenación del ser humano sobre sí mismo y no solo del dominio de la naturaleza. Es importante recordar que, como Adorno (1994) expresa en su conferencia “La idea de historia natural”, nuestra relación con la naturaleza —ya sea interna o externa— no es estática ni natural, sino que está moldeada por el contexto social e histórico en el que vivimos. La coacción natural, entonces, no es algo aislado o independiente, sino que es experimentada y canaliza a través de la sociedad.

En el ensayo “¿Qué significa superar el pasado?”, Adorno (1998) afirma que, en la razón instrumental, tan propia del pensamiento moderno, y por tanto burgués, la idea del intercambio y la producción misma discurren de manera atemporal. La racionalización del mundo no solo como una cuestión de producción industrial económica, sino también como una forma de producción de la vida, da cuenta del carácter atemporal y ahistórico con el que el pensamiento de una época se despliega. La facilitación de los procesos, la reducción a las fórmulas, los conceptos simples, la reducción del tiempo de aprendizaje, dan cuenta de esta actitud o, más bien, de esta manifestación ideológica, donde el recuerdo, el tiempo y la memoria han de ser liquidados, pues no son serviles para los fines de la producción en la sociedad capitalista.

En esta sociedad domina una forma de pensar y una forma de actuar que niega la importancia del otro y desvaloriza la vida misma. Esta forma de pensamiento también respalda un conjunto de tecnologías cuyo propósito es el control, la vigilancia y la administración exhaustiva de la vida. Frente a este panorama, en *Anhelos de justicia*, Horkheimer (2000) afirma que solo queda anhelar lo Otro, aquello que representa una idea de justicia y una verdad última que se encuentran más allá de los límites humanos. Lo intrigante de esta búsqueda es que la justicia no se encuentra en sintonía con el mundo humano, sino que Horkheimer la coloca, en última instancia, fuera de lo posible.

Autores como los vinculados a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, entienden que los ideales de la modernidad, propiamente los de la Ilustración, han sido moldeados para dar paso a un fenómeno fatal como

Auschwitz; o, cuanto menos, han sido elementos partícipes en el establecimiento de esta barbarie. De ahí que se haya perdido esa fe ciega en la razón como ideal de progreso (Benjamin, 2010). No obstante, por medio de la razón se puede hacer tanto daño a la sociedad como beneficio a la misma. La carrera armamentista, las guerras, la dominación, entre otras problemáticas del contexto geopolítico actual, no son solo producto de la irracionalidad, sino también de la razón misma, del interés del ser humano por el dominio. Por supuesto, no se trata del rechazo de la razón, sería ilógico hacerlo. El mismo Descartes pone esta luz natural –como él llama a la razón– en el lugar de una dotación natural de la que todos nos valemos en igual medida. Esto siempre y cuando se elabore una reflexión sobre ella en relación al uso que se le ha dado.

“Esperar lo peor y anunciarlo con franqueza, pero al mismo tiempo contribuir a la realización de lo mejor”: esta es, según Horkheimer (2022, p. 96) –en conversación con Gerhard Rein en 1971–, la regla fundamental seguida por la teoría crítica, a pesar y en virtud de su pesimismo. Horkheimer agrega que la teoría y la praxis no se pueden separar y que la historia ofrece gran cantidad de ejemplos al respecto. Además, no podemos olvidar que a fin de cuentas “la teoría crítica... no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social” (Horkheimer, 2003, p. 270). Esta pretensión hace honor a la famosa tesis undécima de Marx (2014) sobre Feuerbach, es decir, es una pretensión por no quedarse en la sola interpretación del mundo, sino en insistir también en la búsqueda de la transformación de las condiciones objetivas y materiales, establecidas por una sociedad de la dominación. Por lo tanto, no se trata simplemente de caer en un pesimismo absoluto que imposibilite la acción y paralice la búsqueda de las condiciones históricas para una posible transformación del *statu quo*. No es una renuncia a la praxis, por más problemático y desolador que se presente el panorama que hace posible la crítica social.

Dado lo anterior, vale la pena destacar entonces que las máquinas y la evolución de la ciencia por sí mismas no son las que dominan la naturaleza y se manifiestan como dominantes sobre los individuos, sino que es el sistema en el que se sustentan el que justifica y permite su dominación. Así que la reapropiación, la redención con el pasado (Benjamin, 2010), puede hacer de ese progreso técnico no uno en virtud del dominio de la naturaleza,

sino uno en función del aprovechamiento y de la integración con esta, no para volver a un estado anterior y premoderno, sino para apoyar una reconciliación con la naturaleza y para superar la injusticia social. Vale la pena rescatar la noción de progreso que, según Adorno (2003), sí es posible considerar en cuanto tal:

Progreso significa: salirse del hechizo mítico –también el del progreso, él mismo naturaleza – en tanto la humanidad se percata de su propia *naturalidad* y pone fin a la dominación que ejerce sobre la naturaleza y a través de la cual se prolonga en esta. En ese sentido está permitido decir que el progreso acontece allí donde termina (p. 35).

Progreso, entonces, es una categoría “antimitológica por antonomasia” (Adorno, 2003, p. 35), ya que significa la superación del *hechizo mítico* de la repetición de lo siempre igual, del círculo del dominio de la naturaleza y su destrucción. Así pues, esta categoría está estrechamente vinculada a la idea de libertad. De esta forma, Adorno resalta el carácter efectivamente humanista del concepto de progreso al considerar que, si bien este se manifiesta como dominio de la naturaleza, a su vez no es totalmente ajeno a la promulgación de la esperanza, pues posibilita tanto la evitación de la pérdida definitiva tanto como el intento de mitigar cualquier forma actual de dolor persistente y socialmente producido. Así el avance técnico también permite las posibilidades de consideración de la superación del sufrimiento. La esperanza por la transformación social no se reduce simplemente al cambio de las relaciones de producción establecidas, aunque pase por dicha consideración. Se habla de una transformación total de un principio de la realidad sobre la base de la racionalidad y mercantilización hacia una sociedad verdaderamente humana. La sociedad humana sería una “cuya unidad no fuera producto de la coacción, la violencia excluyente” (Escobar, 2009, p. 383). La lucha por la dominación y el control ha llevado a la especie humana a la pérdida del sentido y a ver cómo la naturaleza es sometida al afán de lucro y al poder. En este escenario, es crucial reevaluar nuestra relación con la naturaleza y con el otro, en búsqueda de una nueva perspectiva en virtud de la libertad y que respete la integridad del entorno de vida.

Referencias

Adorno, Th. W. (1976). *Terminología filosófica I: Vol. I*. Taurus.

- Adorno, Th. W. (1994). *Actualidad en filosofía*. Altaya.
- Adorno, Th. W. (1998). *Educación para la emancipación*. Morata.
- Adorno, Th. W. (2003). *Consignas*. Amorrortu.
- Adorno, Th. W. (2018). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal.
- Bacon, F. (1988). *El avance del saber*. Alianza.
- Benjamin, W. (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ediciones Desde Abajo.
- Bernstein, J. M. (2019). The idea of Instrumental Reason. Gordon, P. E., Hammer, E. & Honneth, A. (Eds.). *The Routledge companion to the Frankfurt School*. Routledge, 3-18.
- Del Valle, N. (2010). Justicia, teología y teoría crítica en la obra tardía de Max Horkheimer: Reflexiones sobre política radical. *Alpha (Osorno)*, 31, 55-67.
- Descartes, R. (1996). *Reglas para la dirección del espíritu*. Alianza.
- Descartes, R. (2011). Discurso del método. *Obras*. Gredos, 97-152.
- Escobar Moncada, J. (2009). Mito y reconciliación. Sobre el concepto de mito en la Dialéctica de la Ilustración. *Areté. Revista de Filosofía*, XXI(2), 381-400.
- Galafassi, G. P. (2004). Razón instrumental, dominación de la naturaleza y modernidad: La Teoría Crítica de Max Horkheimer y Theodor Adorno. *Revista Theomai*, 9.
- Hobbes, T. (2011). *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de Justicia / Teoría crítica y religión*. Trotta.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Trotta.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2022). *Mundo administrado y revolución. Conversaciones*. Ennegativo Ediciones.
- Horkheimer, M., & Adorno, Th. W. (2009). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Kellner, D. (2007). Frankfurt School and Philosophy. Boundas, C. V. (Ed.). *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*. Edinburgh University Press, 444-456.
- Löwy, M., & Varikas, E. (2007). El espíritu del mundo en las alas de un cohete. La crítica del progreso en Adorno. Holloway, J., Matamoros, F. & Tischler, S. (Eds.). *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política*. Ediciones Herramienta; Universidad de Puebla, 95-110.
- Lukács, G. (1985). *Historia y consciencia de clase. Vol. II*. Orbis.
- Marcuse, H. (2020). *Escritos sobre ciencia y tecnología*. Ennegativo Ediciones.
- Marx, K. (2003). *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza.
- Marx, K. (2014). Tesis sobre Feuerbach. *La ideología alemana*. Akal, 499-502.

Marx, K. & Engels, F. (2011). *Manifiesto Comunista*. Alianza.

Pollock, F. (1957). *Automation. A Study of its Economic and Social Consequences*. Praeger Publishers.

Feminismo y teoría crítica

La teoría feminista y la Escuela de Frankfurt

Wendy Brown¹

El feminismo es una revuelta contra el capitalismo en descomposición.

— Herbert Marcuse.

Hay algo singular en el manifiesto de Herbert Marcuse en favor del *socialismo feminista*, reimpresso en la revista *Difference* por primera vez desde su aparición hace más de treinta años en *Women's Studies*². No es solo un pequeño esfuerzo esperanzador y de corazón abierto para codificar teóricamente la promesa revolucionaria expansiva de la segunda ola del Movimiento de Mujeres, una promesa que pronto se derrumbaría desde adentro y desde afuera. Los supuestos políticos y filosóficos de Marcuse también eran vulnerables a las críticas posfundacionales emergentes del sujeto humanista, la historiografía progresista y sus implicaciones: identidades esencializadas, identidades totalizadoras, oposiciones binarias no deconstruidas, fe en la emancipación y la revolución.

Sincero, esperanzado, vulnerable, imaginativo, revolucionario: eran precisamente las cualidades que Marcuse pensó que el feminismo aportaba a la racionalidad inflexible y, en última instancia, no emancipatoria de una

¹ Este texto se publicó con el título "Feminist Theory and the Frankfurt School: Introduction" en: *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 17(1), 2006, pp. 1-5 (N. de los T.)

² El texto de Herbert Marcuse "Marxism and Feminism" se presentó en la Universidad de Stanford en una conferencia del 7 de marzo de 1974 y se publicó ese mismo año en *Women's Studies*, 2(3), pp. 279-288. Brown habla de la republicación de este mismo texto en *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 17(1), 2006, pp. 147-157 (N. de los T.)

política radical masculinista, por un lado, y un igualitarismo liberal sin sueños, por el otro. Esta racionalidad no emancipatoria fue el terreno en el que trabajó la Escuela de Frankfurt desde todas las direcciones, ya que derribó el mito de la razón de la Ilustración, integró el psicoanálisis en la filosofía política, direccionó a Nietzsche y Weber hacia Marx, atacó el positivismo como una ideología del capitalismo, teorizó el potencial revolucionario del arte elevado, sondeó el *ethos* autoritario y la estructura de la familia nuclear, mapeó los efectos culturales y sociales del capital, pensó y repensó el materialismo dialéctico y llevó las filosofías de la estética, la razón y la historia a lugares a los que nunca antes habían llegado.

La maravillosamente rica constelación de investigación e ideas conocida como la Escuela de Frankfurt —o, a veces, simplemente *teoría crítica*—, que solo gracias a sus orígenes comunes en Weimar y las asociaciones institucionales itinerantes y las discusiones intelectuales que siguieron puede hacer que se mantenga como un cuerpo de pensamiento en lugar de mantenerse como corrientes dispares del mismo, ha sido tratada en gran medida con indiferencia e ignorancia en los últimos años. Ha habido renacimientos y recuperaciones de pensadores particulares, especialmente Adorno y Benjamin, pero para muchos teóricos de izquierda de hoy, incluidas las feministas, la Escuela de Frankfurt significa un pensamiento anacrónico más que un todavía fecundo pensamiento posmarxista. La teoría feminista se involucra hoy en día con esta tradición, en la medida en que toma principalmente a Jürgen Habermas; y dentro de la extensa obra de Habermas, su teorización de la esfera pública y la racionalidad comunicativa —su pensamiento posterior, marcadamente kantiano y más liberal—. Pero cualquiera que sea el valor del trabajo de Habermas sobre ética comunicativa, no se puede decir que tiene el alcance filosófico o el radicalismo político representado por la Escuela de Frankfurt temprana, pues con ello también se ha domado algo en el pensamiento feminista.

La tendencia de la teoría feminista angloamericana a hacer uso ocasional del último Habermas, pero no de Adorno, Horkheimer, Bloch, Benjamin o Neumann, sugiere que el rechazo de la teoría crítica por parte del feminismo no es simplemente consecuencia de su absorción por el pensamiento francés en lugar del alemán, o su maduración contingente con el posestructuralismo en lugar de una tradición hegeliano-marxista. Tampoco es consecuencia meramente de los arcaísmos de la teoría crítica, su creencia sostenida en la verdad y la totalidad social, o la emancipación. En cambio, este rechazo parecería estar en consonancia con un radicalismo abandonado por parte de

la propia teoría feminista y especialmente con su reemplazo de las ambiciones de derrocar las relaciones de dominación en favor de proyectos de resistencia, reforma o resignificación, por un lado, y la teoría política normativa abstraída de las condiciones para su realización, por el otro. Por supuesto, este *abandono* puede considerarse como una reconciliación madura con los límites de la transformación política o, al menos, con un horizonte de posibilidad política dramáticamente reducido en las últimas décadas del siglo XX. Pero, y este es el punto crucial, rescindir una inversión en el cambio revolucionario no requiere revocar el elaborado compromiso con la *crítica* representado por la teoría crítica y animar los ensayos que siguen.

Para la teoría crítica, el compromiso con la crítica implicó, primero, extender el impulso marxista para llegar más allá de los dominios convencionales del análisis político —política pública, derecho y otros elementos de la vida pública centrada en el Estado— y el análisis económico —oferta/demanda, precios y otros elementos del ámbito del intercambio— para captar los órdenes de poder constitutivos de estos dominios. Es un alcance a lo que Marx llamó las *moradas ocultas* del poder social, que para la teoría crítica excedía el énfasis marxista en el ámbito de la producción para incluir el lenguaje, la psique, la sexualidad, la estética, la razón y el pensamiento mismo.

Esto lleva a un segundo aspecto importante de la crítica tal como la concibió la Escuela de Frankfurt. En contraste con Kant y los kantianos, los teóricos críticos entendían que el mundo social se imprimía en el pensamiento y consideraban que las nuevas formas de pensamiento eran esenciales para comprender las nuevas circunstancias históricas. Si los kantianos procedieron a discernir lo que consideraban las estructuras invariables y necesarias del pensamiento y luego preguntaban qué objetos podrían constituirse mediante tal pensamiento, los teóricos críticos, inspirándose en Hegel, Weber, Marx, Nietzsche y Freud, preguntaron qué objetos externos y qué realidades históricas se instalan en y como pensamiento, cómo el pensamiento está parcialmente formado por los objetos que piensa y cómo la teoría crítica puede medir estos rasgos del pensamiento para aprehender críticamente el mundo y su propia producción. En resumen, para la teoría crítica, el pensamiento se vuelve histórico, político y no autónomo en formas que el kantismo no puede reconocer o permitir y el pensamiento que es *crítico* debe luchar por la autorreflexión frente a su producción histórica.

La insistencia de la teoría crítica en el carácter histórico y social del pensamiento significa, por supuesto, que la filosofía pierde toda pretensión de pureza. De hecho, Horkheimer sugirió que la teoría crítica debería convertirse en una especie de teoría social con referentes empíricos y que debería dejarse atrás la *filosofía* como tal. Adorno estaba menos dispuesto a deshacerse de la filosofía y, en cambio, le pedía que captara sus propias condiciones y contornos históricos. Marcuse investigó la relación entre, por un lado, el ascenso de la filosofía del lenguaje ordinario, la filosofía analítica y el positivismo intelectual en las ciencias humanas y, por otro lado, los requisitos de legitimación de un orden capitalista. Los tres pensadores, y también Walter Benjamin, buscaron reconcebir la dialéctica para aprehender la relación entre pensamiento y mundo, entre filosofía e historia. De manera similar, las promesas de emancipación de la Ilustración a través de la razón fueron refutadas por los análisis de los teóricos críticos de las propiedades dominantes de la racionalidad instrumental, la falsa oposición entre la razón y el mito y la problemática fe de la modernidad en la ciencia.

Si la teoría crítica rompió con los conceptos kantianos sobre la pureza del pensamiento y la abstracción, también reelaboró las formulaciones marxistas del capital. Lo que distinguió particularmente a la teoría crítica de otras formas de marxismo del siglo XX fue su rechazo a las formas ortodoxas de la causalidad económica, su seguimiento de los efectos culturales y sociales del capital, su atención a la subjetividad y su atención a las formas de poder que excedían la relación capital-trabajo. Una vez más, cuando la teoría crítica interpretó el pensamiento en sí mismo como histórico y político, abrió la investigación de izquierda sobre los poderes de la conciencia, la ideología, la cultura, la subjetividad y las variedades de racionalidad y razón, y arrojó estos fenómenos al dominio de lo político. La teoría crítica no solo evitó así el economicismo de otros marxismos, sino que cambió el significado mismo de la economía política y especialmente de lo que estaba contenido y generado por las relaciones sociales, culturales y políticas del *capitalismo*.

Lo que he esbozado aquí como el terreno intelectual intencionalmente complejo y polimorfo ocupado por la Escuela de Frankfurt ofrece tanto un modelo para el pensamiento feminista como un conjunto de heurísticas para él, ninguno de los cuales necesita adoptarse por completo para ser útil. La teoría crítica representa una práctica de pensamiento autorreflexivo y una noción prolija de materialidad. En su intento de comprender una gama más amplia de relaciones sociales que sus predecesores, se basa en un abarrotado arsenal de enfoques intelectuales — desde el psicoanálisis hasta el idealismo

alemán, la economía política, la teoría de la organización y la crítica literaria—, e insiste en la proliferación de la teoría radical de objetos analíticos. Y en su análisis de la problemática de la posguerra de una historiografía progresista abortada y un impulso emancipador frustrado, la teoría crítica exploró la contención, la vejación y la deformación del mismo deseo que animó el proyecto de la teoría política de izquierda.

El feminismo entra por todos estos puertos. Primero, el objeto de pensamiento del feminismo, el género, está al mismo tiempo impreso *en* el pensamiento; el género toma forma en y como pensamiento y formas de racionalidad. En segundo lugar, la vida material del género comprende múltiples elementos, es palpable solo intermitentemente y está constituida tanto por la cultura, la psiquis y el lenguaje como por la división sexual del trabajo o la circulación del capital. En tercer lugar, la teoría feminista se ha hundido cada vez que ha pretendido producir ortodoxia intelectual, relatos monocausales o *instancias finales* de determinación; necesariamente ha multiplicado en lugar de consolidar sus objetos, marcos analíticos y lugares de análisis. Y la teoría feminista en una era de posfeminismo puede muy bien no enfrentarse a una pregunta más importante que la que produce el fácil cumplimiento de las normas de género prevalecientes, incluidas aquellas que hacen circular la subordinación de las mujeres.

La teoría crítica es, por lo tanto, un modelo tanto para la complejidad como para la autorreflexión que requiere la teoría feminista y también ofrece ideas elegantes para el trabajo contemporáneo. Los ensayos del número 17 de la revista *Differences* dejan claro que la teoría feminista puede participar de la riqueza intelectual y la riqueza del pensamiento de la Escuela de Frankfurt en una variedad de formas y en sus propios términos, dejando de lado los anacronismos o, en ciertos casos, revisándolos para perturbar las complacencias de nuestro propio pensamiento intelectual. Incluso cuando dos ensayistas han extraído el mismo texto para su trabajo³, tanto los propósitos políticos como las interpretaciones varían de maneras emocionantes. Las diferentes apropiaciones de la teoría crítica para un campo común de investigación⁴ también insinúan el rango en las

³ Robyn Marasco (2006) y Elisabeth Bronfen (2006) regresan cada una a la *Dialéctica de la Ilustración* para sondear las aporías del pensamiento político contemporáneo.

⁴ El examen de Jessica Benjamin (2006) de la problemática del reconocimiento y *el tercero intersubjetivo* en el psicoanálisis kleiniano y la yuxtaposición de Rebecca Comay (2006) de Adorno y Lacan para reflexionar sobre el kantismo de la práctica sadiana.

contribuciones potenciales de la teoría crítica a las exploraciones contemporáneas de la relación de lo psíquico y lo social. El reclutamiento de Karyn Ball (2006) de Benjamin para abordar su propio *anhelo por lo material* a raíz del posestructuralismo y su lucha con y contra los *estudios del trauma* modela un llamado y una respuesta a la autorreflexión teórica entre la teoría crítica de entonces y de ahora. Juntos, estos trabajos revisan este rico cuerpo de pensamiento no para fundamentar una nueva teoría feminista en las preguntas de una teoría crítica pasada, sino para renovar esas preguntas a la luz del presente y al mismo tiempo abrir el presente a través de la revisión y reconfigurando el pasado. Nada menos ha sido la tarea histórica del pensamiento crítico y la tarea crítica del pensamiento histórico, desde Marx hasta Adorno y Benjamin.

Referencias

- Ball, K. (2006). The Longing for the Material. *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 17(1), 47-87.
- Bronfen, E. (2006). Reality Check: Image Affects and Cultural Memory. *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 17(1), 20-46.
- Benjamin, J. (2006). Two-Way Streets: Recognition of Difference and the Intersubjective Third. *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 17(1), 116-146.
- Comay, R. (2006). "Adorno avec Sade...". *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 17(1), 6-19.
- Marasco, R. (2006). "Already the Effect of the Whip": Critical Theory and the Feminine Ideal *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 17(1), 88-115.
- Marcuse, H. (1974). Marxism and Feminism. *Women's Studies*, 2(3), 279-288.
- Marcuse, H. (2006). Marxism and Feminism. *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 17(1), 147-157.

Los dos legados del feminismo: una historia de ambivalencia

Nancy Fraser¹

El feminismo de la segunda ola nació de la explosión mundial de energías emancipatorias en la década de 1960². En esos años, en América, tanto Norte como Sur, a lo largo de todo Europa, Este y Oeste, y en grandes extensiones de lo que entonces se llamaba el “Tercer Mundo”, la juventud tomó las calles en masa, creando nuevas formas de protesta política. Buscando poner fin no solo a la Guerra de Vietnam sino también a los imperialismos de todo tipo. También lucharon por la igualdad racial, la liberación sexual, la autenticidad cultural y la democratización de todas las instituciones. De este fermento nació el “movimiento por la liberación de la mujer”. Era una corriente radical de una ola democratizadora más amplia.

Con su origen en un estallido de inspiración dentro de la Nueva Izquierda, el feminismo de la segunda ola pronto se convirtió en un movimiento social relativamente independiente, dedicado a desafiar la dominación masculina en todas sus formas. Al involucrar a mujeres de prácticamente todas las clases, edades, etnias, “razas”, sexualidades y

¹ Este texto se publicó con el título “Feminism’s Two Legacies: A Tale of Ambivalence” en: *South Atlantic Quarterly*, 114(4), 2015, pp. 699-712.

² Este ensayo se originó como una conferencia presentada en noviembre de 2012 en el Instituto John F. Kennedy, Universidad Libre de Berlín. Se basa en mi libro *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el estado a la crisis neoliberal* (2013), especialmente en los capítulos: “Prólogo a un drama en tres actos”, “El feminismo, el capitalismo y la astucia de la Historia” y “Entre la mercantilización y protección social: cómo resolver la ambivalencia del feminismo”.

nacionalidades, logró, más que cualquier otra rama del radicalismo de los sesenta, rehace el panorama social, ya que alteró la autocomprensión de miles de millones de personas. Ninguna corriente de activismo de la Nueva Izquierda logró más.

Sin embargo, el feminismo de la segunda ola no puede considerarse un éxito rotundo. Desde el punto de vista de hoy, su legado es bastante *ambivalente*. Mirando hacia atrás ahora, en medio de la crisis económica más grave desde la década de 1930, podemos situar el movimiento históricamente, en relación con un cambio de época en el carácter del capitalismo. Ahora es evidente que el feminismo de la segunda ola irrumpió en escena justo cuando el capitalismo administrado por el Estado de la era de la posguerra estaba a punto de dar paso a algo más: una nueva forma de capitalismo “financiarizado”, globalizador, neoliberal. Preocupado en la cúspide de este cambio de época, el “movimiento por la liberación de la mujer” parece ahora, en retrospectiva, haber apuntado simultáneamente a dos futuros posibles diferentes: en un primer escenario, prefiguró un mundo en el que la emancipación iba de la mano con democracia participativa y solidaridad social ampliada; en un segundo, por el contrario, la liberación de la mujer prometía una nueva forma de liberalismo, capaz de otorgar tanto a las mujeres como a los hombres los grandes bienes liberales de la autonomía individual, el aumento de las opciones, el avance meritocrático y la carrera abierta a los talentos. El feminismo de la segunda ola fue, en este sentido, ambivalente. Compatible con cualquiera de las dos visiones diferentes de la sociedad, era susceptible de dos elaboraciones históricas diferentes.

La *ambivalencia* del feminismo se ha resuelto en los últimos años a favor del segundo escenario, liberal-individualista. Por razones que trataré de explicar, el movimiento entró sin darse cuenta en lo que Hester Eisenstein (2005) llama un “vínculo peligroso” con el neoliberalismo. Pero la primera posibilidad puede no haber desaparecido por completo. Por el contrario, la crisis actual puede presentar una oportunidad para retomar el hilo una vez más, rearticulando el sueño de la liberación de las mujeres con la visión de una sociedad solidaria, una sociedad que supere la dominación sin renunciar a la responsabilidad mutua. En ese caso, las feministas podrían romper su peligroso vínculo con el neoliberalismo y realinear la lucha por la emancipación de las mujeres con la lucha por profundizar y extender la solidaridad, en parte sometiendo las finanzas y los mercados en general al control público democrático a escala global.

La línea argumental que desarrollo aquí se divide en tres partes. Primero, me baso en mi trabajo anterior sobre redistribución, reconocimiento y representación para esbozar las principales etapas del desarrollo del feminismo desde la década de 1960. En segundo lugar, redesho la trayectoria del movimiento para centrarme en la cuestión de su ambivalencia. En una breve conclusión, trato de aclarar lo que está en juego para los movimientos feministas en la era actual.

De la redistribución al reconocimiento: la trayectoria de un movimiento

Permítanme comenzar estilizando la historia del feminismo de la segunda ola como un drama que consta de tres actos. Surgido del fermento que rodeaba a la Nueva Izquierda, el “movimiento por la liberación de la mujer” comenzó su vida como una fuerza insurreccional que desafió la dominación masculina en las sociedades capitalistas organizadas por el Estado de la era de la posguerra. En el acto 1, las feministas se unieron a otras corrientes radicales para explotar imaginarios políticos arraigados que habían ocultado la injusticia de género y tecnificado la política. Insistiendo en que *lo personal es político*, expusieron el profundo androcentrismo del capitalismo. En los Estados desarrollistas del Sur Global, como en los estados de bienestar del Norte Global, los movimientos feministas buscaron transformar la sociedad de raíz y rama. Más tarde, sin embargo, cuando las energías utópicas comenzaron a decaer, el feminismo de la segunda ola fue arrastrado a la órbita de las políticas de identidad. En el acto 2, sus impulsos transformadores se canalizaron hacia un nuevo imaginario político que puso en primer plano la *diferencia*. Pasando “de la redistribución al reconocimiento”, el movimiento cambió su atención a la política cultural justo cuando el neoliberalismo en ascenso estaba declarando la guerra a la igualdad social. Más recientemente, sin embargo, a medida que el neoliberalismo ha entrado en su crisis actual, la necesidad de reinventar el radicalismo feminista puede estar reviviendo. En un acto 3 que aún se está desarrollando, *podríamos* ver a un feminismo revigorizado unirse a otras fuerzas emancipatorias con el objetivo de someter los mercados desbocados al control democrático. En ese caso, el movimiento podría recuperar su espíritu insurreccional mientras profundiza en sus ideas distintivas: su crítica estructural al androcentrismo del capitalismo, su análisis sistémico de la dominación masculina y sus revisiones sensibles al género de la democracia y la justicia. Permítanme elaborar este asunto.

Cuando el feminismo de la segunda ola irrumpió por primera vez en el escenario mundial, los Estados capitalistas avanzados de Europa Occidental y América del Norte todavía disfrutaban de la ola de prosperidad sin precedentes que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Usando las nuevas herramientas de la dirección económica keynesiana, aparentemente habían aprendido a contrarrestar las recesiones comerciales y guiar el desarrollo económico nacional para asegurar casi el pleno empleo para los hombres. Al incorporar movimientos laborales que alguna vez fueron rebeldes, habían construido estados de bienestar más o menos extensos e institucionalizado la solidaridad nacional entre clases. Sin duda, este compromiso histórico de clase se basaba en exclusiones de género y raciales y étnicas, sin mencionar la explotación neocolonial externa. Pero esas fallas potenciales tendían en general a permanecer latentes en un imaginario socialdemócrata que ponía en primer plano la redistribución de clases a escala nacional. El resultado fue un próspero cinturón del Atlántico Norte de sociedades de consumo masivo, que aparentemente había dominado el conflicto social.

En la década de 1960, sin embargo, la relativa calma de esta *edad de oro* se hizo añicos repentinamente. En una explosión internacional extraordinaria, la juventud radical salió a las calles, al principio para oponerse a la segregación racial en los Estados Unidos y la Guerra de Vietnam. Poco después comenzaron a cuestionar las características centrales de la modernidad capitalista que la socialdemocracia había naturalizado hasta entonces: el materialismo, el consumismo y la *ética del logro*; burocracia, cultura corporativa y *control social*; represión sexual, sexismo y heteronormatividad. Rompiendo las rutinas políticas normalizadas de la era anterior, nuevos actores sociales formaron nuevos movimientos sociales, con el feminismo de la segunda ola entre los más visionarios.

Junto con sus compañeras de otros movimientos, las feministas de esta época reformularon el imaginario radical. Transgrediendo una cultura política que tenía actores privilegiados que se presentaban a sí mismos como clases limitadas nacional y políticamente domesticadas, desafiaron las exclusiones de género de la socialdemocracia y el estado desarrollista. Problematizando el paternalismo del bienestar y la familia burguesa, expusieron el profundo androcentrismo de la sociedad capitalista. Al politizar *lo personal*, ampliaron los límites de la contestación más allá de la distribución socioeconómica, para incluir el trabajo doméstico, la sexualidad y la reproducción.

De hecho, la ola inicial de feminismo de posguerra se mantuvo en una relación ambivalente con la socialdemocracia y el estado desarrollista. Gran parte de la segunda ola temprana rechazó el estatismo burocrático del capitalismo organizado por el Estado junto con su tendencia a marginar las divisiones sociales distintas de la clase y las injusticias sociales distintas de la *mala distribución*. Sin embargo, muchas feministas presupusieron características clave del imaginario socialista como base para diseños más radicales. Dando por sentado el espíritu solidario del estado de bienestar y las capacidades de dirección para asegurar la prosperidad, ellas también estaban comprometidas con domesticar los mercados y promover la igualdad. Actuando desde una crítica que era a la vez radical e inmanente, las primeras feministas de la segunda ola buscaron menos desmantelar el estado de bienestar y desarrollista que transformarlo en una fuerza que pudiera ayudar a superar la dominación masculina.

Sin embargo, en la década de 1980, la historia parecía haber pasado por alto ese proyecto político. Una década de gobierno conservador en gran parte de Europa Occidental y América del Norte, coronada por la caída del comunismo en el Este y por la imposición del ajuste estructural en el Sur Global, insufló milagrosamente nueva vida a las ideologías de libre mercado que antes se daban por muertas. Resucitado del basurero histórico, el *neoliberalismo* autorizó un asalto sostenido a la idea misma de la redistribución igualitaria. El efecto, amplificado por la aceleración de la globalización, fue poner en duda la legitimidad y viabilidad del uso del poder público para domar las fuerzas del mercado. Con la socialdemocracia a la defensiva, los esfuerzos por ampliar y profundizar su promesa naturalmente se quedaron en el camino. Los movimientos feministas que anteriormente habían tomado el estado de bienestar o el estado desarrollista como su punto de partida, buscando extender su *ethos* igualitario de clase a género, ahora encontraron el suelo cortado bajo sus pies. Como ya no podían asumir una línea de base socialdemócrata para la radicalización, gravitaron hacia gramáticas más nuevas de formulación de reclamos políticos, más en sintonía con el *Zeitgeist postsocialista*.

Entrada en la política del reconocimiento. Si el impulso inicial del feminismo de la posguerra fue *engendrar* el imaginario socialista, la tendencia posterior fue redefinir la justicia de género como un proyecto destinado a *reconocer la diferencia*. El *reconocimiento*, en consecuencia, se convirtió en la principal gramática de las reivindicaciones feministas en el *fin de siècle*. Como una categoría venerable de la filosofía hegeliana, resucitada por teóricos

políticos, esta noción capturó el carácter distintivo de las luchas *postsocialistas*, que a menudo tomaron la forma de políticas de identidad, dirigidas más a valorizar la diferencia cultural que a promover la igualdad económica. Ya sea que la cuestión fuera el trabajo de cuidados, la violencia sexual o las disparidades de género en la representación política, las feministas recurrieron cada vez más a la gramática del reconocimiento para impulsar sus reclamos. Incapaces de transformar las estructuras profundas de género de la economía capitalista, prefirieron apuntar a los daños arraigados en patrones androcéntricos de valor cultural o jerarquías de estatus. El resultado fue un cambio importante en el imaginario feminista: mientras que la generación anterior había buscado rehacer la economía política, esta se centró más en transformar la cultura.

Los resultados fueron decididamente mixtos. Las nuevas luchas feministas por el reconocimiento continuaron el proyecto anterior de expandir la agenda política más allá de los confines de la redistribución de clases. En principio, por tanto, sirvieron para ampliar y radicalizar el concepto de justicia. Sin embargo, la figura de la lucha por el reconocimiento cautivó tan profundamente el imaginario feminista que sirvió más para desplazar que para profundizar el imaginario socialista. El efecto fue subordinar las luchas sociales a las luchas culturales, la política de redistribución a la política de reconocimiento. Esa no era, sin duda, la intención original. Más bien, los defensores del giro cultural asumieron que una política feminista de identidad y diferencia generaría sinergias con las luchas por la igualdad de género. Pero esa suposición cayó presa del *Zeitgeist* más grande. En el contexto de *fin de siècle*, el giro hacia el reconocimiento encajó perfectamente con un neoliberalismo en ascenso que no quería nada más que reprimir toda memoria de igualitarismo social. El resultado fue una trágica ironía histórica. En lugar de llegar a un paradigma más amplio y rico que pudiera abarcar tanto la redistribución como el reconocimiento, las feministas cambiaron efectivamente un paradigma truncado por otro: un economicismo truncado por un culturalismo truncado.

Hoy, sin embargo, las perspectivas centradas únicamente en el reconocimiento carecen de toda credibilidad. En el contexto de la escalada de la crisis capitalista, la crítica de la economía política está recuperando su lugar central en la teoría crítica y la práctica emancipatoria. Ningún movimiento social serio, y mucho menos el feminismo, puede ignorar el destripamiento de la democracia y el asalto a la reproducción social que ahora está librando el capital financiero global. Bajo estas condiciones, una

teoría feminista que se precie debe revivir las preocupaciones *económicas* del acto 1, sin descuidar, sin embargo, las ideas *culturales* del acto 2. Pero eso no es todo. Debe integrarlos no solo entre sí, sino también con un nuevo conjunto de preocupaciones *políticas* destacadas por la globalización: ¿Cómo podrían reformularse las luchas emancipatorias para asegurar la legitimidad democrática y la voz política en una época en la que los poderes que gobiernan nuestras vidas sobrepasan cada vez más las fronteras de los Estados territoriales? ¿Cómo podrían los movimientos feministas reformular sus reclamos para fomentar la participación equitativa a nivel transnacional, a través de asimetrías de poder arraigadas y visiones del mundo divergentes? Luchando simultáneamente en tres frentes, llámenlos redistribución, reconocimiento y representación, el feminismo del acto 3 debe unirse a otras fuerzas anticapitalistas, incluso mientras expone su continuo fracaso para absorber las ideas de décadas de activismo feminista.

Tal es, en todo caso, mi diagnóstico de larga data sobre la trayectoria del feminismo de la segunda ola. Elaborado en términos de la tríada de categorías que he desarrollado a lo largo de muchos años —a saber, redistribución, reconocimiento y representación—, este diagnóstico mapea cambios, desde la década de 1960 hasta el presente, en el peso relativo de esos constituyentes fundamentales de la justicia de género en teoría y práctica feministas.

La ambivalencia del feminismo y el “nuevo espíritu del capitalismo”

Recientemente, sin embargo, he sentido la necesidad de profundizar este diagnóstico, poniendo en primer plano la ambivalencia inherente del feminismo. En esta segunda parte, elaboro esta noción adaptando algunas ideas de Luc Boltanski y Ève Chiapello, así como de Karl Polanyi. Ahora creo que es insuficiente afirmar que el feminismo de la segunda ola convergió con el neoliberalismo porque abandonó la redistribución en favor del reconocimiento. Aunque esa afirmación es descriptivamente correcta, tiende a sugerir un descuido o un lapsus, como si las feministas simplemente olvidaran la crítica de la economía política. Igualmente engañoso, también sugiere que el movimiento fue víctima de un mal momento; habiendo tenido la mala suerte de aparecer justo cuando el neoliberalismo cobraba fuerza, se encontró en el lugar equivocado en el momento equivocado. Las propias feministas no desempeñaron un papel activo en los desarrollos posteriores.

Sospecho, sin embargo, que el problema es más profundo que eso. El resultado no es un simple olvido ni una desafortunada coincidencia, el peligroso vínculo del feminismo con el neoliberalismo puede descansar en algo más sustancial: una afinidad electiva subyacente. La hipótesis más fuerte y perturbadora es que el feminismo es inherentemente ambivalente, capaz de articularse tan fácilmente con el individualismo liberal como con el igualitarismo solidario. Igualmente preocupante, el movimiento puede haber contribuido algo positivo, incluso esencial, al notable éxito del neoliberalismo en lograr la hegemonía.

En pocas palabras, la transición del capitalismo organizado por el Estado al neoliberalismo no se efectuó exclusivamente a través de la agencia de los defensores del libre mercado. Este último tampoco derrotó por sí solo a los partidarios de los estados desarrollistas y de bienestar. Más bien, los neoliberales recibieron ayuda de una fuente poco probable: los movimientos emancipatorios de la era de la posguerra, incluido, quizás especialmente, el feminismo de segunda ola. Esos movimientos montaron poderosas críticas a las disposiciones sociales institucionalizadas de la era de la posguerra. Al revelar que los arreglos que protegían a algunos de los efectos del mercado al mismo tiempo sometían a otros a la dominación, los movimientos de emancipación de la posguerra miraron con ojos fulminantes los servicios sociales que incorporaban, por ejemplo, la jerarquía de género y las exclusiones raciales y étnicas. Así, mientras los defensores del libre mercado vituperaban a los estados de bienestar como paternalistas, burocráticos, ineficientes y opresores, los movimientos emancipatorios desenmascaraban su androcentrismo, su clientelismo, su comunitarismo mayoritario monocultural y su desestructuración neoimperialista de la protección social. De esta manera, los neoliberales, que buscaban liberar a las empresas de los regímenes regulatorios del capitalismo organizado por el Estado, encontraron una especie de aliados en los movimientos de emancipación, que buscaban algo aparentemente muy diferente: a saber, superar las formas de dominación incrustadas en el sistema social solidario de protecciones que habían amortiguado los efectos de los mercados en la posguerra. A pesar de sus diferencias, estos improbables compañeros de cama se unieron para dar un doble golpe, del cual el proyecto de protección social aún no se ha recuperado.

Las feministas, en esta consideración, no fueron víctimas pasivas de poderosas fuerzas enemigas, sino participantes activas en la construcción de la historia. Al igual que sus camaradas en la lucha emancipatoria,

comenzaron por rechazar las protecciones sociales que les infundía la dominación. Este punto de partida podría haber dado lugar a un nuevo imaginario social solidario, en el que protección y emancipación iban de la mano. Al final, sin embargo, las corrientes dominantes del feminismo siguieron un camino diferente. En lugar de reemplazar una amalgama de protección y dominación por una nueva síntesis de protección y emancipación, terminaron restando importancia a la protección como tal. Si bien nunca se renunció explícitamente, el solidarismo ocupó un lugar decididamente menor en lo que se convertiría en el imaginario feminista hegemónico: individualista, liberal, meritocrático.

Para aclarar este proceso, recordemos con más detalle la crítica feminista de la segunda ola a los estados de bienestar y desarrollistas del período de posguerra. El objetivo aquí era el carácter jerárquico de género de las protecciones sociales. En los Estados Unidos, esto significó exponer el subtexto de género de un sistema de provisión social dividido en un estigmatizado alivio a los pobres para mujeres y niños, por un lado, y un seguro social respetable para aquellos contruidos como *trabajadores*, por el otro. En Europa, significó revelar una jerarquía androcéntrica relacionada en la división entre las pensiones de las madres y los derechos sociales vinculados al trabajo asalariado. En ambos casos, las feministas percibieron rastros de un esquema más antiguo, heredado de antes de la guerra, conocido como *el salario familiar*. Ese esquema imaginaba al ciudadano típico ideal como sostén de la familia y hombre de familia, cuyo salario era el principal, si no el único, como sustento económico de su familia, y cuyo salario de la esposa, si lo había, era complementario. Profundamente relacionado con el género, este ideal de *salario familiar* suministró una porción central de la sustancia ética en la que se inspiraron los estados de bienestar de la posguerra para integrar los mercados. Al normalizar la dependencia de las mujeres, el sistema de protección social resultante comprometió las posibilidades de las mujeres de participar plenamente, en pie de igualdad con los hombres, en la vida social. Al institucionalizar las interpretaciones androcéntricas de la familia y el trabajo, naturalizó la jerarquía de género y la eliminó de la discusión política. Igualmente importante, al valorizar el trabajo asalariado, el modo de protección del capitalismo administrado por el Estado oscureció la importancia social del trabajo de cuidado no asalariado.

Tal fue la crítica feminista de los estados de bienestar y desarrollistas. Política e intelectualmente poderosa, esta crítica fue, sin embargo,

ambivalente, capaz de conducir en cualquiera de dos direcciones. Tomado de una manera, la crítica feminista del salario familiar apuntaría a asegurar el pleno acceso de las mujeres al empleo y a los derechos vinculados al empleo en pie de igualdad con los hombres. En ese caso, tendería a valorizar el trabajo asalariado y el ideal androcéntrico de independencia individual, devaluando efectivamente el trabajo de cuidado no remunerado, la interdependencia y la solidaridad. Apuntando al *ethos* de género tradicional que todavía estaba sirviendo para arraigar mercados, un feminismo de este tipo podría terminar fomentando su desarraigo. Intencional o no, el efecto podría ser alinear la lucha contra la jerarquía de género con la mercantilización.

En principio, sin embargo, la crítica feminista de la protección opresiva podría desarrollarse de otra manera. Articulada de manera diferente, la lucha feminista por la emancipación podría alinearse con otro proyecto, destinado a fortalecer las protecciones sociales. En este segundo escenario, el empuje de la crítica feminista sería rechazar las valoraciones androcéntricas, especialmente la sobrevaloración del trabajo asalariado y la infravaloración del trabajo de cuidados no remunerado. En este caso, el movimiento estaría dando al trabajo de cuidados un asunto de importancia pública y su objetivo sería volver a concebir los arreglos sociales de una manera que permitiera a todos, hombres o mujeres, realizar ambos conjuntos de actividades, sin las tensiones que acosan a todos esos esfuerzos hoy. Rechazando también la oposición codificada por género entre dependencia e independencia, un feminismo pro-proteccionista serviría para romper el espurio vínculo entre la jerarquía social y la dependencia que es una característica universal de la condición humana. Valorando la solidaridad y la interdependencia, la crítica trabajaría no para disolver sino para transformar las protecciones sociales.

De hecho, el feminismo de la segunda ola abarcó ambas orientaciones. En su mayor parte, las llamadas feministas liberales y radicales gravitaron hacia la mercantilización, mientras que las feministas socialistas y las feministas negras tenían más probabilidades de alinearse con las fuerzas de protección social. En el primer caso, la alineación no siempre fue intencionada. No todas las feministas liberales y radicales intentaron conscientemente reemplazar el salario familiar por la familia de dos asalariados. Pero no lograron situar la lucha por la emancipación de la mujer frente a otra lucha, sobre el peso relativo de los procesos de mercado y la provisión estatal. Como resultado, terminaron fomentando la mercantilización y erosionando la base solidaria de la protección social. En el otro caso, por el contrario, la alineación fue

relativamente consciente. Las feministas cuyas preocupaciones encajaban con las fuerzas proteccionistas tendían a tener una comprensión intuitiva de este contexto más amplio. A menudo eran conscientes de que la lucha contra la dominación se cruzaba con otra lucha, entre la protección y la mercantilización. Posicionándose en un juego de tres lados, buscaron evitar ser cómplices de las fuerzas de la neoliberalización, incluso mientras se oponían vigorosamente a las protecciones opresivas.

Sin embargo, la ambivalencia feminista se ha resuelto en los últimos años a favor de la mercantilización. Centradas en oponerse a las protecciones opresivas, las feministas dominantes no lograron desafiar al fundamentalismo de libre mercado en ascenso. Confundiendo con un simple binario lo que en realidad era una lucha tripartita, terminaron brindando la justificación para un nuevo modo de acumulación de capital, fuertemente dependiente del trabajo asalariado de las mujeres.

Este resultado, repito, no fue una mera coincidencia. Las feministas tampoco fueron víctimas pasivas de las maquinaciones de otros. Deberíamos considerar, más bien, la posibilidad inquietante que mencioné al principio: que el feminismo de segunda ola aportó algo indispensable a la construcción de la hegemonía del neoliberalismo.

El hecho es que el neoliberalismo nunca podría haber triunfado solo. Basta recordar el perspicaz argumento de Max Weber (2001), en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, para apreciar que el interés económico es insuficiente para motivar importantes reorientaciones históricas. Por sí sola, afirmó Weber, la ganancia nunca podría inspirar a un gran número de personas a dejar formas de vida densas, familiares y saturadas de significado por la abstracción despoblada y la atmósfera tenue de los mercados competitivos. Para llevar a cabo una transformación tan masiva, el capitalismo necesitaba lo que Weber llamó un *espíritu*, una dosis de carisma, que podría dotar al trabajo inherentemente sin sentido de la acumulación sin fin con un significado moral y ético superior, capaz de atraer adeptos. Para Weber, el calvinismo suministró el *espíritu* que impulsó el capitalismo en la Europa moderna temprana. ¿Qué proporciona hoy su equivalente funcional? ¿Dónde encontró el neoliberalismo su calvinismo?

Luc Boltanski y Ève Chiapello han propuesto una respuesta intrigante. En su importante libro *El nuevo espíritu del capitalismo* (2007), sostienen que el capitalismo se rehace periódicamente en momentos de ruptura histórica, en

parte recuperando hilos de crítica dirigidos contra él. En tales momentos, los elementos de la crítica anticapitalista se resignifican para legitimar una nueva forma emergente de capitalismo, que por lo tanto se dota de la importancia moral superior necesaria para motivar a las nuevas generaciones a cargar con la pesada e inútil carga de la acumulación por sí misma. Para Boltanski y Chiapello, el *nuevo espíritu* que ha legitimado el flexible capitalismo neoliberal de nuestro tiempo se formó a partir de la crítica *artística* de la Nueva Izquierda al capitalismo organizado por el Estado, que denunciaba el gris conformismo de la cultura corporativa. Fue en los acentos de Mayo del 68, afirman, que los teóricos de la gestión neoliberal propusieron un nuevo capitalismo *conexionista, de proyecto*, en el que las rígidas jerarquías organizacionales darían paso a equipos horizontales y redes flexibles, liberando así la creatividad individual. El resultado fue un nuevo romance del capitalismo con efectos del mundo real, un romance que envolvió a las nuevas empresas tecnológicas de Silicon Valley y que hoy encuentra su expresión más pura en el espíritu de Google.

El argumento de Boltanski y Chiapello es original y profundo. Sin embargo, debido a que es ciego al género, no logra captar el carácter completo del espíritu del capitalismo neoliberal. Sin duda, ese espíritu incluye lo que yo llamaría un romance masculinista del individuo libre, sin trabas, que se moldea a sí mismo, que describen acertadamente. Pero el capitalismo neoliberal tiene tanto que ver con Walmart, las maquiladoras y el microcrédito como con Silicon Valley y Google. Y sus trabajadores indispensables son desproporcionadamente mujeres, no solo mujeres jóvenes solteras, sino también mujeres casadas y mujeres con hijos, y no solo mujeres racializadas, sino mujeres de prácticamente todas las nacionalidades y etnias. A medida que estas mujeres se han vertido en los mercados laborales de todo el mundo, el efecto ha sido socavar de una vez por todas el ideal del salario familiar del capitalismo organizado por el Estado. En el capitalismo neoliberal desorganizado, ese ideal ha sido reemplazado por la norma más nueva y moderna de la familia de dos asalariados. No importa que la realidad que subyace al nuevo ideal sea niveles salariales deprimidos, menor seguridad laboral, niveles de vida en declive, un fuerte aumento en la cantidad de horas trabajadas por salario por hogar, exacerbación del doble turno, ahora a menudo un triple o cuádruple turno, y un aumento de los hogares encabezados por mujeres. El capitalismo desorganizado convierte la oreja de una cerda en un bolso de seda al elaborar un nuevo romance entre el ascenso femenino y la justicia de género.

Por inquietante que pueda parecer, estoy sugiriendo que el feminismo de la segunda ola ha proporcionado un ingrediente clave del nuevo espíritu del neoliberalismo. Nuestra crítica del salario familiar proporciona ahora una buena parte del romance que inviste al capitalismo flexible con un significado superior y un punto moral. Dotando a sus luchas diarias de un significado ético, el romance feminista atrae a mujeres de ambos extremos del espectro social: los cuadros femeninos de las clases medias profesionales, decididos a romper el techo de cristal, y las mujeres temporales, a tiempo parcial, con bajos salarios, trabajadoras de servicios, empleadas domésticas, trabajadoras sexuales, migrantes, trabajadoras de zonas francas y prestatarias de microcréditos, que buscan no solo ingresos y seguridad material, sino también dignidad, superación personal y liberación de la autoridad tradicional. En ambos extremos, el sueño de la emancipación de la mujer está ligado al motor de la acumulación capitalista. Por lo tanto, la crítica del salario familiar del feminismo de la segunda ola ha disfrutado de una perversa vida después de la muerte. La pieza central de una crítica radical del androcentrismo del capitalismo sirve hoy para intensificar la valorización del trabajo asalariado del capitalismo.

También se podrían citar otras *contribuciones* feministas al *ethos* neoliberal. Ya he señalado que la crítica feminista del economicismo socialdemócrata, innegablemente emancipador en la era del capitalismo organizado por el Estado, ha asumido una valencia diferente y más siniestra en el período subsiguiente, ya que sirvió al interés del neoliberalismo de desviar las luchas político-económicas hacia canales culturalistas. Pero también podría señalar que la crítica feminista del paternalismo del estado de bienestar ha convergido, primero, con la crítica del neoliberalismo al estado niñera y, luego, con su adopción cada vez más cínica del microcrédito y las ONG, ahora en gran parte disfrazada de retórica feminista y legitimada como emancipadora para la mujer. Luego, también, está la ironía adicional de que los esfuerzos feministas para expandir el alcance de la justicia de género más allá del estado-nación se han resignificado cada vez más para ser coherentes con las necesidades de gobernanza global del neoliberalismo, a medida que los *femócratas* han entrado en los aparatos políticos de las Naciones Unidas, la Unión Europea y la *comunidad internacional*, aparatos que ahora se dedican a destruir las comunidades y los medios de subsistencia de miles de millones de personas en nombre de la *responsabilidad fiscal*. En todos los casos, una idea feminista que servía a fines emancipatorios en el contexto del

capitalismo organizado por el Estado ha asumido una nueva valencia a favor del mercado en el contexto del neoliberalismo.

Tales ironías, una vez más, no se explican únicamente por factores externos, como la coincidencia o el momento desafortunado. También se derivan, al menos en parte, de la propia ambivalencia interna del feminismo, su capacidad para articularse tan fácilmente con el liberalismo meritocrático como con el socialismo democrático. Pero esto solo lleva la pregunta un paso más allá. ¿Qué explica la ambivalencia feminista? ¿De dónde derivan las inclinaciones (neo)liberales del movimiento?

Recuérdese que Weber postuló una afinidad electiva entre el calvinismo y el capitalismo, una afinidad que debe haber parecido impactante en ese momento. Siguiendo su ejemplo, armémonos de valor para contemplar una posibilidad igualmente chocante: ¿existe alguna afinidad electiva subterránea entre feminismo y neoliberalismo?

Si existe tal afinidad, radica, sugiero, en la crítica de la autoridad tradicional. Tal autoridad es un objetivo de larga data del activismo feminista, que ha buscado, al menos desde Mary Wollstonecraft, emancipar a las mujeres de la sujeción personalizada a los hombres, ya sean padres, hermanos, sacerdotes, ancianos o esposos. Pero la autoridad tradicional también aparece en algunos períodos como un obstáculo para la expansión capitalista, parte de la sustancia social circundante en la que históricamente se han incrustado los mercados y que ha confinado la racionalidad económica dentro de una esfera limitada. En la historia reciente, estas dos críticas a la autoridad tradicional, una feminista y la otra neoliberal, se han fusionado efectivamente. Reforzándose mutuamente, han dado un poderoso doble golpe a los imaginarios sociales que priorizan la solidaridad social.

Donde el feminismo y el neoliberalismo divergen, en contraste, es sobre las formas postradicionales de subordinación de género. Lo que tengo en mente aquí son restricciones en la vida de las mujeres que no toman la forma de sujeción personalizada, sino que surgen de procesos estructurales o sistémicos en los que las acciones de muchas personas están mediatizadas de manera abstracta o impersonal. Un caso paradigmático es lo que Susan Okin (1989) caracteriza como “un ciclo de vulnerabilidad socialmente causada y claramente asimétrica por el matrimonio” (p. 138), en el que la responsabilidad tradicional de las mujeres en la crianza de los hijos ayuda a moldear los mercados laborales que ponen en desventaja a las mujeres, lo que resulta en un poder desigual en el mercado económico, que a su vez

refuerza y exagera el poder desigual en la familia. Tales procesos de subordinación mediados por el mercado son el alma del capitalismo neoliberal. Hoy en día, deberían convertirse en un foco principal de la crítica feminista, ya que buscamos distinguirnos del neoliberalismo y evitar la resignificación por parte del mismo. El punto, por supuesto, no es abandonar la lucha contra la autoridad masculina tradicional, que sigue siendo un momento necesario de la crítica feminista. Se trata, más bien, de interrumpir el paso fácil de tal crítica a su doble neoliberal, sobre todo, reconectando las luchas contra la sujeción personalizada a la crítica de un sistema capitalista que, si bien promete la liberación, en realidad reemplaza un modo de dominación por otro.

Más allá de la relación peligrosa: un triple movimiento

¿Qué debemos concluir de este relato? Ciertamente, no es que el feminismo de la segunda ola haya fallado *simpliciter*. Ni que tenga la culpa del triunfo del neoliberalismo, o que las luchas por la emancipación sean inherentemente problemáticas, o que los ideales emancipatorios estén siempre condenados a ser recuperados por proyectos mercantilizadores. Concluyo, más bien, que nosotras, que todavía aspiramos a emancipar a las mujeres, debemos volvernos históricamente más conscientes de nosotras mismas a medida que operamos en un terreno que también está poblado por fuerzas neoliberales.

Permítanme concluir esbozando las preocupaciones más importantes que han inspirado este ensayo. Reflexionando sobre la trayectoria del feminismo de la segunda ola desde la década de 1960, he revisado efectivamente el relato de Karl Polanyi sobre el *doble movimiento* en *La gran transformación*. En ese libro, Polanyi describió los conflictos de su época como una batalla histórica de dos caras entre los fundamentalistas del libre mercado y los proteccionistas sociales. Aquí, sin embargo, he postulado un conflicto de tres lados, en el que esas dos partes han chocado, no solo entre sí, sino también con una tercera fuerza, a saber, los movimientos de emancipación, incluido el feminismo. En efecto, he transformado el doble movimiento de Polanyi en un *triple movimiento*. Abarcando la mercantilización, la protección social y la emancipación, esta figura de un movimiento triple mapea el encuentro tenso y conflictivo de esos tres proyectos de época, cuya fatídica intersección está estructurando el panorama político del siglo XXI.

Mucho mejor que la figura de Polanyi, esta idea de un triple movimiento ilumina la historia reciente del feminismo. Al aclarar su posición en el panorama más amplio de la lucha política, el triple movimiento destaca la ambivalencia del feminismo. Sobre todo, nos permite mapear el proceso por el cual dos de los tres grandes proyectos de nuestro tiempo podrían forjar un vínculo peligroso y unirse para formar un doble equipo con el tercero.

Quizás también pueda trazar la ruta hacia un futuro mejor. Polanyi utilizó la figura del doble movimiento para plantear lo que consideraba la cuestión candente de su tiempo. Se trataba, a mediados del siglo XX, del alma del mercado. ¿La naturaleza, el trabajo y el dinero serán despojados de todo significado ético, rebanados, troceados y comercializados como artilugios, y al diablo con las consecuencias? ¿O los mercados en esas bases fundamentales de la sociedad humana estarán sujetos a una regulación política ética y moralmente informada? Esa pregunta sigue siendo tan apremiante como siempre en el siglo XXI.

Pero el análisis propuesto aquí lo arroja bajo una luz más aguda, como cruzado por otras dos cuestiones relevantes de importancia epocal, que Polanyi lamentablemente descuidó. Una es una batalla por el alma de la protección social. ¿Serán los arreglos que recuerdan a los mercados en la era posneoliberal opresivos o emancipadores, jerárquicos o igualitarios, mal enmarcados o bien enmarcados, hostiles a las diferencias o favorables a las diferencias, burocráticos o participativos? Esa batalla enfrenta a los defensores de las formas tradicionales de protección social contra los partidarios de la emancipación, incluidas las feministas. Y también es tan apremiante como siempre.

Pero está atravesado por otra batalla trascendental, una que las propias feministas han descuidado. Esta es una batalla por el alma de la emancipación. ¿Las luchas emancipatorias del siglo XXI avanzarán en el desarraigo y la desregulación de los mercados? ¿O ampliarán y democratizarán las protecciones sociales y las harán más justas?

Estas preguntas sugieren un proyecto para las que seguimos comprometidas con el feminismo en particular y con la emancipación en general. Podríamos decidir romper nuestro peligroso vínculo con el neoliberalismo y forjar una nueva alianza de principios con la protección social. Al realinear así las fuerzas actuales, podríamos integrar nuestro interés de larga data en la no dominación con intereses legítimos en la solidaridad y la seguridad social, sin descuidar la importancia de la libertad

negativa. Adoptando una comprensión más amplia de la justicia social, tal proyecto reactivaría los impulsos radicales del feminismo de la década de 1960 al mismo tiempo que los movilizaría en el contexto actual muy cambiado de la crisis neoliberal.

Referencias

- Boltanski, L. & Chiapello, È. (2007). *The New Spirit of Capitalism*. Verso Books.
- Eisenstein, H. (2005). A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization. *Science and Society* 69(3), 487-518.
- Okin, S. (1989). *Justice, Gender, and the Family*. Basic Books.
- Polanyi, K. (1944). *The Great Transformation*. Beacon Press.
- Weber, M. (2001). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge.

¿Por qué cantan las sirenas? Figurando lo femenino en la *Dialéctica de la Ilustración*¹

Nancy Love²

[La música] es un lenguaje, pero un
lenguaje sin conceptos.

– Adorno, *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*.

La constelación de lo existente y lo inexistente
es la figura utópica del arte.

– Adorno, *Teoría estética*.

El cincuentenario de *Dialéctica de la Ilustración* ofreció una ocasión para repensar la relación entre la primera generación de teóricas críticas y la teoría feminista contemporánea. La crítica totalizadora de la industria cultural de Adorno y Horkheimer, junto con un concepto aparentemente arcaico de reconciliación, ha oscurecido su preocupación compartida por la identidad

¹ Este texto se publicó con el título "Why Do the Sirens Sing? Figuring the Feminine in *Dialectic of Enlightenment*" en: *Theory & Event* 3(1), 1999, <https://www.muse.jhu.edu/article/32544>. Luego se publicó como capítulo de libro en: Nealon, J. & Irr, C. (Eds.). *Rethinking the Frankfurt School. Alternative Legacies of Cultural Critique*. State University of New York Press, 2002, pp. 111-121 (N. de los T.)

² Mi agradecimiento a Thomas Dumm, Andreas Huyssen, Caren Irr, Jeffrey Nealon, Morton Schoolman, Stephen Schneck y varios revisores anónimos por sus útiles comentarios.

y la diferencia³. La tendencia a separar la teoría estética de Adorno, incluida su sociología de la música, de la crítica de la Ilustración las aísla aún más de otras teorías de la resistencia. La monumental historia de la Escuela de Frankfurt de Rolf Wiggershaus ejemplifica este enfoque interpretativo (Wiggershaus, 1994)⁴. Él identifica los dos temas principales de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* como: (1) la racionalización de la civilización occidental, y (2) la relación entre la humanidad y la naturaleza. Una “Ilustración autodestructiva”, argumenta, implica una “falsa emancipación de la naturaleza”. Wiggershaus también lee el texto en dos niveles: incluye una dialéctica manifiesta de *razón-como-dominación* e historias subterráneas de *Ilustración genuina*, ejemplificada por aspectos del judaísmo y el liberalismo. La Ilustración genuina, argumenta Wiggershaus, implica resistir y suavizar las demandas de la razón como dominación. Cita a Horkheimer: “Tenemos que entender este desarrollo [el proceso irresistible de la Ilustración] y podemos entenderlo solo si hay algo en nosotros que no se somete a él...” (Wiggershaus, 1994, p. 332).

Las mujeres y la música están extrañamente ausentes de la interpretación de Wiggershaus de *Dialéctica de la Ilustración* a pesar de su obvia presencia en el texto⁵. En este texto, sostengo que las mujeres y la música ocupan un lugar destacado en ambos temas y en los dos niveles que analiza Wiggershaus. El patriarcado, al igual que el capitalismo, representa la razón como dominación y la *mujer*, como la música, evoca poderes animales/espirituales que la civilización aún no ha eliminado. Sin embargo,

³ Las referencias a Adorno aparecen —junto con Derrida, Kristeva, Lacan y Lyotard— en discusiones feministas sobre políticas de identidad y no identidad, pero rara vez se desarrollan (Cornell & Thurschwell, 1987; Chow, 1992; Phelan, 1993).

⁴ En su introducción a la *Teoría Estética* de Adorno (1997), Robert Hullot-Kentor escribe: “después de la muerte de Adorno, el interés en sus escritos pronto se disipó y hoy... se le considera principalmente como una curiosidad histórica y es más probable que lo disminuyan a que lo admiren. Durante más de una década, la historia más completa, ampliamente leída y estimada de su trabajo, *La Escuela de Frankfurt* de Rolf Wiggershaus, lo descarta como un quejoso amargo e hiperemocional, monótonamente prejuicioso en sus puntos de vista, irresponsablemente proteico en su pensamiento e incapaz de formular hipótesis comprobables”. Hullot-Kentor sugiere que el libro de Wiggershaus “incorporó el rechazo de Adorno de una generación que se hizo eco en docenas de obras similares” (Hullot-Kentor, 1997, p. xx).

⁵ También tengo en mente trabajos como el de Jay Bernstein (1999), Fred Dallmayr (1997), Christopher Rocco (1994) y Morton Schoolman (1997). También incluyo mi anterior trabajo, titulado “Epistemology and Exchange: Marx, Nietzsche, and Critical Theory” (1987). Las excepciones recientes incluyen los textos de Robert Witkin (2000) y Barbara Engh (1994).

la conexión de la *mujer* con la Ilustración genuina se figura, no se afirma; aparece en las constelaciones del texto más que en sus argumentos. La asociación de la *mujer* con la música no es, entonces, una simple analogía de género/educación. La música, especialmente el canto, expresa en cambio la(s) diferencia(s) dentro y entre la humanidad y la naturaleza.

Me centro aquí en la presencia de la diferencia en el primer *excursus*, “Odiseo, mito e Ilustración”. Al interpretarlo como una constelación, espero alentar análisis similares de otras secciones. Mi enfoque de *Dialéctica de la Ilustración* está en desacuerdo con la afirmación de James Schmidt (1997) de que “al menos hasta cierto punto, el libro es fragmentario por defecto más que por diseño” (p. 6). Schmidt tiene serias dudas sobre las lecturas de un libro que originalmente se tituló y luego se subtituló *Fragmentos filosóficos*, como una historia integral de la dialéctica de la Ilustración. Hago una afirmación más modesta: el primer *excursus*, al menos, es una “filosofía en fragmentos” cuidadosamente construida que sigue siendo relevante para las críticas feministas de las identidades esencializadas.

Configuración de lo femenino (y otras identidades)

Adorno y Horkheimer construyen constelaciones para evitar producir textos en los que la crítica se convierte en afirmación. Siguiendo a Shane Phelan, primero me acerco a las constelaciones como una especie de acertijo. Son “racimos compactos de elementos”; resolver uno “lo enciende de repente y momentáneamente”. Su ejemplo es “¿Qué es blanco y negro y *re(a)d* Yo por todas partes?”, a lo que los niños responden con deleite, “¡el periódico!” “El deleite”, dice, “proviene de la organización cambiante de los elementos conceptuales que adquieren un sentido repentino a partir de un aparente enigma” (Phelan, 1993, p. 602). Al igual que los acertijos, las constelaciones se construyen y, al igual que los acertijos, no revelan ni una estructura profunda ni una gran teoría, sino “pequeños detalles ordinarios de la vida” (Phelan, 1993, p. 603). La metáfora de Benjamin, “las ideas son para los objetos lo que las constelaciones son para las estrellas”, captura el aspecto relacional de las constelaciones. Pero esto es demasiado abstracto, demasiado formal, demasiado eterno y, en última instancia, demasiado platónico para Adorno. En cambio, sus constelaciones “iluminan una configuración histórica particular de elementos” (Phelan, 1993, p. 604).

Según Phelan, esta diferencia puede reflejar influencias judías en el pensamiento de Adorno⁶. Para Adorno, las constelaciones se asemejan a la noción hebrea de configuraciones. En *El pensamiento hebreo comparado con el griego*, Thorlief Bohman argumenta que las configuraciones no deben verse como los límites, los contornos o las formas de los objetos. En cambio, ilustran la inseparabilidad de forma y contenido, incluidos el lenguaje y la materia, en la experiencia concreta. En hebreo, afirma Bohman, no hay palabra que pueda traducirse correctamente como *cosa*. En cambio, el mismo término, *dabhar* o *davar*, significa “‘materia, pero también cosa y palabra’, es decir, ‘la palabra en forma hablada’, como ‘hecho eficaz’” (Bohman, 1961, p. 156). Lo que se discute no se puede separar —o abstraer— de nuestras discusiones sobre ello. De la misma manera, afirma Phelan, “la constelación no está formada, no puede ser descrita por su contorno o forma, sus límites, sino por su contenido, por sus elementos y sus relaciones” (Phelan, 1993, p. 606). Existe, tiene realidad, en y a través de nuestras relaciones con ella.

Sugiero que las configuraciones de Adorno se entienden mejor a través de una metáfora musical o en términos auditivos/vocales más que visuales. Según Adorno, la música —y el arte, en general— transmite significado a través de la acción o el movimiento. Escribe:

Este carácter inmanente del ser como acto establece la similitud de todas las obras de arte, como la de la belleza natural, con la música, una similitud una vez evocada por el término *musa*. Bajo la contemplación paciente, las obras de arte comienzan a moverse (Adorno, 1997, p. 79).

Esta comparación musical sugiere que las configuraciones de Adorno están más cerca de las composiciones que de las constelaciones. De hecho, Adorno podría reformular la analogía de Benjamin de la siguiente manera: las ideas son para los objetos lo que la música es para los sonidos. Vale la pena mencionar aquí el paralelo con Marx. En *La ideología alemana*, escribe Marx (1977), “desde el principio, el *espíritu* está afligido por la maldición de estar *cargado* con la materia, que aquí aparece en forma de capas agitadas de aire, sonidos, en una palabra, de lenguaje” (pp. 50-51)⁷. Anteriormente, Marx

⁶ Hullot-Kentor señala que el alemán *original* de Adorno también era un *idioma judío*. Interpreta el regreso de Adorno al alemán como “un impulso para retomar los hilos cortados de lo que no fue fascista en el pasado de Alemania y de cuyo valor, aunque mezclado, nunca dudó” (Hullot-Kentor, 1997, p. xix).

⁷ Para una excelente discusión sobre las influencias judías en el pensamiento de Marx, véase el trabajo de Dennis Fischman (1991).

usó la música como un ejemplo de la relación entre las capacidades subjetivas y las creaciones objetivas, que contrarrestaba la objetividad alienada del pensamiento abstracto⁸. Para Adorno, las configuraciones como composiciones transmiten un ser que excede el saber, o la no identidad de sujetos y objetos. Al invocar la no conceptualidad, Adorno da voz a las cosas y sugiere una alternativa encarnada a la razón-como-dominación.

La configuración del primer *excursus* se aborda mejor a través de la pregunta: “¿Por qué cantan las sirenas?”⁹ Primero, ¿por qué sirenas? Como ilustración de cómo se representa a la mujer en *Dialéctica de la Ilustración*, las sirenas plantean un problema evidente: no son mujeres sino ninfas marinas. Representan el encanto de lo *femenino* como poderes animales/espirituales, o el espíritu en la naturaleza. Como una/otra musa femenina, también representan una amenaza para el control narrativo. Lillian Eileen Doherty analiza las similitudes entre las sirenas y las musas de Homero: son mujeres divinas, su actividad es el canto, existen fuera del territorio establecido, es decir, masculino, se dirigen a los hombres individualmente, reclaman un conocimiento completo y sus verdades y beneficios son inciertos. La narrativa, no la sexualidad, es su verdadero poder, y su canto se interrumpe no solo para excluirlos, sino también para evocar una totalidad que no se puede representar (Doherty, 1995).

Odiseo es el “prototipo del individuo burgués” de Adorno y Horkheimer (1972), que se individualiza frente a las sirenas al renunciar a ellas (p. 43).

⁸ Marx (1975) escribe: “solo la música puede despertar el sentido musical en el hombre y la música más bella no tiene sentido para el oído no musical, porque mi objeto solo puede ser la confirmación de una de mis potencias esenciales...” (p. 353). Trazando un paralelo entre Adorno y Marx, Terry Eagleton describe esta alternativa como un *materialismo sublime*. Ambos filósofos desafían la división entre la experiencia práctica y la estética que se manifiesta en el idealismo filosófico y el sentimentalismo romántico (Eagleton, 1990).

⁹ Según Wiggershaus, Adorno y Horkheimer tenían propósitos diferentes en *Dialéctica de la Ilustración*: “el proyecto de Adorno consistía en examinar las configuraciones del mito y el modernismo, la naturaleza y la historia, lo antiguo y lo nuevo, la inmutabilidad y la diferencia, la decadencia y la recuperación, y probar que las ideas presentadas en sus dos monografías sobre la dialéctica del progreso musical... eran relevantes para la teoría social y la filosofía de la historia. Para Horkheimer, por otro lado, se trataba de colocar sus críticas al positivismo y la antropología burguesa en un contexto más amplio y buscar las implicaciones de su crítica a la represión de los problemas religiosos y su aceptación de la crítica de Benjamin al progreso despiadado” (Horkheimer & Adorno, 1972, p. 326). Mi interpretación del primer *excursus* se acerca más a los propósitos de Adorno, dado su énfasis en la música, la naturaleza y el sonido. Para una discusión de las tensiones entre las voces de Adorno y Horkheimer en el texto sugiero ver el trabajo de Christopher Rocco (1994, pp. 89-90).

Escucha su canto mientras está atado al mástil de su barco: “Odiseo reconoce el poder superior arcaico del canto incluso cuando, como un hombre técnicamente ilustrado, se hace atar” (Horkheimer & Adorno, 1972, p. 59). Adorno dice:

El *yo* idéntico de Homero podría verse principalmente como el resultado de un dominio de la naturaleza llevado a cabo dentro del individuo. Este nuevo yo tiembla dentro de su yo-cosa, un cuerpo, una vez que el corazón ha sido reprendido” (Horkheimer & Adorno, 1972, p. 48).

La individualidad de Odiseo es una ficción gramatical, un sujeto universal: el pronombre *yo*. Su identidad de yo y palabra – un pronombre – domina o, al menos, niega el cuerpo y con él su humanidad.

A modo de contraste, las sirenas podrían representar la asociación de la feminidad con la negatividad. Así entendidas, iluminarían el contenido de género de las categorías – sin identidad y contraidentidad – de las que Fred Dallmayr diferencia la no identidad de Adorno. Dallmayr (1997) define la no-identidad como una negatividad radical, una “negación de toda identidad”, un “borrado de la identidad”, un “salto a...” nada. Él pregunta: “Pero... ¿cómo podría alguien persistir en este reino – o pretender ‘no ser nada’ –? Además, ¿cómo podría uno honrar la no identidad del otro en ausencia de un reconocimiento de la distinción y la relación diferencial entre uno mismo y el otro?” (p. 34) Ninguna identidad es un no ser o, en el mejor de los casos, un pre-ser, una no-presencia-todavía. Aquí las sirenas sugieren una regresión, un retorno a la experiencia infantil reprimida de la Madre arcaica¹⁰. La contraidentidad se distingue de la no identidad como “otredad radical o externalidad”, “un salto más allá del *cogito* hacia una ‘cosa en sí’ cuasi kantiana, una especie de contraidentidad objetiva más allá de los límites de la cognición y la interpretación” (Dallmayr, 1997, p. 34). Como este reino nouménico, las sirenas reafirman un orden simbólico masculino con sus dualismos – objeto/mujer/naturaleza versus sujeto/hombre/cultura – casi intactos. Adorno y Horkheimer insisten en que “el hombre como gobernante niega a la mujer el honor de la individualización. Socialmente, el individuo es ejemplo de la especie, un representante de su sexo; por ello, la lógica masculina la ve totalmente como representante de la naturaleza”. El contenido de género de la no identidad y la contraidentidad es una construcción patriarcal y agregan: “la mujer como supuesto ser natural es un producto de la historia que la desnaturaliza” (Horkheimer & Adorno, 1972,

¹⁰ Como señalan Cornell y Thruswell (1987), ella no es una madre real.

p. 111). Con esto, sugieren que las interpretaciones de la feminidad como negatividad se quedan cortas. Niegan no solo las identidades específicas de las sirenas/*mujer* sino también las de Odiseo/*hombre*.

Adorno y Horkheimer notan que Homero no dice nada sobre el destino de las sirenas después de que Odiseo pasa junto a ellas. Si la *mujer* sobrevive solo como lo *otro* de la representación-como-dominación, entonces la *Dialéctica de la Ilustración* simplemente replica las relaciones de género cosificadas del capitalismo patriarcal. Algunas académicas feministas argumentan que la crítica de Adorno y Horkheimer a la cultura de *masas* yuxtapone al “individuo [masculino] autónomo y resistente” a los “poderes ensordecedores, cegadores y adormecedores de la masa [feminizada]” (Chow, 1992, p. 109). Esta oposición entre la razón masculina y lo *otro* femenino tipifica una cultura patriarcal dirigida hacia el exterior. Las culturas dirigidas hacia el exterior controlarían los poderes sobrenaturales al negar y/o excluir la experiencia interna de las mujeres y la feminidad interna de los hombres y, por lo tanto, impedirían los procesos relacionales de autodefinition para mujeres y hombres (Sanday, 1981). Según Andrew Hewitt, Adorno y Horkheimer incluyen a las mujeres en la *Dialéctica de la Ilustración* solo excluyéndolas. Las mujeres representan la posibilidad de exclusión como escape o como “los tenues márgenes utópicos de lo femenino”. “Como *cifra* de lo específico, a la mujer se le niega una vez más la especificidad” (Hewitt, 1992, pp. 169-170)¹¹. Las mujeres de Homero ya forman parte del orden simbólico patriarcal. Penélope y Circe son prototipos de la esposa y la puta, lo binario de la reproducción capitalista. A diferencia de las sirenas, que evocan un *otro* más allá de la lógica masculina, representan el lugar de la mujer dentro de él o su experiencia de dominación. Como patriarca, Odiseo también desempeña su papel de género. En la famosa escena del reconocimiento, Penélope pone a prueba el conocimiento de su marido sobre su lecho matrimonial inamovible, construido alrededor de un olivo, símbolo del sexo y la propiedad. Odiseo pasa la prueba y Adorno y Horkheimer (1972) lo describen como “el burgués prototípico, el aficionado ingenioso” (p. 74). Odiseo ha encontrado su camino a casa, escapó de las fuerzas primarias al mundo civilizado. Hewitt (1992) concluye: “el centro del análisis no es la experiencia de la mujer [u hombre], sino la

¹¹ Hewitt alterna entre referencias a *mujer* y *mujeres*. Este deslizamiento sugiere la dificultad de la inclusión por exclusión. Cornell y Thurschwell (1987) advierten sobre los peligros del esencialismo que acechan detrás de tales movimientos interpretativos.

construcción patriarcal dentro de la cual se vuelve potencialmente subversiva" (p. 163).

Estoy de acuerdo en que Adorno y Horkheimer no representan mujeres (u hombres) específicos en *Dialéctica de la Ilustración*, pero no en que estén excluidos. Como ninfas marinas, las sirenas representan algo más; sus canciones expresan un/otro –un cuerpo– antes que el género¹². El texto figura esta falta de identidad de los individuos, masculinos y femeninos, consigo mismos y entre sí. La descripción de la no-identidad de Fred Dallmayr la distingue de la no-identidad y la contraidentidad y se ajusta a la noción de configuraciones. Él dice que:

el giro hacia la no identidad, tal como lo realiza Adorno, no presagia una retirada a la vacuidad indiferente, sino el encuentro y la impugnación de identidades distintas o diferenciadas, un encuentro marcado por una transgresión recíproca del encierro en sí mismo (Dallmayr, 1997, p. 35).

Después de que Odiseo navega junto a las sirenas, Adorno y Horkheimer proceden a asociar su identidad no idéntica con su nombre ambiguo. Su ambigüedad hablada –Odiseo se escucha como (es homónimo de) "(O)u-deis", que significa *nadie*– simboliza la división entre el mito y la palabra, y significa el resto físico natural. En su encuentro con el cíclope, Odiseo sobrevive como sujeto negando su identidad corporal e imitando lo amorfo. "Se reconoce a sí mismo negándose a sí mismo bajo el nombre de Nadie; salva su vida perdiéndose a sí mismo" (Horkheimer & Adorno, 1972, p. 60). Su nombre –*Nadie*– es un nombre propio que no es un sujeto idéntico.

En la *Odisea* de Homero, Nadie finalmente falla en disfrazarse. Cómo se reconoce a Odiseo, y por quién, es bastante revelador. Cuando regresa a casa, su viejo perro, Argos, conoce su voz y, Euriclea, su niñera de la infancia, reconoce su "cuerpo, voz y extremidades", especialmente su pierna con cicatrices (*Odisea*, libro XIX). Penélope, la buena esposa, no está más allá de la prueba de Odiseo, no más allá de la racionalidad dominante, fría y calculadora. Pero Homero incluye *otros*—animales y hembras—que lo reconocen. Sobre ellos Adorno y Horkheimer guardan un extraño silencio, punto sobre el que volveré. En cambio, advierten a sus lectores que la autoafirmación de Odiseo como autonegación conlleva sus propios riesgos:

¹² Estoy en deuda con Engh (1994) por este punto. Engh interpreta la distinción de Adorno entre la voz de canto de *mujer*, que no se puede grabar, y la de *hombre*, que sí –porque su yo/voz son idénticos– a través de la crítica de la subjetividad moderna de la Escuela de Frankfurt.

“Aquel, que se hace llamar Nadie por sí mismo y manipula la aproximación al estado de naturaleza como un medio para dominar la naturaleza, es víctima de la *hubris*” (Horkheimer & Adorno, 1972, p. 68). Sin embargo, a través del cuerpo y el sonido, Argos y Euriclea aún pueden reconocer la no identidad de Odiseo consigo mismo y con los demás.

Cuerpos, canciones y especificidad

Con esto paso al segundo aspecto de mi pregunta: ¿por qué *cantan* las sirenas? Al principio del texto, Adorno y Horkheimer (1972) dicen: “para la ciencia, la palabra es un signo: como sonido, imagen y palabra propiamente dicha, se distribuye entre las diferentes artes, y no se le permite reconstituirse por su adición...” (p. 17) El texto que sigue enfatiza la palabra y la imagen sobre el sonido, como aquello a lo que se traduce el sonido. Sin embargo, los autores insisten en que “las sirenas tienen su propia cualidad” y que “desde el exitoso y fallido encuentro de Odiseo con las sirenas, todos los cantos se han visto afectados y la música occidental en su conjunto sufre la contradicción del canto en la civilización...” (Horkheimer & Adorno, 1972, pp. 59-60) Sugeriría que a través de *la contradicción del canto* podemos comprender mejor las relaciones internas, así como las externas, entre los géneros en *Dialéctica de la Ilustración*, y escuchar la presencia de mujeres y hombres específicos en el texto.

En otro lugar, Adorno analiza el sonido como algo distinto –aunque parte de– la música. En la cultura de masas, la música solo prospera como ideología. Al igual que la *mujer*, la música ahora se mercantiliza, se fetichiza, se objetiviza. La música como ideología, ya sea a través de ritmos impulsores, melodías familiares o ambos, se ha convertido en un *lenguaje de masas*, una fuente de conformidad inconsciente. Como *lenguaje artístico autónomo*, la música apenas sobrevive (Adorno, 1976, p. 40). Mort Schoolman escribe que la música-como-arte sobrevive solo en su forma que evoca el espíritu. El sistema dodecafónico de Schoenberg ilustra esta identidad, que no es una o una no identidad. En las variaciones infinitas e indeterminadas del dodecafonismo, todo es diferente, nada está terminado, paradójicamente, dentro del último sistema racionalizado (Schoolman, 1997, pp. 85-90). Las masas ya no pueden oír la música como arte debido a la regresión de la escucha: sus oídos, como los de los remeros de Odiseo, están tapados. Adorno insiste en que esto no es culpa de ellos, desmintiendo las acusaciones de elitismo: “la culpa no recaería en las masas sino en la sociedad que las ha convertido en masas” (Adorno, 1976, p. 48).

Solo Odiseo, atado, escucha el canto de las sirenas y grita. Su grito y su canto resuenan y revelan identidades humanas específicas que las palabras y las imágenes no pueden transmitir. En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer necesitan escribir sin conceptos y lo hacen reinvocando el sonido, como (un)otro entre y dentro. He escrito en otro lugar sobre las diferencias entre las imágenes auditivas/vocales y visuales. La visión es un sentido limitado: marca las diferencias con límites estrictos; fija sujetos y objetos en el espacio/tiempo; proviene de un punto de vista establecido; separa vidente y visto, ya que los humanos solo pueden mirar hacia afuera a través de sus propios ojos. El sonido es un sentido más interactivo o relacional. Incluye dos sujetos, un hablante y un oyente; implica un proceso, un movimiento a través del espacio en el tiempo; se siente internamente y se escucha externamente, transmitiendo fronteras permeables (Love, 1991, p. 96).

John Shepherd (1993) caracteriza las diferencias entre sonido musical y lingüístico: "...las características inherentes de los *sonidos* del lenguaje no pueden tener una relación necesaria con las características inherentes de los objetos definidos *visualmente*" (p. 54). En otras palabras, el lenguaje hablado implica una relación sensorial cruzada arbitraria entre la visión y la voz. Con el lenguaje escrito, incluso esta relación entre sonidos, sujetos y objetos se vuelve obsoleta. El sonido deja de ser una "presencia mediadora", "una forma de tocar a distancia", y es reemplazado por la "seguridad, permanencia, inmutabilidad, silencio y aislamiento" de la visión (Shepherd, 1993, p. 54). Por el contrario, la música, particularmente la canción, implica una "homología" entre "el sonido de evocación y referencia". Según Shepherd (1993), la música es una "práctica discursiva" que "puede evocar y referirse, dar vida a nuestra existencia corporal" (p. 50). Desde esta perspectiva, el enfoque de los musicólogos en las propiedades formales de la música y la distinción relacionada entre música *artística* y *pop* son intentos de controlar la corporeidad de la música traduciéndola en representaciones visuales.

Hay paralelismos inquietantes aquí entre el proceso de racionalización de la música y la cosificación de las mujeres. Shepherd afirma que la música y las mujeres ocupan espacios sociales similares: "la música [como las mujeres] reafirma el flujo y la concreción del mundo social al mismo tiempo que, a través de su categorización y presentación, los niega" (Shepherd, 1993, p. 60). Como sonido en movimiento, la música es más que una narración contada con letras y melodías. Relata más que la historia de un objeto como sujeto

ubicado en el espacio y el tiempo. Según Jennifer Rycenga (1994), “la música es vida, porque inherentemente involucra movimiento, percepción, reflexión, separación/conexión, materialidad, proceso, relacionalidad-es, en la raíz, *involucrada*” (p. 284). Esta afirmación no esencializa a la música ni, por analogía, a la mujer, “porque decir que la *esencia* de algo/alguien es *un verbo*, un movimiento, un cambio/crecimiento, es lo opuesto al proceso de reificación que es el esencialismo” (Rycenga, 1994, p. 51).

En la narrativa de Adorno y Horkheimer, las identidades específicas de Odiseo y las sirenas permanecen en sus sonidos, en sus gritos y en sus cantos. Como *mujer*, las sirenas representan a aquellas cuyos cuerpos no tienen nombre, pero cuyas canciones aún fluyen. Como *hombre*, Odiseo representa a aquellos cuyos cuerpos son inhumanos y que aún gritan. Sin embargo, en cuanto a sus sonidos, la narrativa de Adorno y Horkheimer es necesariamente, respetuosamente, reticente. La reticencia en la narración, dicen, “es la ruptura brusca, la transformación de lo relatado en algo pasado lejano, por medio de la cual vislumbra la apariencia de libertad que desde entonces la civilización no ha logrado apagar del todo” (Horkheimer & Adorno, 1972, p. 79).

Si se me permite una larga cita, Adorno lamenta que la música también ocupe ahora “el espacio de la charla posible”. Él dice:

Es difícil dejar de observar cuán extendida está la fe de que los problemas realmente irresolubles e insolubles se resuelven discutiendo; esto explica por qué la gente acude en masa a las omnipresentes sesiones de panel sobre cultura. Similar a esto hay un hecho que los teóricos deberían ser los últimos en ignorar: para muchos de los llamados portadores de cultura, hablar y leer sobre música parece ser más importante que la música misma. Tales malformaciones son síntomas de una condición ideológicamente normal, a saber, de que la música no se percibe en absoluto como sí misma, en su verdad y falsedad, sino únicamente como una dispensa indefinida e incontrolable de tratar con la verdad y la falsedad (Adorno, 1976, p. 42).

Adorno y Horkheimer reconocen esta paradoja y se resisten a leer/hablar/escribir sobre música. En cambio, la *Dialéctica de la Ilustración* configura la verdad y la falsedad de la música y, con ella, identidades específicas. A diferencia de los sonidos, las palabras y las imágenes no pueden representar sujetos masculinos u objetos femeninos, o lo *otro*, masculino o femenino, dentro de todos nosotros. El lenguaje no puede traducir hombre/mujer en hombres y mujeres, cada uno masculino y

femenino. Lo humano, lo específico, el resto, solo aparece en la composición – o configuración – de su narración reticente.

En la *Odisea* de Homero, el encuentro de Odiseo con las sirenas se enmarca para controlar su poder subversivo. Circe advierte a Odiseo antes de que pase las sirenas, un relato prospectivo y Odiseo proporciona un relato retrospectivo de seguir el consejo de Circe. La *Dialéctica de la Ilustración* cambia el marco. Ahora, la advertencia de Circe y la historia del cuerpo sin nombre – o nadie – de Odiseo siguen su encuentro con el canto de las sirenas. Ese encuentro está precedido por la historia del nombre tácito del Dios hebreo. En el pasaje intermedio, Odiseo pasa – ¿o pasa por alto? – a las sirenas. La ausencia presente escucha la presencia ausente: el cuerpo y el espíritu resuenan momentáneamente. Este nuevo marco crea una apertura en el texto que faltaba en el original de Homero. ¿Cómo, podrían preguntarse los lectores, supo Odiseo del peligro inminente? ¿Cómo supo amarrarse al mástil, tapar los oídos de sus remeros, renunciar al canto de las sirenas?¹³ Pero este *Odiseo*, el *individuo burgués prototípico*, ya conoce la narrativa de Homero. Al menos, él cree que sí. En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer dan a la *Odisea* no solo un nuevo marco, sino también un nuevo significado. Su historia del regreso a casa de Odiseo excluye no solo a Argos y Euriclea, sino también a las canciones de victoria de Odiseo¹⁴. Al reformular la narración de Homero, omiten a Odiseo como el narrador triunfante de sus hazañas. En cambio, hay risas y, de nuevo, nombres:

[La] dualidad de la risa es afín a la del nombre y quizás los nombres no sean más que risas congeladas... La risa está marcada por la culpa de la subjetividad, pero en la suspensión de la ley que indica también apunta más allá de la servidumbre. Es una promesa del camino a casa (Horkheimer & Adorno, 1972, pp. 77-78).

Según Adorno y Horkheimer, solo una narración consciente de sí misma puede transmitir los horrores de la civilización, que incluyen el “frío distanciamiento de la narración” en sí. La conciencia dolorosamente aguda de Adorno de esos horrores excluyó cualquier posibilidad de resistencia colectiva. Él escribe: “para el intelectual, el aislamiento inviolable es ahora la única forma de mostrar cierta medida de solidaridad” (Adorno, 1974, p. 26). Sin embargo, también reconoce que “la noción de cultura como ideología”

¹³ Estoy en deuda con Andreas Huyssen por plantear esta pregunta.

¹⁴ Para una discusión sobre el “kleos” o canción de victoria, sugiero revisar el trabajo de Sheila Murnaghan (1987).

puede volverse ideológica al negar la persistencia de una comunicación honesta¹⁵. Tal vez él y Horkheimer estarían de acuerdo con la afirmación de Doherty (1995a): “yo sería una Circe con una diferencia: una que pone en guardia al antiguo y futuro lector contra los cantos de sirena del propio texto homérico” (p. 193). A través de la imagen y la palabra, nos recuerdan el sonido, y el sonido – el llanto, la risa y, sobre todo, el canto – nos recuerda a una humanidad que sufre, encarnada en conjunto de manera diferente.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1974). *Minima Moralia, Reflections from Damaged Life*. New Left Books.
- Adorno, Th. W. (1976). *Introduction to the Sociology of Music*. The Seabury Press.
- Adorno, Th. W. (1997). *Aesthetic Theory*. University of Minnesota Press.
- Bernstein, J. (1999). Adorno on Disenchantment: The Skepticism of Enlightened Reason. ed. O’Hear, A. (Ed.). *German Philosophy Since Kant*. Cambridge University Press, 305-328.
- Bohman, T. (1961). *Hebrew Thought Compared with Greek*. The Westminster Press.
- Chow, R. (1992). Postmodern Automatons. Butler, J. & Scott, J. W. (Eds.). *Feminists Theorize the Political*. Routledge, 101-117.
- Cornell, D. & Thurschwell, A. (1987). Feminism, Negativity, Intersubjectivity. Benhabib, S. & Cornell, D. (Eds.). *Feminism and Critique*. University of Minnesota Press, 142-61.
- Dallmayr, F. (1997). The Politics of Nonidentity: Adorno, Postmodernism – And Edward Said. *Political Theory*, 25(1), 33-56.

¹⁵ Adorno (1974) escribe: “desde... el intercambio libre y honesto es en sí mismo una mentira, negarlo es al mismo tiempo hablar por la verdad: frente a la mentira del mundo mercantil, incluso la mentira que lo denuncia se convierte en un correctivo. Que la cultura haya fracasado hasta ahora no es justificación para seguir fracasando (p. 45). Adorno ha sido criticado por no proporcionar una *tercera vía* entre la cultura de masas y el arte autónomo, por negarse a explorar las “posibilidades estéticas involucradas en el arte comunitario y activista colaborativo” (Mullin, 2000). A la luz de este pasaje, parece importante notar que Mullin no analiza los comentarios de Adorno sobre el sonido musical, el medio artístico que posiblemente proporciona el mejor vehículo para la acción colectiva. Sobre este punto, sugiero revisar mi texto “‘Singing for Our Lives’: Women’s Music and Communicative Democracy” (2000).

- Doherty, L. (1995). Sirens, Muses, and Female Narrators in the Odyssey. Cohen, B. (Ed.). *The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey*. Oxford University Press.
- Doherty, L. (1995a). *Siren Songs: Gender, Audiences, and Narrators in the Odyssey*. University of Michigan Press.
- Eagleton, T. (1990). *The Ideology of the Aesthetic*. Basil Blackwell.
- Engh, B. (1994). Adorno and the Sirens: Telephono-graphic Bodies. Dunn, L. & Jones, N. (Eds.). *Embodied Voices, Representing Female Vocality in Western Culture*. Cambridge University Press, 120-135.
- Fischman, D. (1991). *Political Discourse in Exile: Karl Marx and the Jewish Question*. University of Massachusetts Press.
- Hewitt, A. (1992). A Feminine Dialectic of Enlightenment? Horkheimer and Adorno Revisited. *New German Critique*, 56, 143-170.
- Homer. (1963). *Odyssey*. Anchor Books.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (1972). *Dialectic of Enlightenment*. Seabury Press.
- Hullot-Kentor, R. (1997). Translator's Introduction. Adorno, Th. W. *Aesthetic Theory*. University of Minnesota Press, xi-xxi.
- Love, N. (1987). Epistemology and Exchange: Marx, Nietzsche, and Critical Theory. *New German Critique*, 41, 71-95.
- Love, N. (1991). Politics and Voice(s): An Empowerment/Knowledge Regime. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3(1), 85-103.
- Love, N. (2000). 'Singing for Our Lives': Women's Music and Communicative Democracy. American Political Science Association Convention.
- Marx, K. (1975). *Economic and Philosophical Manuscripts in Early Writings*. Random House.
- Marx, K. (1977). *The German Ideology*. International Publishers.
- Mullin, A. (2000). Adorno, Art Theory and Feminist Practice. *Philosophy Today*, 44(1), 16-30.
- Murnaghan, S. (1987). *Disguise and Recognition in the Odyssey*. Princeton University Press.
- Phelan, S. (1993). Interpretation and Domination: Adorno & the Habermas-Lyotard Debate. *Polity*, 25(4), 597-616.
- Rocco, C. (1994). Between Modernity and Postmodernity: Reading Dialectic of Enlightenment Against the Grain. *Political Theory*, 22(1), 71-97.
- Rycenga, J. (1994). Lesbian Compositional Process, One Lover-Composer's Perspective. Brett, P. et al (Eds.). *Queering the Pitch: The New Gay and Lesbian Musicology*. Routledge, 275-298.

- Sanday, P. (1981). *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Equality*. Harvard University Press.
- Schmidt, J. (1997) Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's *Dialectic of Enlightenment*. American Political Science Association Convention.
- Schoolman, M. (1997). Toward a Politics of Darkness: Individuality and Politics in Adorno's Aesthetics. *Political Theory*, 25(1), 57-92.
- Shepherd, J. (1993). Difference and Power in Music. Solie, R. (Ed.). *Musicology and Difference: Gender and Sexuality in Music Scholarship*. University of California Press, 46-65.
- Wiggershaus, R. (1994). *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. MIT Press.
- Witkin, R. (2000). Why Did Adorno 'Hate' Jazz? *Sociological Theory*, 18(1), 145-169.

“Adorno avec Sade...”

Rebecca Comay¹

Mi interés fue despertado por la proximidad aparentemente fortuita entre el segundo excursus sobre “Juliette, o Ilustración y moral”, en *Dialéctica de la Ilustración* de Theodor Adorno y Max Horkheimer (1944), y la sorprendente, aunque elíptica, yuxtaposición de Jacques Lacan de la ética kantiana con la práctica sadiana en la Seminario de 1959-1960 sobre *La ética del psicoanálisis* y en el ensayo un poco posterior “Kant avec Sade”². No estoy segura de que esto implique necesariamente una confrontación total entre la teoría crítica y el psicoanálisis lacaniano, por lo que me limitaré a una comparación bastante modesta, cuyas apuestas se harán evidentes al final.

I

Si bien Adorno/Horkheimer³ y Lacan coinciden en ver en Sade la ambigua *verdad* de la moral kantiana, el paralelo superficial solo sirve para mostrar la

¹ Este texto se publicó con el título “Adorno avec Sade...” en: *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 17(1), 2006, pp. 6-19 (N. de los T.)

² Muchas gracias a Wendy Brown, Jay Bernstein y Eva Geulen por sus útiles comentarios. Una versión anterior de este documento se presentó en la Universidad de Nueva York en la primavera de 2002 y en una conferencia sobre Adorno en la misma universidad en octubre de 2002.

³ ¿Adorno? ¿Horkheimer? En el prefacio a la edición de 1969 de *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer reclaman la responsabilidad conjunta de todo el manuscrito. “Nadie que no haya estado involucrado en la escritura podría entender fácilmente hasta qué punto ambos nos sentimos responsables de cada frase” (p. xi). La afirmación se amplía con un testimonio —inédito— de 1949 en el que Adorno imagina una fusión colaborativa de identidades que incluso retrospectivamente llegaría a subsumir textos de autoría independiente: “Dado que todo nuestro trabajo académico, tanto teórico como empírico, ha estado tan fusionado durante años que nuestras contribuciones no pueden separarse, parece

enorme distancia entre los dos escritores. Permítanme dividir la diferencia crudamente. La formulación de Slavoj Žižek es atractiva: ¿podemos entender la tensión entre las dos lecturas en términos de una oposición entre un Kant *sádico* y un Sade *kantiano*? Adorno encuentra en la cruel perfección de la ley moral el mecanismo esencial de la dialéctica de la Ilustración: que la razón se consume y se consume en su regresión a la bárbara irracionalidad. La ley se subvierte a sí misma a través de su éxito. Orgiástica en sus exigencias, la ley extrae su energía de su derrota, provoca lo que castiga y encuentra la provocación en el castigo. En su furiosa despreocupación por el objeto, la voluntad moral muestra su apego más hosco; se deleita en lo que se niega a sí mismo y convierte la negación misma en delirio. La verdad de Kant es Sade, el pequeño y sucio secreto del sacerdote ascético.

La lectura de Lacan registra esto casi al revés. La verdad de Kant es, de nuevo, Sade. Pero la verdad ya no tiene el significado del desenmascaramiento de un síntoma; ya no indica el retorno de lo reprimido, sino que apunta al secreto impensado que anima todo el sistema kantiano. Lejos de señalar el fracaso lógico de la ley, Sade nos obliga más bien a imaginar su posible éxito. Sade toma literalmente la premisa que para Kant sigue siendo un susurro: un deseo tan puro que va más allá del cálculo del principio del placer, más allá del estrecho circuito de autoconservación al que, al final, a su pesar, Kant todavía se aferra. El goce sadiano expresa el deseo impulsado por la muerte —él lleva el deseo más allá del deseo— inherente a la suspensión estrictamente moral de las presiones de la autoconservación patológica. Mientras que el Sade de Adorno expresa la verdad dialéctica —como la falsedad final— de la moralidad kantiana, su falta de coincidencia consigo misma y, por lo tanto, su recaída o regresión a

oportuno que declaremos públicamente que todas nuestras publicaciones filosóficas, sociológicas y psicológicas deben considerarse compuestas por nosotros conjuntamente y que compartimos la responsabilidad por ellas. Esto también se aplica al trabajo firmado por nosotros individualmente” (Adorno & Horkheimer, 2002, p. 220). Hay mucho en juego: es la división del trabajo de toda la industria de la cultura académica —y más allá— lo que está bajo el fuego. Aparte de esto, debe admitirse que según todos los relatos —Habermas, Tiedemann, etc.—, y de acuerdo con la evidencia manuscrita, el capítulo sobre Sade parece haber sido escrito en gran parte por Horkheimer —al igual que el capítulo sobre Odiseo parece haber sido principalmente creación de Adorno— (Adorno & Horkheimer, 2002, p. 222). Si tomo la palabra de Adorno, entonces, y durante el transcurso de este ensayo dejo que el nombre “Adorno” permanezca solo, no es simplemente por simplicidad estilística sino porque las repercusiones parecen inesperadamente ricas y relevantes, como veremos más adelante, por el compromiso más bien ambivalente de Adorno tanto con la literatura —de Baudelaire a Beckett— como con Benjamin.

la agresión patológica, el Sade de Lacan proporciona una verdad que, en el mismo Kant, por cualquier falta de valor, se queda corta. Una pequeña distinción, tal vez, pero sobre la cual el destino de la dialéctica de la Ilustración tal vez penda de un hilo.

Déjenme ampliar. Para Adorno, Sade sirve para exponer el último cortocircuito de la lógica de la razón: la recaída de la autonomía en la heteronomía, la pureza en la patología, la indiferencia sanguínea de la ley hacia la naturaleza expuesta como un desprecio furioso por el objeto que suspende, subsume, aplasta y, en última instancia, destruye —pero por ello provoca, restituye, reafirma en su aterradora proximidad— en el círculo autotélico de su autoafirmación. La crueldad inherente a la ley —como nos recuerdan por igual Hegel, Nietzsche y Freud— reescribe el éxito de Kant como su fracaso más profundo. En su auto-engrandecimiento, el sujeto moral solo demuestra estar enredado en las espirales de la autoconservación narcisista: el mismo retroceso de la naturaleza señala y provoca el resurgimiento del pánico de esta última en forma de interés propio patológico. Así Sade entrega la verdad de Kant: revela el núcleo patológico que infecta la ley precisamente a través de su elevación más allá del deseo sensual. No es solo que, en su neutralidad abstracta, la ley moral sea incapaz de especificar su contenido, dejando así la puerta abierta a todas y cada una de las perversiones; el argumento habitual contra el formalismo ético. Es, más bien, que la neutralización como tal es el mal: la forma es, aquí, el contenido. La obsesión de la voluntad por la pureza no es solo una formación reactiva, sino el prototipo esencial y la ocasión para su propia mancillación.

Sin embargo —otra vuelta de tuerca—, lo que ofrece Sade, para Adorno, no es ni siquiera buena obscenidad: nada fascinante, nada escandaloso, nada repugnante, nada virulento —y podemos asombrarnos de la imperturbabilidad del propio Adorno—, sino simplemente la tediosa administración de una rutina apilada sobre otra rutina, blanqueada, neutralizada, antiséptica: sodomía, incesto, mutilación, tortura, coprofagia, lo que sea, todo reducido a lo de siempre, Juliette como entrenadora de gimnasia, el dormitorio como sala de juntas, la sala de juntas como aburrimiento, el aburrimiento como congelamiento de lo siempre igual: el retorno de la estasis mítica en y a través de los más denodados esfuerzos de desencanto. El aburrimiento, para Adorno, no admite otras posibilidades. Si Adorno y Horkheimer trazan una línea directa desde aquí hasta la racionalidad administrativa del fascismo —siempre hay mucho en juego—, no es para invocar algún tipo de mal radical teológicamente influenciado, la

mancha inmunda de una humanidad caída, sino más bien invocar algo así como una banalidad del mal⁴, excepto que, como resulta, la banalidad —el deber por el deber— y el mal radical pueden resultar ser dos caras de la misma moneda.

Para Lacan, Sade saca a la luz precisamente lo que está en juego en la supuesta formalidad de la ley. Si su escritura saca a relucir la impactante verdad del imperativo categórico, no se debe a la inherente regresión a la patología de este último, sino todo lo contrario. El teatro libertino de la crueldad —el mal por sí mismo, sin consideraciones utilitarias, sin motivo, sin consecuencias— demuestra una pureza estrictamente moral a la que la propia formulación de Kant resulta finalmente inadecuada. Sade aporta una verdad ocluida por el mismo Kant. Este punto ciego en Kant surge no solo por el consecuencialismo residual que acecha en el criterio de la universalizabilidad —el experimento mental “¿y si todos...?” que proporciona la prueba de fuego de la validez normativa—. Tampoco es simplemente una función de algún tipo de apego burgués a las normas patriarcales obligatorias de su época: los notorios pronunciamientos en la *Metafísica de las costumbres* con respecto a los “crímenes contra la naturaleza” —homosexualidad, bestialidad, masturbación, etc.— o las frecuentes burlas de contratos sexuales que regulan la propiedad conyugal de los genitales, etc. (Kant, 1996, pp. 426-428, 548-550). Es decir, el problema surge no solo por las heteronomías residuales, históricamente determinadas, que contaminan la noción de autorregulación autónoma. Lacan insiste en que la ceguera surge, más bien, de la vacilación última de Kant de continuar a través de su propio pensamiento: su temido rigorismo al final no es tan riguroso. Porque Kant se detiene antes del punto en que una ética del deseo puro debe ceder el paso a una ética del goce, un encuentro con lo real cuya presión introduce un núcleo de singularidad estrictamente imposible dentro de los límites de la experiencia. Esta no-experiencia no tiene nada que ver con lo que hemos estado acostumbrados a teorizar como la decadencia o atrofia de la *Erfahrung*: aquí estamos rastreando los límites mismos de lo fenoménico. Kant retrocede ante esta eventualidad en su propia apelación a la plenitud de lo fenoménico, *summum bonum*: la razón instrumental se cuele por la puerta de atrás en el pensamiento compensatorio de la gratificación de otro mundo. El postulado de la felicidad tapa el vacío abierto por la fuerza del

⁴ El relato de Eichmann de Arendt enfatiza de manera similar su *kantismo*, su compromiso desapasionado con el deber por sí mismo, desprovisto de cualquier causa tan motivada como el odio, el miedo o el resentimiento.

deseo puro, restablece la positividad en el lugar mismo de la negatividad más virulenta de la ley y, en su atrincheramiento del yo autoconservador, restablece el principio del placer precisamente donde, lógicamente, Kant, según su propio criterio, debería haber ido más allá.

Adorno y Lacan son notablemente hegelianos en su enfoque aquí: ambos *dialectizan* a Kant al mostrar cómo las presuposiciones de la moralidad conducen a conclusiones aparentemente inmorales. Pero dos Hegel diferentes parecen estar escribiendo fantasmas en sus conclusiones: dos versiones diferentes de la dialéctica, dos modalidades diferentes de negación. La diferencia podría entenderse en términos de la diferencia entre el joven Hegel de los llamados primeros escritos teológicos y el Hegel maduro del período de Jena. Mientras que Adorno recicla más o menos el enfoque del *Espíritu del cristianismo*, la tiranía de la ley abstracta —judía, kantiana, etc.— se ve como un síntoma de una relación no resuelta con una naturaleza que es humillada, destruida y, en última instancia, por lo tanto, restablecida en todo su terror sangriento; Lacan parece reelaborar el argumento bastante más complicado de la *Fenomenología* (Hegel, 1971, pp. 182-224)⁵.

No se trata solo, en este último texto, de una especie de retorno *neurótico* de lo reprimido: el surgimiento del apetito en la voracidad del *animus* de la razón contra la apetencia, etc. Aunque Hegel también plantea este punto, bruscamente, con impaciencia, con una crueldad que raya en —lo que él considera— la de Kant, su mirada se ve atrapada por una corriente ligeramente diferente que recorre el pensamiento de Kant. La negación, no la represión, parece tener el mayor peso. Hegel se detiene en un momento *perverso* de Kant en el que cierto goce constitutivo de la ley es simultáneamente expulsado por la ley delegada a una agencia que asume la carga imposible de mi goce. La carencia se afirma y se niega simultáneamente en mi insistencia en un cumplimiento último que, sin embargo, permanece crónicamente pendiente. Esto es el fetichismo: la escisión epistémica entre saber y creencia por medio de la cual el sujeto sostiene banalizando el insoportable pensamiento de su propia castración:

⁵ El punto de Hegel se argumenta más completamente en las veintitantas páginas iniciales sobre la *furia y el fanatismo* —aterrorizados, asesinos, abyectos, enredados— de los judíos, pero la conexión con la ley moral kantiana es explícita y se desarrolla en las páginas siguientes. Compárese esto con su crítica posterior de la moralidad kantiana —y lo que él toma como sus derivados fichteanos y románticos— en la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 1977, pp. 364-409. Véase en particular la sección sobre “el trastocamiento” (Hegel, 1977, pp. 374-383).

“Yo sé, pero, sin embargo...” (Mannoni, 1969). Esta exclusión se traiciona a sí misma en los puntos ciegos traumáticos o *desemejanzas* (*Verstellungen*) que manchan y sostienen la pureza transparente de la cosmovisión moral: el goce es tolerado, pero solo en una especie de *más allá* perpetuamente inaccesible e impensable. Por lo tanto, el cumplimiento se afirma y se socava: se mantiene borrado al ser pospuesto crónicamente o desviado a un (gran) otro, Dios, que en última instancia se alista para legitimar o *santificar* las instancias locales específicas de la ley y, por lo tanto, para suscribir nuestra autonomía —que inmediatamente, por supuesto, se las arregla inteligentemente para socavarla—. En el límite, me afirmo en representación o “a través de la agencia de [otra] conciencia” (Hegel, 1977, p. 371): Dios ejerce mi libertad por mí y alguna voluntad santa que soy yo y no yo eventualmente cosecha los beneficios. Psicoanalíticamente, esto ejemplifica la estructura de la perversión: actúo para y por el goce del otro —así como Dios mismo se reduce al instrumento de mi propio goce prohibido—. En los postulados de la razón práctica pura, argumenta Hegel, la razón misma disimula su propia escisión —la escisión entre su propio vacío y sus medidas desesperadas para encontrar el llenado, entre el aplazamiento infinito del deseo y el cortocircuito preventivo de este último— una disimilitud por la cual el sujeto tanto afirma como niega la nada castradora en su núcleo.

¿Está la oposición, entonces, entre el retorno de lo reprimido y la persistencia de lo recluido? Por convincente que pueda parecer, cualquier simetría de este tipo sería un poco engañosa, aunque solo sea porque podría sugerir una oposición entre una moralidad represiva y algún tipo de transgresión liberadora. El Sade lacaniano no proporciona precisamente deliciosas oportunidades de transgresión a las que Adorno, torpemente, sería inmune. A pesar de las deudas de Lacan, este definitivamente no es el *Sade francés* de Breton, Bataille o incluso Blanchot, por la sencilla razón de que, para Lacan, Sade también tiene sus puntos ciegos. Al igual que Kant, en última instancia retrocede ante las posibilidades que su pensamiento implica lógicamente y, de hecho, por la misma razón: la perversión. Al final, estoy sirviendo al goce del otro y este constante aplazamiento o referencia del goce proporciona la coartada más segura para *renunciar a mi deseo*, mi retirada del acto ético a la fantasía defensiva que simultáneamente lo sostiene y lo adelanta. Las otras paradojas del escenario sadiano —las recetas, los contratos, los sermones, etc.— se recogen aquí —no hace falta decir que hay otras formas de interpretarlas, siendo la de Barthes (1976) quizás la más interesante—. Sade, por lo tanto, retrocede ante la radicalidad de su propio

pensamiento; él llena sistemáticamente el vacío que abre con tanta seguridad como los libertinos se dispusieron a tapar el orificio abierto de la madre de Eugénie al final de *Filosofía en el tocador* —en un movimiento no desvinculado—. El colapso del goce en el deseo, del deseo en el placer y del placer en las maniobras estrictamente reguladas del sexo en grupo como una especie de terapia de grupo —la comunidad armoniosa y consensuada de libertinos— sostiene y finalmente contiene la fantasía sadiana. Más bien, lo determina precisamente como *fantasía*, es decir, como defensa: un mecanismo para canalizar y adelantarse a lo que estrictamente sigue siendo impensable dentro de los términos del deseo homeostático —auto-frustrante, auto-mejorador—.

II

Es discutible que si Adorno hubiera leído a Sade de manera diferente —como comenzó a hacer Benjamin, por ejemplo, en los intersticios del *Libro de los pasajes*— podría haber llegado a una visión bastante diferente del fetichismo, la reproducción mecánica, el surrealismo y, de hecho, más allá de esto, en la Industria Cultural en mayúsculas. El aburrimiento, la repetición, la acumulación protésica de partes del cuerpo, la extraña producción de simulacros, la procesión mágica de autómatas, el murmullo alucinatorio de la línea de montaje: todo esto adquiere un matiz ligeramente diferente cuando se ve a través del prisma del tocador sadiano, un dimensión que nos llevaría de vuelta al teatro barroco de la crueldad —con el que Benjamin, de hecho, durante un tiempo intentó relacionarlos— y avanzaría, quizás, a los Beckett y Kafka que Adorno creía querer tanto. Vale la pena señalar aquí que el propio Beckett estaba programado para traducir *Los 120 días de Sodoma*, una obra que consideró “tan rigurosa como la de Dante” y que lo llenó de un “éxtasis metafísico”, aunque finalmente se negó a entregarla —por razones de arribismo, lo cual es bastante cómico—⁶. Una consideración de la transcripción rigurosa de Sade por parte de Beckett —en *Watt*, por ejemplo (Rabaté, 2004)— podría introducir nuevas texturas en la lectura ahora canónica que hace Adorno de Beckett en su “intento de entender *Fin de partida*” (Adorno, 1991). Hay, igualmente, un lado *sadiano* de Kafka que la lectura de Adorno casi toca, pero no del todo. En sus comentarios sobre *América* sí alude, por ejemplo, a la repetitividad a lo Justine del itinerario de Karl Rossman —contratiempos acumulados sobre contratiempos, el eterno retorno de la misma calamidad—, pero sin reflexionar sobre el impacto

⁶ Véase la carta de Beckett a Thomas MacGreevy del 4 de mayo de 1938 (Cronin, 1997, p. 291).

acumulativo de esta repetición o sobre cómo la repetición como tal, incluso el aburrimiento, podría llegar a asumir un poder disruptivo. Volveré sobre este asunto.

No estoy ensayando el reproche estándar de que Adorno simplemente no sabe cómo, no quiere que nos divirtamos, que solo sabe cómo decir diversión en alemán: “*das Fun*”⁷. La cuestión es, en última instancia, más bien, si el propio Adorno, en su preocupación por las banalidades del *baño de acero* del placer, puede estar ciego a lo que va más allá del principio del placer para socavar el cálculo restringido de los bienes intercambiables al que se refiere el Sade de Adorno, y, por supuesto, su Kant, pues, en última instancia, ambos son relegados. Si Adorno hubiera leído a Sade de manera diferente, si realmente lo hubiera leído para trabajar a través de las capas teatrales, paródicas, a veces incluso cuasi-brehtianas, de la puesta en escena sadiana — es decir, si hubiera explorado la síncope, en Sade, de fantasía con su propia autointerrupción o autoalienación: una máquina que siempre se detiene para comenzar de nuevo —, podría haber inflexionado el propio fascismo de una manera ligeramente diferente. Benjamin, quien identificó el atractivo del fascismo como generado por la propia fantasía de autodestrucción del sujeto, estaba más en sintonía con los aspectos *agradables* del imaginario fascista, o más bien, el cortocircuito defensivo del disfrute precisamente a través de la fantasía del mismo: el goce se proyecta indirectamente sobre el Líder — como sujeto putativo de disfrute — y se inflige a la víctima — como objeto del deseo asesino —. La última película de Pasolini, *Salò*, que escenifica con *crystalina* precisión *Los 120 días de Sodoma* ambientados en los últimos días de la república de Salò de Mussolini, quizás se acerca más al análisis de Adorno, pero la proximidad superficial aquí solo muestra hasta qué punto la elaboración de Pasolini supera a la del propio Adorno en sofisticación. Una insistencia brehtiana en el artificio y la puesta en escena acentúa la narrativa y revela el redoblamiento de la manipulación tecnológica dentro del propio medio cinematográfico. Esto culmina en la visión binocular final en la que la complicidad voyeurista del espectador es simultáneamente señalada y socavada. La distancia del espectador está aquí a la vez subrayada y borrada; en última instancia, no importa a través de qué extremo el libertino — ¿el espectador? — mira a través de los binoculares; en una extraña reinscripción del aura estética, la distancia y la cercanía coinciden, así como la inscripción enfática de la proximidad dentro de la sucesión parpadeante de imágenes

⁷ Véase Adorno sobre la *industria del disfrute*: “*Es ist das Echo der Macht als unentrinnbarer. Fun ist ein Stahlbad*” (Adorno, 1944, p. 162).

apunta a una singularidad generada desde dentro del campo de la repetición (Copjec, 2000, pp. 304-308). Así, también, las insistentes voces en *off*, las citas superpuestas —en francés— sobre comentarios de Sade, sirven como un recordatorio constante del estatus literario de la obra: escribir como, literalmente, obsceno, inescenificable dentro de los límites de la convención dramaturgica o cinematográfica.

Con tal recordatorio, Pasolini también problematiza la aparente facilidad de la transición de Sade a Salò —la transferencia de la literatura a la historia como, de hecho, de la literatura a la filosofía y viceversa— mientras insiste en la necesidad de tal pasaje. Decir que Adorno no logró *leer* a Sade no es cansar de invocar una especie de noción cosificada de lo literario, aunque llama la atención que las dos únicas discusiones extensas sobre una obra literaria en la *Dialéctica de la Ilustración* —Sade y Homero— se limitan a los apéndices y que las lecturas ofrecidas en ambos casos son casi enteramente temáticas, y de hecho más o menos equivalentes. Esta marginación y colonización simultánea de la literatura por parte de la filosofía contrasta curiosamente con lo que encontramos en el propio Sade, cuya propia escritura está matizada por la intrusión periódica de la filosofía en una puesta en escena que superficialmente parece querer prescindir de ella. Así, la ruidosa puntuación de la descripción pornográfica por interminables manifiestos filosóficos, diatribas y disquisiciones. Este intrusivo aparato teórico prolonga y suspende la agresividad de la actuación sexual puesta en escena, sobre todo a través del aburrimiento tiránico que ambos infligen al lector cansado. El atracón de teoría al mismo tiempo distrae y refuerza la crueldad de la orgía, al mismo tiempo que restablece y derrumba el dualismo cartesiano de mente y cuerpo: la filosofía reivindica su lugar *en* —y de— el tocador mientras reclama visiblemente para el pensamiento mismo la energía vociferante del deseo corporal.

III

Pero la lectura de Lacan plantea preguntas que abren caminos hacia y desde el propio proyecto de Adorno. Indicaré brevemente las direcciones generales.

1. ¿Podría una ética más allá del principio del placer mostrar una oportunidad para la razón más allá del circuito estático de la autoconservación, el círculo vicioso del mito y la ilustración como tales? Sade, en este sentido, podría presentar no solo una parodia o una *reductio* de

la subjetividad de la Ilustración —que ciertamente también lo hace—, sino una subversión de sus principios esenciales. Tal perspectiva podría eliminar el principio de placer residual que acecha en el propio aparato crítico de Adorno: ¿la reducción de Adorno de Kant a Sade y de Sade a los caprichos de la razón instrumental traiciona una inmersión acrítica en las categorías que él sospecharía? Uno podría albergar aquí una pizca de sospecha con respecto al reciclaje de Adorno de la stendhaliana *promesse de bonheur* y el horizonte de una política de felicidad —en ningún lugar más palpable, quizás, que en la melancólica tenacidad del rechazo de Adorno—. ¿La severa crítica de Adorno al principio del placer como compromiso culinario con lo existente se extiende lo suficiente como para problematizar su propia fascinación por una felicidad cuyo poder mítico permanece, quizás, indiscutible? Esto no es para reiterar una queja al estilo habermasiano con respecto a los apegos teológicos residuales de Adorno y compañía.

2. Esto podría llevarnos a preguntarnos si la elaboración de Lacan de un sujeto escindido del deseo (\$) —escindido en virtud de la brecha constitutiva entre el deseo y la realización— no podría cambiar los términos de la discusión de Adorno —Adorno, más bien, habla de lo irreversible, una erosión *históricamente* infligida de un sujeto cuya resucitación, por imposible que sea, es sin embargo políticamente necesaria—. Esto no es para cosificar u ontologizar la pérdida —ese movimiento solo proporcionaría algún tipo de amortiguador ideológico o consuelo para la pérdida reconocida—. ¿Podríamos algún día desplazar la oposición entre historicismo y ontología? La aporía de Adorno podría encubrir un cortocircuito no dialéctico: la historización de la carencia solo puede ser igualada aquí por una hipostatización implícita de la utopía.

3. El puro deseo establece un vínculo intrínseco con la estética. La negatividad constitutiva del sujeto fundamenta la posibilidad de una *creatio ex nihilo* radical: la ética está inseparablemente ligada a la sublimación. Esto implica una ruptura no solo con una historia cosificada como segunda naturaleza o tradición inmutable, sino con —la fantasía de— la naturaleza misma en su inmediatez —la naturaleza puesta como presupuesto y precedente retroactivo de la historia— y, por lo tanto, quizás también, con el nexo dialéctico de la historia y la historia tal como se conciben críticamente. ¿Podría esto desafiar la idea de Adorno del arte como reconciliación con la naturaleza, por más no idéntica que pueda parecer esta última? Mis otras preguntas se derivan de este punto.

4. Sade aclara que un origen tan radical no excluye la repetición, sino que la toma como su condición. De ahí la perpetua belleza virginal de Justine — su cuerpo permanece intacto, a pesar de las repetidas torturas y mutilaciones—, y de ahí, también, la sorpresa crónica e incansable de Eugénie cuando se somete a la iniciación una y otra vez —cada vez es tan impactante, tan reveladora, como la primera vez, por invariable que sea el tema y las variaciones—. Esta construcción repetitiva de la inocencia arrebatada —un bloc de notas místico siempre listo para la inscripción— sugiere la construcción incesante de una tabula rasa a través de las profanaciones que más la violarían. El espacio en blanco o vacío aquí adquiere una dimensión pulsante activa. El interminable aprendizaje sexual de Justine —siempre novicia, el *bildungsroman* siempre y para siempre que recién comienza— tiene como contrapartida el texto infinito del propio Sade —cada página escrita como si fuera la primera página, un fragmento romántico siempre en marcha— (Klossowski, 1991, pp. 30-33). Para Scheherezade, la noche es larga, la historia para siempre apenas comienza.

5. En Sade, la repetición —para Adorno el dominio de la monotonía mítica— conecta los dominios superficialmente opuestos del ritual y de la reproducción mecánica —es en última instancia la mecanicidad de la pulsión de muerte la bisagra—. ¿Podría esto ayudarnos a reformular los términos habituales en los que se ha de concebir el *desencanto del aura*? Otra vez: ¿la disputa con Sade ilumina el debate más conocido de Adorno con Benjamin?

6. Con su noción de una segunda muerte, una muerte más allá de la fatalidad biológica, Sade apunta a una interrupción del ciclo natural de generación y destrucción, una negatividad que excede no solo la energía destructiva de la naturaleza, sino quizás incluso la negatividad de la dialéctica negativa. Esto podría llevarnos, de nuevo, a reconsiderar precisamente qué podría ser la naturaleza y la reconciliación con ella. ¿Cosifica Adorno la naturaleza como horizonte último de reconciliación? Pierre Klossowski apunta a una monstruosidad, en Sade, que oscila entre la naturaleza sensual y un núcleo de antinaturaleza radical. De ahí el prestigio particular, en Sade, de la sodomía —y en particular de la sodomía femenina— como ruptura del ciclo de la reproducción, la *Philosophie dans le boudoir*, es ciertamente un poco escalofriante. Benjamin entretuvo el pensamiento con mayor vigor en su lectura ampliada de Baudelaire; consideremos su fascinación por las figuras de la lesbiana, la prostituta, la mujer infértil. ¿Qué puede significar la repetición más allá de la reproducción de lo mismo —o de la especie—?

7. Para Kant, como para Sade, el problema mismo de la creación —*ex nihilo*— implica que está en juego algo así como una *revolución*. La revolución, en Kant, tiene un doble significado: tanto la autocreación radical que opera en cada acto y en cada instante de mi libertad moral —en cada momento nace un *hombre nuevo*— como el intento de fundar un nuevo comienzo radical dentro de una historia definida como continuo avance evolutivo —la autoinvención o regeneración de la nación a partir de las cenizas del *ancien régime*—. Mientras describe estos eventos de manera más o menos idéntica —ambos marcan el traumático nacimiento o renacimiento de la libertad desde el abismo de la naturaleza anárquica—, Kant se las arregla para asignarles valores opuestos. Simultáneamente proscribe la revolución dentro de la esfera de la política —un vuelco de todo el orden racional, un retorno al abismo del *status naturalis* y a la repetición de Sísifo de lo que es crónicamente lo mismo— y, dentro del ámbito de la moralidad, prescribe algo así como una revolución permanente de la mente, una ruptura perpetuamente renovada con el existente fenoménico. Estos dos gestos son simétricos y se implican recíprocamente. En *La religión dentro de los meros límites de la razón*, Kant habla bíblicamente de la revolución moral como una especie de renacimiento que marca la autoformación del yo creado:

Si el hombre ha de llegar a ser no solo *legal* sino *moralmente* un buen hombre... esto no puede lograrse mediante una reforma gradual... sino que debe efectuarse a través de una revolución en la disposición del hombre... Puede convertirse en un hombre nuevo solo a través de una especie de renacimiento, por así decirlo, a través de una nueva creación (Kant, 1996, p. 42).

¿La propia reivindicación de Sade de la creación *ex nihilo* —la verdad *revolucionaria* de Kant— nos obliga a inspeccionar un esteticismo residual que acecha en la problemática de Adorno de la revolución perdida? Adorno generaliza de forma célebre la punzante formulación anterior de Marx con respecto a la *miseria* específica de la filosofía alemana —para Marx, Alemania disfruta del dudoso privilegio de sufrir una restauración sin haber pasado por su propia revolución y, por lo tanto, se encuentra en la extraña situación de estar en un funeral sin un cadáver para enterrar: "Nosotros... nos encontramos en la sociedad de la libertad solo una vez, el día de su entierro" (Marx, 1964, p. 45). La conocida variación de Adorno dice así: "la filosofía, que antes parecía obsoleta, vive porque se ha perdido el momento de su realización" (Adorno, 1973, p. 3). El privilegio de la razón es arrebatado al mismo anacronismo que marca su derrota. ¿Funciona el momento perdido como horizonte utópico preventivo? ¿Hay aquí un indicio de una ética del

aplazamiento? ¿Adorno restablece el régimen de la fantasía — como el deseo apotropaico de desear— y finalmente encuentra consuelo en el aplazamiento? En su insistencia en el momento de precipitación inherente a todo goce, Sade —avec Marx— podría simplemente bloquear este último movimiento.

8. Algo como todo esto puede, finalmente, ayudar a abordar la pregunta del propio Adorno, dirigida oficialmente al pragmatismo de su época, pero dirigida de manera más general a todo reformismo del *próximo paso*:

De ahí que el contraste entre dialéctica y pragmatismo, como toda distinción en filosofía, se reduzca a un matiz, a saber, a la concepción del *próximo paso*. El pragmático... lo define como ajuste, y esto perpetúa la dominación de lo que es siempre lo mismo. Si la dialéctica sancionara esto, renunciaría a sí misma renunciando a la idea de potencialidad. Pero ¿cómo concebir la potencialidad si no es abstracta y arbitraria, como las utopías que proscibían los filósofos dialécticos? Por el contrario, ¿cómo puede el próximo paso asumir dirección y objetivo sin que el sujeto sepa más de lo que ya está dado? Si uno optara por reformular la pregunta de Kant, uno podría preguntarse hoy: ¿cómo es posible algo nuevo? (Adorno, 1967, p. 92).

Podríamos optar aquí por reformular nosotros mismos la última pregunta de Adorno. ¿Qué pasa si eludimos la dialéctica misma de la actualidad y la potencialidad, junto, por supuesto, con su cortocircuito no dialéctico — proyectos no realizados, reconciliaciones extorsionadas —? Más que contener o explicar a Sade como un elemento más en el inventario inagotable de la razón, ¿podría el empuje hiperbólico de la razón — las *medidas excesivas* de su proyecto⁸ — apuntar hacia algo así como un exceso impensable, incluso imposible?

Referencias

- Adorno, T.W. (1944). *Dialektik der Aufklärung. Gesammelte Schriften* 3.
Adorno, T.W. (1971-). *Gesammelte Schriften. 20 vols.* Suhrkamp.
Adorno, T.W. (1973). *Negative Dialectics.* Continuum.
Adorno, T.W. (1966). *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften* 6. Suhrkamp.
Adorno, T.W. (1991). *Notes to Literature. Vol. 1.* Columbia University Press.
Adorno, T.W. (1967). *Prisms.* MIT Press.

⁸ "...outrierten Veranstaltung" en la *Dialéctica negativa* (Adorno, 1973, p. 33).

- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. Stanford University Press.
- Barthes, R. (1976). *Sade, Fourier, Loyola*. Hill and Wang.
- Copjec, J. (2000). The Body as Viewing Instrument or the Strut of Vision. Rabaté, J-M. (Ed.). *Lacan in America*. Other Press, 277-308.
- Cronin, A. (1997). *Samuel Beckett: The Last Modernist*. Harper Collins.
- Hegel, G.W.F. (1971). *Early Theological Writings*. University of Chicago Press.
- Hegel, G.W.F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press.
- Kant, I. (1996). *Metaphysics of Morals*. 1785. *Practical Philosophy*. Cambridge University Press, 353-604.
- Kant, I. (1996). *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. 1793. *Religion and Rational Theology*. Cambridge University Press, 39-216.
- Klossowski, P. (1991). *Sade My Neighbour*. Northwestern University Press.
- Lacan, J. (1989). Kant avec Sade. *October* 51, 55-75.
- Lacan, J. (1992). *The Seminar of Jacques Lacan: Book VII. The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*. Norton.
- Mannoni, O. (1969). Je sais bien, mais quand même... *Clefs pour l'imaginaire, ou L'autre scène*. Seuil, 9-33.
- Marx, K. (1964). Introduction to the Contribution to a Critique of Hegel's Philosophy of Right. *Early Writings*. McGraw Hill, 43-59.
- Rabaté, J-M. (2004). Watt/Sade: Beckett et l'humain à l'envers. Lemardeley, M-C., et al. (Eds.). *L'inhumain*. Presses Sorbonne Nouvelle, 71-84.
- Žižek, S. (2004). Kant and Sade: The Ideal Couple. *Livejournal* <https://zizek.livejournal.com/2377.html>

Ecología y teoría crítica

Marx y el medio ambiente

John Bellamy Foster¹

Se ha puesto de moda en los últimos años, en palabras de un crítico, identificar el crecimiento de la conciencia ecológica con “la actual interrogación posmodernista de la metanarrativa de la Ilustración” (Baber, 1995, p. 82). El pensamiento verde, se nos dice con frecuencia, se distingue por su perspectiva posmoderna, posterior a la Ilustración. En ninguna parte es más evidente esta moda que en ciertas críticas dirigidas a Marx y Engels. A menudo se dice que el materialismo histórico, comenzando con el trabajo de sus dos fundadores, es uno de los principales medios por los cuales la noción baconiana del dominio de la naturaleza se transmitió al mundo moderno. La prevalencia de esta interpretación está indicada por su frecuente aparición dentro del análisis de la propia izquierda. “Aunque Marx y Engels demostraron una extraordinaria comprensión y sensibilidad hacia los costos *ecológicos* del capitalismo”, escribe la ecofeminista socialista Carolyn Merchant (1994), “... no obstante, aceptaron el mito del progreso de la Ilustración a través de la dominación de la naturaleza” (p. 2).

Por supuesto, es innegable que muchos de los que decían seguir los pasos de Marx trataban a la naturaleza como un objeto a explotar y nada más. Sin embargo, es común que los críticos de hoy argumenten que la visión del mundo de los mismos Marx y Engels estaba arraigada ante todo en la extrema subyugación tecnológica de la naturaleza y que, a pesar de la sensibilidad ecológica que mostraron en áreas particulares, este sigue siendo

¹ Este texto se publicó con el título “Marx and the Environment” en: *Monthly Review*, 47(3), 1995, pp. 108-123 (*N. de los T.*)

el contexto principal en el que deben juzgarse sus aportes teóricos. El marxismo y la ecología, por lo tanto, nunca son completamente compatibles.

La queja principal en la que se basa esta crítica general es que Marx adoptó lo que el ecologista socialista Ted Benton (1989) —él mismo un crítico de Marx en este sentido— ha llamado una “visión de la historia prometeica, productivista” (p. 82). Reiner Grundmann (1991) está de acuerdo, escribiendo en su *Marxismo y ecología* que “la premisa básica de Marx [era] el modelo prometeico” (p. 52) de la dominación de la naturaleza, una posición que Grundmann intenta defender (Grundmann, 1991a, p. 120). Para el liberal Victor Ferkiss (1993), ninguna defensa es posible: “La actitud de Marx hacia el mundo siempre mantuvo ese impulso prometeico, glorificando la conquista humana de la naturaleza” (p. 108). El ecologista social —anarquista ecológico— John Clark (1989) va más allá:

En la visión prometeica de Marx... *el hombre* es un ser que no se encuentra a gusto en la naturaleza, que no ve la Tierra como el *hogar* de la ecología. Es un espíritu indomable que debe someter a la naturaleza en su búsqueda de la autorrealización... Para tal ser, las fuerzas de la naturaleza, ya sea en la forma de su propia naturaleza interna no dominada o de los poderes amenazantes de la naturaleza externa, deben ser sometidas (p. 258).

Por supuesto, hay otras críticas ambientales comunes dirigidas a Marx y Engels —sin mencionar al marxismo en su conjunto— además de esta. Benton (1989), por ejemplo, argumenta que Marx era “inconfundiblemente antropocéntrico” y que se resistía a cualquier marco que reconociera los límites naturales del avance económico. La teoría del valor marxista, se nos dice con frecuencia, designó el trabajo —poder— como la fuente de todo valor, negando así cualquier valor intrínseco a la naturaleza. Luego está el pésimo desempeño ecológico de la Unión Soviética y otros regímenes de Europa del Este antes de la caída, que se ve como un reflejo general del fracaso de Marx para incorporar las preocupaciones ecológicas en su narrativa maestra.

Sin embargo, la acusación de prometeísmo es la que ocupa un lugar central en las críticas verdes a Marx. El verdadero ambientalismo, se nos hace creer, exige nada menos que un rechazo de la modernidad misma. La acusación de prometeísmo es, por lo tanto, una forma indirecta de calificar la obra de Marx y el marxismo en su conjunto como una versión extrema del modernismo, más fácil de condenar a este respecto quizás que el propio liberalismo. Así, el ecologista posmoderno Wade Sikorski (1993) escribe que

“Marx... fue uno de los más devotos adoradores de la máquina de nuestra época. Al capitalismo se le debían perdonar sus pecados porque... estaba en el proceso de perfeccionar la máquina” (p. 138).

Vale la pena recordar que esta afirmación de que la obra de Marx se basó en un *prometeísmo* vulgar tiene una historia muy larga. Los críticos burgueses del marxismo han buscado durante mucho tiempo utilizar las frecuentes referencias literarias de Marx al *Prometeo encadenado* de Esquilo para demostrar que debajo de su aparente compromiso con la comprensión científica yacía un fundamento *mítico-religioso*. Sin embargo, es crucial recordar que Marx no fue el único pensador atraído por el mito griego de Prometeo, quien fue el héroe cultural predominante de todo el período romántico, y quien representa en la cultura occidental no solo la tecnología sino aún más la creatividad, la revolución y la rebelión contra los dioses — contra la religión—. Rubens, Tiziano, Dante, Milton, Blake, Goethe, Beethoven, Byron, Shelley y muchos otros, incorporaron a Prometeo como motivo central en su obra (Wessell, 1984, p. 3; Lewis, 1992, p. 2).

En la propia obra de Marx, Prometeo se invoca más a menudo como símbolo de revolución que como símbolo de tecnología. Es cierto que en la mitología griega el dios —Titán— Prometeo trajo el fuego a la humanidad. Pero más importante para Marx fue el hecho de que Zeus, en represalia, ató a Prometeo con cadenas por la eternidad, de las que trató de liberarse. Para el gran trágico Esquilo, como observa Ellen Meiksins Wood (1988) en *Campesino-ciudadano y esclavo*, Prometeo es “la personificación de la oposición ateniense a la servidumbre y el gobierno arbitrario, ya que resiste la tiranía de Zeus y desprecia el servilismo del mensajero del dios, Hermes” (pp. 141-144). Además, lo que se celebra en *Prometeo encadenado* de Esquilo, una versión del mito prometeico que refleja los valores de la democracia ateniense, no es la tecnología como se entiende ahora, sino el don del trabajo, la artesanía y la creatividad, las artes prácticas que sustentan la democracia. Tan central era el mito de Prometeo para la antigua Atenas que la oposición de clase entre los ciudadanos trabajadores y los opositores aristocráticos en la democracia se puede ver en los tratamientos radicalmente diferentes de este mito, representados respectivamente por el *Prometeo encadenado* de Esquilo y el uso de Platón del mismo mito en su *Político*. Entendiendo el carácter revolucionario de clase de este conflicto dentro de la antigüedad, Marx se identificó claramente con el Prometeo de Esquilo más que con Platón.

Todo esto, aunque crucial para comprender las propias referencias de Marx a Prometeo, puede parecer irrelevante, ya que nada de este rico trasfondo cultural, que se remonta a más de un milenio y medio hasta los comienzos de la civilización occidental, existe en absoluto en la obra de aquellos entre los críticos culturales y medioambientales de hoy en día, que ahora suelen lanzar la acusación de prometeísmo contra toda la tradición de la Ilustración y contra Marx y Engels en particular. Despojados de la mayor parte de su significado histórico y cultural, el mito de Prometeo se ha transformado, en el trabajo de tales críticos, en un símbolo cultural de la modernidad misma, que representa el productivismo extremo y la dominación de la naturaleza —incluida la naturaleza humana—. En realidad, el hecho de que la idea misma de la creatividad humana, simbolizada por el mito griego de Prometeo, haya llegado a ser identificada a los ojos de muchos de los críticos posmodernos de hoy con el crudo productivismo y la subyugación tecnológica de la naturaleza proporciona una indicación sorprendente de hasta qué punto la cosmovisión dominante del capitalismo ha penetrado tal pensamiento.

La reformulación clásica del mito de Prometeo en este sentido se encuentra en *Eros y civilización* de Herbert Marcuse (1962), que argumentaba que Prometeo:

el héroe cultural predominante [de la cultura europea] es el timador y —sufriente— rebelde contra los dioses, que crea cultura al precio de un dolor perpetuo. Simboliza la productividad, el esfuerzo incesante por dominar la vida... Prometeo es el héroe cultural del trabajo duro, la productividad y el progreso a través de la represión (p. 146).

En oposición a este énfasis unilateral de la modernidad occidental, Marcuse (1962) insistió en que:

hay que buscar otro principio de realidad en el polo opuesto. Orfeo y Narciso... representan una realidad muy diferente. No se han convertido en los héroes de la cultura del mundo occidental: la suya es la imagen de la alegría y la plenitud... Recuerdan la experiencia de un mundo que no debe ser dominado ni controlado, sino liberado (p. 149).

Marcuse estaba desarrollando una crítica de la racionalidad instrumental que caracterizaba la cultura industrial occidental en su conjunto —abarcando tanto el capitalismo como lo que Roy Medvedev (1989) ha llamado *pseudosocialismo de cuartel* (pp. 852-59)—. Sin embargo, su

argumento fue visto por algunos como una *crítica mordaz* a Marx en particular. El texto de Marcuse se interpreta precisamente de esta manera en *Todo lo sólido se desvanece en el aire* de Marshall Berman, que, sin embargo, argumenta que es incorrecto ver a Marx como un defensor del prometeísmo vulgar. Según Berman (1982):

Si Marx es fetichista acerca de algo, no es el trabajo y la producción, sino más bien el ideal mucho más complejo y comprensivo del *desarrollo*: “el libre desarrollo de las energías físicas y espirituales” (*Manuscritos de 1844*)... Marx quiere abrazar a Prometeo y Orfeo; considera que vale la pena luchar por el comunismo, porque por primera vez en la historia podría permitir a los hombres tener ambos... Sabía que el camino más allá de las contradicciones tendría que pasar por la modernidad, no fuera de ella (pp. 126-129).

Ciertamente es posible argumentar, como lo ha hecho la ambientalista socialista Kate Soper (1991) en su ensayo “Prometeo verde”, que había cierta *ambigüedad* en el *prometeísmo de Marx* que uno puede explotar para desarrollar una interpretación verde de su pensamiento. Sin embargo, lo que parece ser una mera *ambigüedad* en la superficie se entiende más adecuadamente como una tensión dialéctica resultante del intento de Marx de trascender las formas habituales en que la producción humana y el dominio de la naturaleza se representaban en la tradición de la Ilustración. Como observó el alumno de Marcuse, William Leiss (1974), en su indispensable estudio *La dominación de la naturaleza*, expresiones tales como *el dominio de la naturaleza, el control de la naturaleza y el sometimiento de la naturaleza* eran casi universales en el pensamiento del siglo XIX, y como tal toman formas variadas y complejas. El mero uso de tales términos en ocasiones por parte de Marx y Engels no demuestra, por lo tanto, que adoptaran un punto de vista productivista extremo. De hecho, tomados en conjunto, los escritos de Marx y Engels, sostiene Leiss (1974), “representan la visión más profunda de las cuestiones complejas que rodean el dominio sobre la naturaleza que se encuentra en el pensamiento social del siglo XIX o, *a fortiori*, en las contribuciones de períodos anteriores” (pp. 85, 198).

Lo que quedó claro del análisis de Marx fue que la humanidad y la naturaleza estaban interrelacionadas, y que la forma históricamente específica de la relación de producción constituía el núcleo de esa interrelación en cualquier período dado. Como escribió en los *Manuscritos de economía y filosofía de 1844*:

El hombre *vive* de la naturaleza, es decir, la naturaleza es su *cuerpo*, y debe mantener un diálogo continuo con ella si no quiere morir. Decir que la vida física y mental del hombre está ligada a la naturaleza significa simplemente que la naturaleza está ligada a sí misma, pues el hombre es parte de la naturaleza (Marx, 1975, p. 328).

Lejos de ser meros adoradores del productivismo, Marx y Engels fueron dos de sus principales críticos. Como escribió el joven Engels en 1844: “Hacer de la tierra un objeto de venta ambulante —la tierra que es nuestro uno y todo, la primera condición de nuestra existencia— fue el último paso para convertirse uno mismo en objeto de venta ambulante” (Engels, 1964, p. 210). Bajo el capitalismo, todas las relaciones naturales y humanas, argumentó Marx, se han disuelto en relaciones monetarias. En lugar de una sociedad gobernada por el *pago en efectivo insensible* y por la necesidad de aumentos continuos en la productividad, esperaba un orden social que promovería el desarrollo multifacético de las capacidades humanas y la relación humana racional con la naturaleza de la que somos parte. El mayor crecimiento de la libertad humana, escribió en la parte final del tercer volumen de *El Capital*, consiste en “el hombre socializado, los productores asociados, que regulan racionalmente su intercambio material con la naturaleza y la ponen bajo control común, en lugar de permitirle gobernar sobre ellos como una fuerza ciega” (Marx, 1967b, p. 820).

La comunidad humana, creía Marx, no puede liberarse de la necesidad de controlar su interacción con la naturaleza más de lo que puede liberarse de la necesidad de tomar en consideración las condiciones naturales de la existencia humana. Sin embargo, el control racional de la relación entre la naturaleza y la humanidad se opone inherentemente a la dominación mecanicista de la naturaleza en interés de la expansión cada vez mayor de la producción por sí misma. En una sociedad de productores libremente asociados, argumentó Marx, la meta de la vida social no sería el trabajo y la producción, en las formas estrechas en que han sido entendidos en la sociedad individualista posesiva, sino el desarrollo total del potencial creativo humano como un fin en sí mismo, para el cual *la reducción de la jornada laboral es un requisito básico*. Esto sentaría las bases para el logro de un reino de libertad en el que los seres humanos estarían unidos entre sí y con la naturaleza (Fromm, 1962, pp. 36-37).

Marx reconoció que la realización de estas condiciones requería una transformación radical en la relación humana con la naturaleza. Con la eliminación de la propiedad privada de la tierra y el desarrollo de una

sociedad de productores libremente asociados, la sostenibilidad global en la relación con la naturaleza sería factible por primera vez. Señalando el imperativo de proteger el mundo para las generaciones futuras, Marx (1967b) declaró:

Desde el punto de vista de una forma económica superior de sociedad, la propiedad privada del planeta por individuos particulares parecerá tan absurda como la propiedad privada de un hombre sobre otro. Incluso una sociedad entera, una nación, o incluso todas las sociedades que existen simultáneamente, no son las dueñas del planeta. No son más que sus poseedores, sus usufructuarios, y como *boni patres familias* [buenos padres de familia], deben transmitirlo a las generaciones sucesivas en mejores condiciones (p. 776).

El propósito propio de la agricultura, argumentó Marx (1967b), era “satisfacer toda la gama de necesidades permanentes de la vida requeridas por la cadena de generaciones sucesivas, [en contradicción con] todo el espíritu de la producción capitalista, que está dirigida hacia la ganancia inmediata de dinero” (p. 617). Por lo tanto, había un conflicto directo entre la expropiación miope de los recursos de la tierra por parte del capitalismo y el carácter a largo plazo de una producción verdaderamente sostenible. El avance económico en una sociedad de productores libremente asociados, insistió Marx una y otra vez, tendría que ocurrir sin poner en peligro las condiciones naturales y globales de las que dependería el bienestar de las generaciones futuras. Esta es precisamente la definición que ahora se da al concepto de desarrollo sostenible, más famosa en el informe de la Comisión Brundtland, *Nuestro futuro común*, que lo definió como “desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades” (1987, p. 43).

Aunque Marx no se concentró en la crítica ecológica del capitalismo en sus escritos, sin duda porque pensó que el capitalismo sería reemplazado por una sociedad de productores libremente asociados mucho antes de que tales problemas pudieran volverse verdaderamente críticos, sus alusiones a la sustentabilidad indican que estaba agudamente consciente de las depredaciones ecológicas del sistema. El centro de sus preocupaciones a este respecto era el efecto de la industrialización capitalista en la degradación del suelo. El pasaje más conocido a este respecto, en el primer volumen de *El Capital*, se encuentra en la sección sobre “Gran industria y agricultura”, que constituye la parte final y culminante del capítulo clave de Marx sobre

“Maquinaria y gran industria” –sobre los efectos de la Revolución Industrial—. Allí Marx (1967) sostiene que:

Todo progreso en la agricultura capitalista es un progreso en el arte, no solo de robar al trabajador, sino de robar la tierra; todo progreso en el aumento de la fertilidad del suelo durante un tiempo dado es un progreso hacia la ruina de las fuentes duraderas de esa fertilidad. Cuanto más parte un país de la gran industria como base de su desarrollo, como en el caso de los Estados Unidos, más rápido es este proceso de destrucción. La producción capitalista, por lo tanto, solo desarrolla las técnicas y el grado de combinación del proceso social de producción socavando simultáneamente las fuentes originales de toda riqueza: el suelo y el trabajador (pp. 637-638).

Estos no fueron comentarios casuales o aislados, sino que reflejaron un estudio cuidadoso del trabajo del químico agrario alemán Justus von Liebig, a menudo conocido como el fundador de la química del suelo. Hasta principios de la década de 1860, Marx pensó que el progreso de la agricultura capitalista podría ser tan rápido que superaría a la industria. Sin embargo, cuando escribió *El Capital*, sus estudios del trabajo de Liebig y otros agrónomos lo habían convencido de lo contrario. Como explicó en la conclusión de su capítulo más importante sobre la agricultura capitalista – “Génesis de la renta capitalista de la tierra” –:

La gran propiedad de la tierra reduce la población agrícola a un mínimo cada vez más bajo y la confronta con una población industrial en constante crecimiento hacinada en las grandes ciudades. Crea así condiciones que provocan una ruptura irreparable en la coherencia del intercambio social prescrito por las leyes naturales de la vida. Como resultado, la vitalidad del suelo se desperdicia y esta prodigalidad es llevada por el comercio mucho más allá de las fronteras de un Estado en particular –Liebig– (Marx, 1967b, pp. 812-813).

La gran industria y la gran agricultura bajo el capitalismo tuvieron los mismos resultados: ambas contribuyeron a la ruina del trabajador agrícola y al agotamiento de *la fuerza natural del suelo*. La “moral de la historia”, observó Marx (1967b):

es que el sistema capitalista va en contra de una agricultura racional, o que una agricultura racional es incompatible con el sistema capitalista –aunque este último promueva mejoras técnicas en la agricultura– y necesita o la mano del pequeño agricultor que vive de su propio trabajo o el control de los productores asociados (p. 101).

Para Marx “el cultivo racional del suelo como propiedad comunal eterna... [era] una condición inalienable de la existencia y reproducción de una cadena de generaciones sucesivas del género humano” (Meek, 1954, pp. 28-31)².

Marx y Engels no limitaron sus discusiones sobre los límites ecológicos al tema del suelo, sino que también exploraron muchos otros temas de sostenibilidad, en relación con los bosques, ríos y arroyos, la eliminación de desechos, la calidad del aire, las toxinas ambientales, etc. “El desarrollo de la cultura y la industria en general”, escribió Marx, “siempre se ha manifestado en una destrucción tan enérgica de los bosques que todo lo que ha hecho por el contrario para su conservación y restauración parece infinitesimal”. En cuanto a los residuos industriales, abogó por “la economía mediante la prevención de los residuos, es decir, la reducción al mínimo de las excreciones de la producción, y la inmediata utilización de todas las materias primas y auxiliares requeridas en la producción” (Marx, 1967a, p. 244).

La principal fuente de destrucción ecológica bajo el capitalismo, argumentaron Marx y Engels, fue el antagonismo extremo entre la ciudad y el campo, una característica de la organización capitalista tan fundamental para el sistema como la división entre capitalista y trabajador. Según Engels (1975):

Cuando uno observa cómo solo aquí en Londres se vierte cada día en el mar una cantidad de estiércol mayor que la que produce todo el Reino de Sajonia, con un gasto de sumas enormes, y qué colosales estructuras son necesarias para evitar que este estiércol envenene a todo Londres, entonces la utopía de abolir la antítesis entre la ciudad y el campo adquiere una base notablemente práctica (p. 92).

Estas percepciones ecológicas, tan inusuales entre los pensadores del siglo XIX, se derivan del reconocimiento temprano por parte de Marx y Engels del punto esencial de que la sustentabilidad debe estar en el centro de la relación humana con la naturaleza en cualquier sociedad futura.

Por lo tanto, es erróneo argumentar, como lo ha hecho Ted Benton (1989), que Marx y Engels “sostuvieron y profundizaron *aquellos aspectos* de la economía política capitalista que ejemplificaban su hostilidad a la idea de los límites naturales de la acumulación de capital” (p. 64). Sin duda, tenían poco

² Para un análisis brillante de las contribuciones de Liebig y Marx a la crítica de la agricultura capitalista, véase Kozo Mayumi (1991, pp. 35-56).

que decir acerca de los límites naturales *absolutos* del planeta. En este sentido, algunos, incluido Benton, han visto el análisis de Marx como ecológicamente inferior al de Malthus, quien enfatizó el crecimiento de la población en relación con el suministro de alimentos —no principalmente desde una perspectiva ecológica o de capacidad de carga, sino para justificar salarios de subsistencia y el desmantelamiento de las leyes inglesas de pobres—. Sin embargo, Marx y Engels fueron inusuales en el grado de énfasis que pusieron en las condiciones naturales de producción y en su reconocimiento del hecho de que una economía sostenible exigía una relación sostenible con la naturaleza sobre una base global. En este sentido, los límites naturales son una parte muy importante de su argumento.

Al igual que con otros límites naturales, los límites al crecimiento de la población, en la medida en que existieron, creían Marx y Engels, solo reforzaron el caso del socialismo. “Incluso si Malthus tuviera toda la razón” —con respecto a la relación entre la población y el suministro de alimentos—, había observado el joven Engels (1964) en su primer ensayo sobre economía política, esto solo proporcionó un argumento adicional para una *transformación social*: para la creación de una sociedad en la que la “producción y destrucción” de seres humanos dejara de ser una mera relación mercantil dependiente “de la demanda” (p. 221). Por supuesto, ni Marx ni Engels creían que Malthus tenía “toda la razón” (Marx, 1967, p. 505). La expectativa de Malthus de que la población superaría el suministro de alimentos debido a la naturaleza inexorable de la primera y la oferta limitada de tierra cultivable, como lo entendieron Marx y Engels, subestimó el dinamismo de la agricultura capitalista desatada por las revoluciones comercial, agrícola e industrial. Irónicamente, es principalmente debido a que las expectativas de Malthus fueron *derrotadas* y el antiguo ciclo de hambruna —lo que Fernand Braudel (1979) ha llamado “el *ancien régime* biológico” (p. 70)— fue trascendido por primera vez en la historia humana desde finales del siglo XVIII, que la población ha crecido desde la época de Malthus hasta el punto de que la superpoblación ahora representa una seria amenaza para la ecología del planeta en su conjunto. Además, si hay razones para creer que la agricultura actual es cada vez más incapaz de suplir las necesidades básicas de una población mundial que sigue creciendo, esto está más relacionado con el análisis de Marx sobre la insostenibilidad de la agricultura capitalista, que roba el suelo mismo, que con la noción más abstracta de Malthus —siguiendo a Ricardo— de la productividad marginal

decreciente de la agricultura a medida que se cultivan más y más tierras marginales.

No menos equivocada es la crítica a Marx por — en palabras del ecologista socialista Jean-Paul Deléage (1994) — otorgar “ningún valor intrínseco a los recursos naturales” (p. 48) en su teoría del valor. Para Marx, la ley del valor era una característica históricamente específica de la sociedad capitalista. Los comentarios de Marx sobre las relaciones de valor no indican más apoyo a esta configuración — y la negación del valor intrínseco — que apoyo al capitalismo mismo — y la negación de la perspectiva de una sociedad no alienada —. En la teoría de Marx (1967b), se afirma explícitamente que las relaciones de valor capitalistas tratan a la naturaleza como un *regalo gratuito*, como algo dado al capital *gratis* (p. 745). Sin embargo, esto no era en absoluto incompatible con el otro punto de Marx de que la tierra y el suelo fueron *robados* o, en otras palabras, que las condiciones de sostenibilidad, que deben tener en cuenta la reproducción de la naturaleza, fueron expresamente violadas por el sistema (Marx, 1967, p. 510)³.

Para Marx, la riqueza material en su concepción más amplia — entendida en términos de valores de uso — debe distinguirse de la creación de valor bajo el capitalismo — el mundo del valor de cambio —. “El trabajo”, escribió, “no es la única fuente de riqueza material, de valores de uso que él mismo produce. Como dice William Petty, el trabajo es su padre y la tierra es su madre” (Marx, 1967, p. 43). Es una contradicción del capitalismo que persigue el valor de cambio — beneficio — mientras ignora en gran medida las condiciones cualitativas asociadas con el valor de uso y la riqueza en su contexto más amplio, que incluye el entorno natural y la productividad de la naturaleza. Marx parece haber entendido claramente el principio ecológico básico de que *nada viene de la nada*, popularizado en los últimos años por Barry Commoner y otros. Como escribió el propio Marx (1967):

Lo que dice Lucrecio es evidente: “*nil posse creari de nihilo*”, de la nada, nada puede ser creado. La creación de valor es la transformación de la fuerza de trabajo en trabajo. La propia fuerza de trabajo es energía transferida a un organismo humano por medio de la materia nutritiva (p. 215)⁴.

³ Paul Burkett (1995) ha desarrollado una interpretación similar a la que aquí se presenta.

⁴ 215n. Mientras que Commoner (1971) se refiere a la ley ecológica informal “no existe tal cosa como un almuerzo gratis”, otros ecologistas han traducido esto como “nada viene de la nada” (Foster, 1994, pp. 118-120).

Podemos comprender mejor el significado histórico del pensamiento ecológico de Marx y Engels comparando sus ideas con las del gran ecologista de Vermont George Perkins Marsh, ampliamente reconocido como el más grande ecologista del siglo XIX y, en palabras de Lewis Mumford (1971), “el manantial del movimiento conservacionista” (p. 35). En uno de los pasajes más conocidos de su obra clásica, *El hombre y la naturaleza*, publicada en 1864, Marsh (1965) escribió:

Hay partes de Asia Menor, del norte de África, de Grecia y aun de la Europa alpina donde la operación de causas puestas en acción por el hombre ha llevado la faz de la tierra a una desolación casi tan completa como la de la luna; y aunque, dentro de ese breve espacio de tiempo que llamamos *el período histórico*, se sabe que se ha cubierto con bosques exuberantes, pastos verdes y prados fértiles, ahora estos están demasiado deteriorados para que el hombre pueda recuperarlos... La Tierra se está convirtiendo rápidamente en un hogar inadecuado para su habitante más noble, y otra era de igual crimen humano e imprevisión... la reduciría a tal condición de productividad empobrecida, de superficie destrozada, de exceso climático, como para amenazar con la depravación, la barbarie, y tal vez incluso la extinción de la especie (pp. 42-43).

Esta declaración de Marsh se puede comparar con una interpretación estrechamente relacionada de los desarrollos ecológicos a largo plazo presentados por Engels en su ensayo, “El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre”, escrito en 1876:

No nos halaguemos demasiado a causa de nuestra conquista humana de la naturaleza. Porque cada una de esas conquistas se venga de nosotros... Las personas que, en Mesopotamia, Grecia, Asia Menor y otros lugares, destruyeron los bosques para obtener tierras cultivables, nunca soñaron que estaban sentando las bases para la presente condición devastada de estos países, al eliminar junto con los bosques los centros de recolección y depósitos de humedad. Cuando, en las laderas del sur de las montañas, los italianos de los Alpes agotaron los bosques de pinos tan apreciados en las laderas del norte, no tenían idea de que al hacerlo estaban cortando las raíces de la industria láctea en su región... Así, a cada paso, se nos recuerda que de ninguna manera gobernamos sobre la naturaleza como un conquistador sobre un pueblo extranjero, como alguien que está fuera de la naturaleza, sino que nosotros, con carne, sangre y cerebro, pertenecemos a la naturaleza y existimos en medio de ella, y que todo nuestro dominio de ella consiste en que tenemos la ventaja sobre todos los demás seres de poder conocer y aplicar correctamente sus leyes (Engels, 1940, pp. 291-292).

Un examen detallado de estos pasajes revelará que existe una gran similitud en la forma en que Engels y Marsh abordan el tema de la destrucción ecológica. Ambos se refieren en detalle a los grandes desastres ecológicos a los que se han enfrentado las civilizaciones. Ambos ven esto principalmente como una cuestión de sostenibilidad. En términos de Marsh, se debe poner fin a tal *imprevisión* en la explotación de la naturaleza, mientras que Engels insiste en que nosotros “pertenecemos a la naturaleza” y debemos “aplicar correctamente sus leyes”. Ambos adoptan una perspectiva ampliamente antropocéntrica, en el sentido de que enfatizan las consecuencias de tal destrucción para el destino de la humanidad. El punto aquí no es que Marx y Engels, solos o juntos, fueran iguales a Marsh en su comprensión de la ciencia ecológica; ellos no lo eran. Sin embargo, sus puntos de vista no eran incompatibles con los del ecologista más grande —y aún muy respetado— de su época. Además, no es una mera coincidencia que *El hombre y la naturaleza*, la principal obra sobre la devastación ecológica planetaria que se escribió antes del siglo XX, se publicara solo tres años antes de la publicación del primer volumen de *El Capital* de Marx —1867—. Ambas obras fueron respuestas —aunque la de Marsh lo es menos conscientemente— a los efectos de la Revolución Industrial. El trabajo de Marx ayudó a inspirar las revueltas de la clase trabajadora, mientras que las ideas de Marsh dieron ímpetu a una lucha de gran alcance en nombre de la naturaleza. Solo combinando los análisis representados por estos trabajos tenemos algo parecido a una crítica ecológica completa del capitalismo de máquinas.

La razón de esto, por supuesto, es que, si bien Marsh fue el principal ecologista de su tiempo, fueron Marx y Engels quienes comprendieron de manera más aguda las *condiciones históricas* que subyacen a tal destrucción ecológica en el siglo XIX. De hecho, dado que las raíces de la crisis ambiental global no se encuentran en la naturaleza, sino en la sociedad, Marx y Engels pueden tener mucho más que enseñarnos hoy sobre lo que es necesario para abordar el problema ecológico de lo que se puede aprender de Marsh.

La clave para la comprensión de Marx y Engels de la sociedad moderna radica en su crítica de la acumulación de capital. Estaban convencidos de que el capitalismo era económica y políticamente insostenible. Eventualmente daría lugar a las fuerzas revolucionarias que lo derrocarían. La misma crítica a la acumulación del capital los llevó a concluir —desde sus primeros escritos— que el sistema carecía de una relación sostenible con la naturaleza. En su análisis, sin embargo, este problema aún no se vislumbraba tan grande

como para afectar el futuro del capitalismo —que pensaban que pronto moriría de muerte natural como resultado de sus contradicciones económicas y políticas—. Si el tema de la sostenibilidad ecológica se planteó con frecuencia en sus obras, esto tuvo más que ver con su comprensión de las necesidades de la futura sociedad de productores libremente asociados que con las condiciones de la desaparición del capitalismo. La estabilidad de cualquier sociedad futura, reconocía claramente Marx, dependería de la creación de una relación totalmente nueva y más equilibrada con el mundo natural.

Hoy en día, los ecologistas radicales ven las cosas de manera diferente solo en el sentido de que ahora se entiende que la destrucción ecológica global jugará un papel central en el juego final del capitalismo. Por primera vez en la historia de la humanidad nos enfrentamos al problema de la supervivencia ecológica a escala planetaria, un problema que los pensadores del siglo XIX, incluidos Marx y Engels —aunque Marsh podría considerarse una excepción—, difícilmente podrían haber imaginado. Sin embargo, ni siquiera podemos comenzar a comprender el complejo de problemas que enfrentamos actualmente a menos que los abordemos como lo hicieron Marx y Engels en relación con la crítica de la acumulación del capital. Sería un error ver la respuesta al problema ecológico como el rechazo de la *modernidad* en nombre de una *posmodernidad* abstracta y amorfa, al mismo tiempo que se rechazan aquellos modos de pensamiento que brindan una crítica sistemática del capitalismo. Más bien, debemos reconocer que es necesario enfrentarse a la modernidad, sobre todo a la modernidad capitalista, y transformarla. Dado que la destrucción del mundo viviente tal como lo conocemos es casi segura, la gran masa de la humanidad no tiene nada que perder excepto sus cadenas. Tiene un planeta que salvar.

Referencias

- Baber, Z. (1995). The Vulnerable Planet. Review. *Contemporary Sociology*, 24(1), 82-83.
- Benton, T. (1989). Marxism and Natural Limits. *New Left Review*, 178, 51-86.
- Berman, M. (1982). *All That is Solid Melts into Air*. Simon and Schuster.
- Braudel, F. (1979). *The Structures of Everyday Life*. Harper and Row.
- Brundtland Commission. (1987). *Our Common Future*. Oxford University Press.

- Burkett, P. (1995). Capitalization versus socialization of nature. *Capitalism Nature Socialism*, 6(4), 92-100.
- Clark, J. (1989). Marx's Inorganic Body. *Environmental Ethics* 11(3), 243-258.
- Commoner, B. (1971). *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*. Random House.
- Deléage, J-P. (1994). Eco-Marxist Critique of Political Economy. O'Connor, M. (Ed.). *Is Capitalism Sustainable?* Guilford.
- Foster, J. B. (1994). *The Vulnerable Planet*. Monthly Review Press.
- Engels, F. (1940). *Dialectics of Nature*. International Publishers.
- Engels, F. (1964). Outlines of a Critique of Political Economy. Marx, K. *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. International Publishers.
- Engels, F. (1975). *The Housing Question*. Progress Publishers.
- Ferkiss, V. (1993). *Nature, Technology and Society*. New York University Press.
- Fromm, E. (1962). *Beyond the Chains of Illusion*. Simon and Schuster.
- Grundmann, R. (1991). *Marxism and Ecology*. Oxford University Press.
- Grundmann, R. (1991a). The Ecological Challenge to Marxism. *New Left Review*, 187, 103-120.
- Leiss, W. (1974). *The Domination of Nature*. Beacon Press.
- Lewis, L. M. (1992). *The Promethean Politics of Milton, Blake and Shelley*. University of Missouri Press.
- Marcuse, H. (1962). *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Vintage.
- Marsh, G. P. (1965). *Man and Nature*. Harvard University Press.
- Marx, K. (1975). *Early Writings*. Vintage.
- Marx, K. (1967). *Capital, vol. I*. International Publishers.
- Marx, K. (1967a). *Capital, vol. II*. International Publishers.
- Marx, K. (1967b). *Capital, vol. III*. International Publishers.
- Marx, K. & Engels, F. (1964). *The Communist Manifesto*. Monthly Review Press.
- Mayumi, K. (1991). Temporary Emancipation from Land: From the Industrial Revolution to the Present Time. *Ecological Economics*, 4(1), 35-56.
- Medvedev, R. (1989). *Let History Judge*. Columbia University Press.
- Meek, R. (1954). Introduction. Marx, K. & Engels, F. *Malthus*. International Publishers.
- Merchant, C. (1994). *Ecology*. Humanities Press.
- Mumford, L. (1971). *The Brown Decades*. Dover.
- Sikorski, W. (1993). *Modernity and Technology*. University of Alabama Press.

- Soper, K. (1991). *Greening Prometheus*. Osborne, P. (Ed.). *Socialism and the Limits of Liberalism*. Verso.
- Wessell, L. P. (1984). *Prometheus Bound: The Mythic Structure of Karl Marx's Scientific Thinking*. Louisiana State University Press.
- Wood, E. (1988). *Peasant-Citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy*. Verso.

De la ecología política a la teoría crítica, y viceversa

Omar Dahbour¹

*Lo que los seres humanos buscan aprender de la naturaleza es cómo usarla
para dominarla por completo, tanto a ella como a los seres humanos.*

–Max Horkheimer y Theodor W. Adorno,
Dialéctica de la Ilustración

Cada vez es más claro que las soluciones a las crisis ambientales que se multiplican en el siglo XXI implicarán, junto con cambios en las actitudes y comportamientos individuales hacia la vida no humana, cambios sustanciales en las sociedades y los gobiernos que han sido cómplices en causar estas crisis. Sin embargo, las raíces filosóficas del pensamiento ambiental no brindan muchos recursos conceptuales para pensar sobre el cambio político e institucional. El ambientalismo se ha derivado en gran medida de los lamentos por la pérdida de la naturaleza, enraizados en afirmaciones metafísicas sobre la insostenibilidad de ciertas concepciones de significado o verdad, o llama a la conservación de entornos naturales aún intactos, basados en adaptaciones pragmáticas con las sociedades existentes.

Pero hay un movimiento filosófico del siglo XX que, desde el principio, consideró como política la relación humana con su entorno natural. Llamó a

¹ Este texto se publicó con el título "From Political Ecology to Critical Theory, and back again" en: *Radical Ecological Democracy*, 2021. <https://radicalecologicaldemocracy.org/from-political-ecology-to-critical-theory-and-back-again/> (N. de los T.)

esta relación *la dominación de la naturaleza* e intentó desarrollar una “teoría crítica de la sociedad” que fuera, al mismo tiempo, una crítica de la dominación de la naturaleza —no humana— y de la humanidad. La ecología política contemporánea, por lo que sostendré, podría beneficiarse al recordar sus orígenes implícitos en las ideas de los primeros teóricos críticos, aunque solo sea para fundamentar de manera más segura sus ideas en una base filosófica libre de metafísica problemática y pragmatismo liberal. Pero la forma específica en que se desarrolló la idea de la dominación de la naturaleza nos brinda recursos para criticar algunas ideas actualmente problemáticas dentro del ambientalismo. Mencionaré tres de estas a continuación.

En primer lugar, está la tesis del Antropoceno, la idea de que la naturaleza ha sido suplantada por la humanidad como agente dominante de cambio en el planeta en esta época histórico-geológica más reciente. Existen amplias razones para dudar de esta tesis y la teoría crítica nos brinda una concepción sofisticada de la naturaleza que muestra su continua relevancia para el cambio ambiental radical. En segundo lugar, existe la noción de que la destrucción ambiental es el resultado de un cambio tecnológico inevitable, o lo que se ha denominado *instrumentalización*. La teoría crítica, mientras señala el desarrollo a largo plazo de actitudes instrumentalistas hacia la naturaleza, sostiene que es solo su interacción con un proceso de acumulación de capital lo que produce una *tormenta perfecta* de degradación ambiental. Tercero, acabar con este régimen de dominación no es cuestión ni de una total trascendencia del capitalismo ni de algún proyecto utópico. Implica la *liberación* de la naturaleza, incluida nuestra propia naturaleza reprimida, de las fuerzas de dominación mediante la movilización de las capacidades humanas ya existentes que no se han utilizado o se han devaluado.

La naturaleza, no el Antropoceno

[La naturaleza es] en primera instancia no más que... los elementos objetivos que la conciencia que experimenta encuentra sin que los experimente como cosas que él mismo ha mediado.

—Theodor W. Adorno, *Historia y libertad*.

En la filosofía ambiental, la naturaleza generalmente se ha considerado de dos maneras. Por un lado, se ve como vida esencialmente no humana, algo distinto de nuestra experiencia. Pensadores tan diferentes como Martin Heidegger y Aldo Leopold lo han considerado así. Por otro lado, la naturaleza, más recientemente, ha llegado a ser considerada como algo conceptualizado o hipotetizado por los humanos. Esta es una opinión sostenida tanto por *constructivistas sociales* como Bruno Latour, como por varios científicos e historiadores que defienden la *tesis del Antropoceno*. Los teóricos críticos fueron los únicos en rechazar ambos puntos de vista y en formular una tercera alternativa desde una concepción dialéctica de la naturaleza. La dialéctica aquí se refiere a las continuas transformaciones en los significados –de la naturaleza– que resultan de las interacciones, en el tiempo histórico, de humanos y no humanos. Pero estas interacciones no están determinadas humanamente; son relaciones reales –históricas– entre humanos y fenómenos *naturales no mediatizados por humanos, a lo que Adorno se refiere como lo no idéntico, en el sentido de no idéntico a las conductas o ideas humanas*.

La naturaleza, como experiencia y concepto –humano–, está históricamente constituida, pero bajo restricciones. Las limitaciones son productos tanto de la propia historia humana como de fenómenos no humanos: geológicos, biológicos, etc. En las explicaciones constructivistas, la naturaleza puede interpretarse de varias formas y, hasta cierto punto, arbitrarias. En los relatos metafísicos, la naturaleza solo puede entenderse como algo externo a la humanidad, cualquiera que sea la relación, generalmente instrumental, que se establezca entre ambos dominios. Para la teoría crítica, sin embargo, la naturaleza se entiende de acuerdo con la lucha del ser humano por satisfacer sus necesidades, generalmente como resultado de la transformación de los fenómenos naturales a través del trabajo. Marx es la influencia obvia en este punto de vista. Pero hay una dimensión adicional: la psicológica. Es una característica distintiva de la visión de la naturaleza de la teoría crítica que existe una naturaleza interna, que la naturaleza no es solo un dominio o fuerza externa, sino que también es parte de la experiencia humana. El hecho de que las necesidades humanas sean el factor mediador crucial en las interacciones con la naturaleza externa significa que la naturaleza interna, especialmente las necesidades sentidas de nuestros seres conscientes e inconscientes, son en sí mismas una base natural para los esfuerzos humanos por transformar la naturaleza externa. Aquí, la influencia crucial es Freud, quien, al menos en sus primeros trabajos,

enfaticó los fundamentos materiales de la experiencia psíquica, a través de la expresión o supresión de las necesidades materiales y corporales.

La no identidad de la naturaleza significa que, si bien nuestras concepciones de la naturaleza pueden ser históricamente variables, la naturaleza misma no está determinada por estas concepciones. Además, podemos, parafraseando a Marx, transformar la naturaleza de varias maneras, pero no simplemente como queramos. La naturaleza es precisamente aquello que se resiste a ser subsumido dentro de nuestras nociones de cómo nos gustaría que fuera la naturaleza. El mundo natural — incluida nuestra naturaleza *interior*— es, en aspectos importantes, independiente de nuestras esperanzas y deseos de un mundo que sea fácilmente manipulable. En este sentido, cualquier intento de construir una segunda naturaleza dócil a los deseos humanos es siempre una *negociación* con un mundo de objetos materiales recalcitrantes que nunca será completamente idéntico a los propósitos humanos.

El concepto contemporáneo de la era del Antropoceno es algo que no capta esta dimensión de la naturaleza. Si bien no hay duda de que los humanos han afectado drásticamente el medio ambiente planetario, generalmente de manera destructiva, no es el caso de que la naturaleza haya sido reemplazada por un mundo humanizado. Pretender que esto es así es normativo, así como descriptivamente, problemático. Por supuesto, la naturaleza como concepto tiene un componente normativo: denota lo que queremos explotar, salvar o modificar. Pero considerar que la naturaleza desaparece en o bajo una *segunda naturaleza* del diseño humano es una visión que al mismo tiempo justifica tal resultado. Como escribe Eileen Crist (2016) sobre esta creencia, “el discurso del Antropoceno ofrece un autorretrato prometeico.... Un fenómeno sin precedentes, se argumenta, llama a bautizar una nueva época geológica, para la cual la banalidad de *la era del Hombre* se propone como evidentemente adecuada” (p. 17). Los teóricos críticos que afirman la no identidad de la naturaleza rechazan esta visión arrogante que considera a la Tierra como material para nuestro concepto autoengrandecido de un mundo dominado.

No solo el discurso del Antropoceno, sino también la retórica contemporánea del cambio climático demuestra las limitaciones de considerar a la naturaleza como algo cada vez más subsumido bajo los diseños planetarios humanos. El cambio climático, en lo que debe ser un caso paradigmático de consecuencias no deseadas, muestra que la Tierra no es

susceptible de modificación humana. Porque, ¿quién hubiera diseñado un mundo con los resultados imprevistos y casi inimaginables de una civilización intensiva basada en combustibles fósiles? Ciertamente, el *sistema climático* no ha cooperado con las esperanzas humanas de un planeta totalmente controlado. No hay mejor ejemplo de lo fuera de control que permanece la Tierra para el ser humano que los fenómenos meteorológicos extremos, los cambios climatológicos masivos, las modificaciones en los sistemas circulatorios oceánicos y las sequías e inundaciones cada vez más violentas y sostenidas, entre otros resultados de la acción humana.

Por supuesto, la crisis de la pandemia de coronavirus proporciona un caso más de la naturaleza como una *variable independiente* en el sistema terrestre. Los virus, los *habitantes más exitosos de la biosfera*, han generado una pandemia que ha causado millones de víctimas humanas como resultado de la invasión de ecosistemas y la aniquilación de especies vivas que antes no habían sido tocadas por los seres humanos (Andiman, 2018). ¿Hay alguna duda de que los humanos habrían evitado tal resultado si hubieran podido? La naturaleza continúa exigiendo costos para aquellos –humanos– que buscarían el control total. El concepto de naturaleza de la teoría crítica cuestiona implícitamente este proyecto histórico al defender una perspectiva dialéctica sobre las relaciones humano-naturales, que sugiere límites a las ambiciones humanas. La dialéctica de la naturaleza, entonces, es un medio para comprender las relaciones entre lo humano y lo no humano como producto de dos cosas: el carácter normativo de las concepciones humanas de la naturaleza, así como la fuerza objetiva de los procesos incontrolables de la naturaleza.

Dominación, no instrumentalización

La historia de los esfuerzos del hombre por subyugar a la naturaleza es también la historia de la subyugación del hombre por el hombre.

–Max Horkheimer, *Eclipse de la razón*.

Mucho de lo que los teóricos críticos vieron como dominación de la naturaleza ha sido considerado por otros pensadores ambientales como un producto del uso o instrumentalización del mundo natural. Por ejemplo, Heidegger (1977) considera que la transformación de la naturaleza en lo que él llama una “reserva permanente” (p. 5), o lo que se considera más

comúnmente como *recursos naturales*, es esencialmente el resultado del pensamiento de medios y fines, de una concepción instrumentalista de los fenómenos naturales como materia prima para fines humanos. Los teóricos críticos, por el contrario, no consideran tales actitudes de medios-fines, que también critican, como arraigadas únicamente en una metafísica de la naturaleza, intrínsecamente conectada con el desarrollo de la ciencia moderna, como lo hace Heidegger. Ciertamente, como escribe Horkheimer, la actitud instrumentalista ha existido durante gran parte de la historia europea.

La forma básica de dominación para los teóricos críticos es el proceso de acumulación de capital basado en la explotación de la fuerza de trabajo. Pero la comprensión de la teoría crítica de la dominación es más amplia que esto. También incluye aspectos de lo que Max Weber (2001) llamó la “jaula de hierro” (p. 123) de la vida moderna: la subordinación, el control y el adoctrinamiento de todas las clases sociales en una existencia *racionalizada* ordenada por instituciones burocráticas y jerárquicas. Los teóricos críticos, en particular, consideraban que este proceso de racionalización estaba enraizado en una filosofía de la Ilustración por la que todos los aspectos de la existencia se sometían a un ordenamiento despiadado de acuerdo con la *razón instrumental*.

Tanto la explotación resultante del proceso de acumulación de capital como la racionalización de la vida moderna contribuyeron, a juicio de los teóricos críticos, no solo al dominio de la sociedad, sino también al de la naturaleza. Mientras que la explotación de la naturaleza procede a través de la erradicación, el consumo o la esclavización de especies no humanas con fines de lucro y mediante la extracción de materiales naturales para uso industrial, la racionalización de la naturaleza se produce mediante la aplicación de nuevas tecnologías. La acumulación de capital utiliza todo ser vivo y fenómeno natural como materia prima; al mismo tiempo, la dominación burocrática lo subsume todo bajo una engañosa Ilustración por la cual todos están sujetos a un saber enajenante.

Un segundo aspecto de esta dominación de la naturaleza externa involucra el desarrollo de herramientas para la extracción y explotación de recursos. La tecnología a menudo ha jugado un papel central en la historia de la destrucción del medio ambiente. Sin embargo, la tecnología se ve a menudo como un producto inevitable del pensamiento y la experimentación humanos o de su uso al servicio de la supervivencia humana. Las tecnologías

de explotación a veces se consideran desafortunadas, pero inevitables. Al vincular las tecnologías que dominan la naturaleza con el proceso de Ilustración, los teóricos críticos le dieron un linaje histórico específico y también politizaron la historia de la tecnología. Influenciados por la descripción de Weber de la racionalidad instrumental de las instituciones y organizaciones sociales modernas, Adorno y otros vieron las nuevas tecnologías como instrumentos de poder y dominación, no simplemente de adaptación humana.

Por encima de todo, como destacó Herbert Marcuse en sus influyentes escritos sobre tecnología, los instrumentos y técnicas particulares encarnaban valores, propósitos y metas particulares. La tecnología no era *neutral*, susceptible de múltiples usos, para bien o para mal sino que estaba implicada en estructuras específicas de dominación social y, por lo tanto, de dominación de la naturaleza. La *racionalidad tecnológica* que infundió el capitalismo industrial no fue una característica inevitable de la vida moderna, sino que se desarrolló como una fase del proceso de acumulación de capital. Mientras que las interpretaciones metafísicas de la ciencia y la tecnología modernas (Heidegger, 1977) no podían concebir una ciencia de la naturaleza no instrumentalista, las interpretaciones progresistas (Habermas, 1989) vinculaban la tecnociencia moderna a un deseo universal de satisfacción de las necesidades humanas. Tampoco podían prever tecnologías *apropiadas* diseñadas para sostener la vida humana dentro de los entornos de vida en lugar de explotarlos y manipularlos al máximo.

El otro aspecto de la dominación que los teóricos críticos fueron los primeros en destacar es la dominación de nuestra naturaleza interna, nuestra conciencia, manifestada tanto en rasgos psicológicos como en prácticas culturales. Tal dominación implicó, por un lado, la supresión de muchas necesidades humanas y, por otro lado, la creación de nuevas necesidades para habitar a las personas a su propia subordinación. Aquellas necesidades humanas que no contribuyen a la producción de valor y capital –por ejemplo, la creatividad, las relaciones sociales, la individualidad, el tiempo libre, la experiencia estética– son suprimidas al ser excluidas del proceso de producción en el que los trabajadores dedican la mayor parte de su tiempo y energía. Al mismo tiempo, se crean otras necesidades que sustituyen lo que han perdido los trabajadores. Marcuse se refirió a esto como *necesidades falsas*. Por falsas necesidades se entendían dos cosas. Primero, había necesidades que sustituían a las existentes en las sociedades precapitalistas, pero que ahora eran ajenas a la vida laboral bajo el

capitalismo. En lugar de experiencia estética, especialmente de la naturaleza, hay participación en la cultura industrializada. En lugar de autodesarrollo individual, existe la *marca*; en lugar de tiempo libre, hay compras; etc. En segundo lugar, hay necesidades — falsas — específicamente relacionadas con nuevas tecnologías particulares, diseñadas con el fin de fomentar el consumo de productos superfluos. La creciente sofisticación de las tecnologías y prácticas de vigilancia, cuando se combina con la participación continua en el consumo, ha exacerbado esta tendencia a dominar mediante la inculcación de necesidades particulares inducidas artificialmente.

La liberación de la naturaleza

El movimiento ecologista se revela en última instancia como un movimiento político y psicológico de liberación. Es político porque se enfrenta al poder concertado del gran capital, cuyos intereses vitales amenaza el movimiento.

— Herbert Marcuse, *La ecología y la crítica de la sociedad moderna*.

Que la teoría crítica politice los problemas ambientales al mostrar sus conexiones con los conflictos dentro de las sociedades humanas significa que la dominación de la naturaleza implícitamente permite la posibilidad de una *liberación* de la naturaleza que terminaría con la dominación. Tal práctica de liberación tiene aspectos estéticos, éticos, científicos y psicológicos, todos los cuales fueron prefigurados, si no formulados explícitamente, por los teóricos críticos.

Si, como enfatizan Horkheimer y Adorno (2002) en *Dialéctica de la Ilustración*, es el desencantamiento del mundo la clave para su dominación, entonces el reencantamiento de la naturaleza es igualmente la clave para terminar con esa dominación. Tal reencantamiento debe ser, según los teóricos críticos, al menos en parte un ejercicio de recuerdo — es decir, de *remembranza* — de la naturaleza *tal como podría haber sido*. Como Adorno explicita en su *Teoría estética*, esta idea de remembranza está necesariamente ligada a una renovación del concepto de *belleza natural*. Es esta idea, que se cree que ha sido superada por la elaboración de una práctica artística centrada en el ser humano, la que mantiene viva la posibilidad de *vivir en paz*: "...la experiencia de la belleza natural... es completamente distinta de la dominación de la naturaleza... porque recuerda un mundo sin dominación, que probablemente nunca existió..." (Adorno, 2002, p. 66).

La liberación, entonces, en primer lugar, es una revalorización de una postura estética hacia la naturaleza, una postura que hoy se manifiesta en el creciente interés por el arte y la estética ambientales. Pero es mucho más que esto. El reencantamiento de la naturaleza también tiene un aspecto ético, que implica la recuperación de los aspectos suprimidos de la naturaleza humana que han sido anulados por un enfoque en la productividad como característica central de una buena vida. Esta recuperación, en palabras de Marcuse, toma la forma de una *nueva sensibilidad*, que considera que la naturaleza humana incluye impulsos no productivos. Esta nueva sensibilidad implica la *emancipación de los sentidos* al permitir que se despierten los impulsos creativos, estéticos y eróticos, reprimidos por la mentalidad productivista de dominación de la naturaleza. Marcuse confundió tal sensibilidad con un producto de la sobreabundancia de riqueza material en las sociedades industriales más ricas. Pero tal concepto se puede volver a imaginar para tiempos en los que la supervivencia vuelve a estar al frente de tales preocupaciones. En tal contexto, las ideas para una vida sostenible, resiliente y suficiente pueden verse como equivalentes a esa sensibilidad no productivista, incompatible con la extracción de recursos cada vez más escasos.

Esta concepción de una nueva postura hacia la explotación de la naturaleza es ética, por supuesto. Postula la noción de que la buena vida, ahora, es aquella que ya no puede depender de una expansión irreflexiva y despiadada de la riqueza material. Más bien, propugna una forma de vida más suficiente, vivida a la escala y dentro de los límites de recursos de ecosistemas discretos. Esta concepción de la vida fue insinuada, aunque no teorizada, por los teóricos críticos hace más de cincuenta años: “quizás la verdadera sociedad se cansará del desarrollo y, por libertad, dejará posibilidades sin usar, en lugar de irrumpir bajo una compulsión confusa por la conquista de extrañas estrellas” (Adorno, 2006, p. 156).

También hay un componente científico en la liberación de la naturaleza. Esto es lo que Marcuse (2002) insinuó que podría convertirse en una *nueva ciencia* —y tecnología—, “que llegaría a conceptos esencialmente diferentes de la naturaleza y establecería hechos esencialmente diferentes” (p. 170). Habermas (1989), como hemos visto, objetó esta idea como una imposibilidad, ya que la ciencia y la tecnología modernas “solo pueden remontarse a un *proyecto* de la especie humana *como un todo* y no a uno que pueda ser superado históricamente” (p. 87). Pero este punto de vista parece ahora, a la luz de los desarrollos científicos posteriores, ser, en el mejor de

los casos, miope. Como cuestión general, la racionalidad crítica no puede aceptar como dada una forma de pensamiento —*racionalidad tecnológica*, en términos de Marcuse— que se ajusta a las intenciones de la máxima explotación de la naturaleza externa e interna.

Hoy es evidente que ha surgido una nueva racionalidad crítica —una nueva ciencia y tecnología— en el desarrollo de las ciencias de la ecología, el comportamiento y el medio ambiente, ciencias que incluyen la evaluación de fines, así como de medios de investigación. Tales ciencias, apenas concebibles a mediados del siglo XX, son ahora una realidad como nuevas formas de conocimiento. Desde el desarrollo de disciplinas de ciencias ambientales, comportamiento animal y biología de la conservación, hasta el uso de medios de investigación como la etología, la ciencia de la información geográfica y la *revisión por pares ampliada*, la idea de liberar el conocimiento de los enfoques instrumentalizadores se ha convertido en una posibilidad real.

Finalmente, no debe olvidarse que la liberación de la naturaleza tiene que involucrar la liberación de nuestra naturaleza interna —necesidades instintivas, pensamiento creativo, comportamientos *improductivos*— de las tecnologías cada vez más sofisticadas de la conciencia. Los teóricos críticos fueron los primeros en analizar y criticar tales intentos de influir y regular nuestros pensamientos y sentimientos; la rúbrica utilizada para este análisis fue la *industria cultural*. Hoy, sin embargo, como ha señalado Hans Magnus Enzensberger, esta rúbrica es inadecuada para criticar las nuevas industrias —publicidad, relaciones públicas, consultoría política y, sobre todo, el nuevo negocio de la minería de datos— que han expandido el *control mental* más allá de las prácticas culturales más antiguas del cine y la música popular. Pero la agenda para la liberación de la naturaleza aún debe incluir la lucha contra la dominación de la *naturaleza humana* por el *capitalismo de la vigilancia*.

Dada la importancia y originalidad del concepto de dominación de la naturaleza de la teoría crítica, tanto como orientación filosófica fundamental como base teórica para un movimiento ambientalista, ¿por qué no es más conocido y citado con mayor frecuencia? Por un lado, no había nada parecido a un movimiento ecologista en el apogeo de la teoría crítica. El primer *Día de la Tierra*, generalmente considerado el momento de origen del ecologismo contemporáneo —al menos en Europa y Estados Unidos—, se

produjo un año después de la muerte de Adorno en 1969². Horkheimer se volvió cada vez más escéptico ante cualquier posible resistencia a la *sociedad administrada*. Solo Marcuse vivió para ver los comienzos de una política ambiental digna de ese nombre. De hecho, durante gran parte del período en el que se escribieron los textos clásicos de teoría crítica, la simple lucha entre los regímenes democráticos y los autoritarios fue la cuestión política primordial.

Por otro lado, la caracterización abstracta de la dominación de la naturaleza por parte de la teoría crítica hizo que la idea fuera prácticamente inútil para la resistencia ambiental. Ideas tales como *remembranza de la naturaleza* y la *nueva ciencia* sirven más como motivaciones para el pensamiento y la conceptualización adicionales que como conceptos utilizables en sí mismos. La falta de una teoría ética significó que el desarrollo de nuevas nociones de bondad o bienestar —por ejemplo, sostenibilidad, plenitud, resiliencia o suficiencia— que han demostrado ser esenciales para el pensamiento ambiental no se derivaron de los principales conceptos de la teoría crítica.

Además, a pesar de la intención política del concepto, la dominación de la naturaleza ofrece poca teorización sobre la justicia ambiental o la gobernanza. Marcuse, el más astuto políticamente de los teóricos críticos, se centró en teorizar un movimiento social que podría estar basado en una *nueva sensibilidad* no productivista. Pero cuando tal movimiento fracasó, no hubo conceptos disponibles para reformular una agenda política a largo plazo.

Al final, sin embargo, estos no son problemas directamente con el concepto de dominación de la naturaleza, sino problemas con la aplicación de la noción a las circunstancias cambiantes del siglo XXI. Todavía es solo dentro de los parámetros de este concepto que es posible desarrollar *una* crítica al régimen productivista: la extinción irreflexiva de la vida, la extracción de recursos que se desvanecen, el control de la conciencia para el consumo máximo, el desarrollo de la racionalidad tecnológica al servicio de una nueva élite antidemocrática. Después de todo, se trata de una tarea tradicional de la filosofía: sintetizar fuentes dispares de conocimiento en una

² La primera celebración multitudinaria del Día de la Tierra se llevó a cabo el 22 de abril de 1970, con el propósito concreto de exigir al gobierno de los Estados Unidos la creación de una institución para la protección ambiental encargada de la preservación de los recursos naturales (*N. de los T.*)

descripción general de los problemas de la vida contemporánea. Como dijo Horkheimer (1972), la tarea de la teoría crítica es llegar a un “juicio existencial” (pp. 233-234) sobre el presente. Para poder nombrar los diferentes fenómenos que acabamos de mencionar, diagnosticar sus orígenes y señalar un futuro diferente, no es adecuado ningún otro concepto que el de dominación de la naturaleza. Por eso sigue siendo una base importante para pensar en un futuro sostenible para la humanidad y la naturaleza.

Referencias

- Adorno, Th. W. (2002). *Aesthetic Theory*. Continuum.
- Adorno, Th. W. (2006). *Minima Moralia. Reflections on a Damaged Life*. Verso.
- Adorno, Th. W. (2006a). *History and Freedom. Lectures 1964–1965*. Polity Press.
- Andiman, W. A. (2018). *Animal Viruses and Humans, a Narrow Divide: How Lethal Zoonotic Viruses Spill Over and Threaten Us*. Paul Dry Books.
- Crist, E. (2016). On the Poverty of Our Nomenclature. Moore, J. (Ed). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press, 14-33.
- Habermas, J. (1989). *Toward a Rational Society. Student Protest, Science, and Politics*. Polity Press.
- Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Harper and Row.
- Horkheimer, M. (1947). *Eclipse of Reason*. Oxford University Press.
- Horkheimer, M. (1972). *Critical Theory: Selected Essays*. Continuum.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. Stanford University Press.
- Marcuse, H. (1992). Ecology and the Critique of Modern Society. *Capitalism, Nature and Socialism*, 3(3), 29-38.
- Marcuse, H. (2002). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Routledge.
- Weber, M. (2001). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge.

El Antropoceno de Theodor W. Adorno

Caren Irr¹

El Antropoceno es una serie de rupturas metabólicas, donde se extrae una molécula tras otra mediante el trabajo y la técnica para hacer cosas para los humanos, pero los productos de desecho no regresan para que el ciclo pueda renovarse. Los suelos se agotan, los mares retroceden, el clima se altera, el giro se ensancha: un mundo en llamas.

—McKenzie Wark, *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*.

El concepto de Antropoceno, como muchos lo han llegado a utilizar, define el período geológico actual como uno en el que los humanos han dejado una marca indeleble en los estratos de la tierra y han interrumpido sus procesos primarios. Al alterar la composición química de la atmósfera, elevar la temperatura del planeta, introducir toneladas de desechos sintéticos, hacer que nuestra propia especie prolifere exponencialmente y desencadenar cascadas de extinción en otras, se puede decir que los humanos hemos reconstruido la naturaleza de acuerdo con nuestros propios planes desacertados. Por muy cuestionado y adaptado que esté, el concepto de Antropoceno planta una bandera en el lugar donde comenzó una nueva fase en la dialéctica naturaleza-cultura. Con el Antropoceno, nombramos la perspectiva no solo de la dominación sino también de la subsunción inminente de la *primera naturaleza* —el mundo no humano en el que actúan los humanos— por la *segunda naturaleza* —el mundo de la actividad humana,

¹ Este texto se publicó con el título “Adorno’s Anthropocene” en: Irr, C. (Ed.). *Adorno’s Minima Moralia in the 21st century. Fascism, Work, and Ecology*, Bloomsbury Academic, 2022, pp. 129-141 (N. de los T.)

las prioridades y el deseo —. Absorber la primera naturaleza en el universo, notoriamente conflictivo, a corto plazo e inquieto del deseo humano transforma radicalmente nuestra comprensión de la acción humana y nos sumerge en nuevas experiencias de nuestra propia barbarie colectiva en la medida en que patológicamente nos imaginamos a nosotros mismos como una especie sin límites. Si leemos las líneas de tendencia del cambio climático en particular, las perspectivas de un mundo en el que la primera naturaleza ha sido completamente consumida por la segunda parecen nefastas. El mundo, como nos recuerda McKenzie Wark, está en llamas. Sin embargo, incluso si ese fuego se apagara por algún milagro o, alternativamente, desencadenara una explosión de innovación tecnológica que ralentizara su progreso, podemos estar seguros de que el Antropoceno marca un desarrollo cuyas asombrosas consecuencias solo estamos comenzando a reconocer colectivamente.

Afortunadamente para aquellos que se enfrentan a la enorme tarea de comprender el Antropoceno, el principal pensador del siglo XX sobre el problema del daño está aquí para ayudar. Ya en 1932, el joven Theodor W. Adorno estaba trabajando en el problema de lo que él llamó historia natural. En un artículo que se presentó en la Sociedad Kant y luego se tradujo y publicó póstumamente, Adorno buscó “superar dialécticamente la antítesis habitual de la naturaleza y la historia” (Adorno, 2006, p. 252). La naturaleza, para los propósitos de Adorno en este artículo, es el reino del mito; significa una permanencia imaginada, una zona puesta como exterior al cambio. La historia, por el contrario, es la zona donde surge lo nuevo. La “antítesis habitual de la naturaleza y la historia”, el punto de partida de Adorno, describe una limitación convencional de las perspectivas de cambio o transformación. Afirmar la permanencia mítica o la eternidad de la naturaleza de esta manera es, para Adorno, contener a la humanidad dentro de un conjunto de límites ineludibles, límites que resultan —alerta de *spoiler*— descansar sobre bases idealistas proyectadas por lo humano. Desde la perspectiva del Antropoceno, también queremos señalar que esta naturaleza ideal y eterna excluye la cuestión del daño y la subsunción. Su profundo ahistoricismo la vuelve casi inútil para los propósitos contemporáneos.

El filósofo con el que Adorno lucha en este artículo es Martin Heidegger. En su ensayo de 1932, Adorno desplaza lo que identifica como el idealismo tautológico del pensamiento de Heidegger con su propio método materialista histórico de interpretación. Este método requiere dos pasos:

historiza la naturaleza y *naturaliza* la historia. Historizar la naturaleza es un proyecto que cualquier persona instruida en una sospecha posestructuralista del esencialismo puede realizar mientras duerme. Naturalizar la historia es una tarea menos familiar, sin embargo, y esta es la tarea que es particularmente urgente en el contexto del Antropoceno. Introducir la *naturaleza* en una historia fundada sobre su dominación es necesariamente introducir las cuestiones del daño, el trabajo y la limitación para Adorno. Mientras que un historiador ambiental podría desviarse en este punto hacia una descripción de la dependencia de los desarrollos históricos del fenómeno que Raj Patel y Jason Moore llaman *abaratamiento* —es decir, hacia un análisis de los alimentos, la tierra, los úteros, el petróleo y más, cuya explotación proporciona el terreno material de la historia—, Adorno mueve el problema en otra dirección². Para Adorno, siguiendo a Benjamin, la naturalización de la historia implica “despertar el objeto cifrado y petrificado” que presenta la segunda naturaleza (Adorno, 2006, p. 119). Esto ocurre cuando una constelación de conceptos toma forma alrededor y a través de un símbolo históricamente específico, cuyo significado quizás se siente distante o manifiesta su necesaria reducción estética. En todo caso, dentro de una constelación de conceptos, la opacidad e interrelación de los conceptos es lo que significa, más allá de sus definiciones particulares y literales, la transitoriedad esencial de la naturaleza. La naturaleza es transitoria —siempre cambiante, se dice en una tradición diferente—, y en esta transitoriedad revela su similitud con la historia, la experiencia humana colectiva de la temporalidad. Naturalizar la historia, entonces, implica abrir los objetos históricos a su propia maleabilidad; alterando o enajenando objetos históricos en este sentido, uno capta su ontología en un sentido especial. Adorno se esfuerza por distinguir esta naturalización de la historia del *hechizo de la historia* o hipostatización de una esencia de un período (Adorno, 2006, p. 122). En cambio, entiende la historia como la experiencia de una discontinuidad entre lo que ha sido y lo nuevo, y afirma que “*lo nuevo*, lo producido dialécticamente, en realidad se presenta en la historia como lo arcaico” (Adorno, 2006, p. 123). Lo arcaico —que también llama lo mítico o lo natural— es lo que produce sensaciones de *déjà vu*, presentimiento, reconocimiento y reconciliación en nuestros encuentros con lo nuevo. Tales

² En *A History of the World in Seven Cheap Things: A Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet*, Raj Patel y Jason Moore (2017) definen el abaratamiento como “una estrategia, una práctica, una violencia que moviliza todo tipo de trabajo —humano y animal, botánico y geológico— con la menor compensación posible” (p. 11).

encuentros revelan que “la segunda naturaleza es, en verdad, la primera naturaleza” (Adorno, 2006, p. 124).

Aunque separar provisionalmente la primera y la segunda naturaleza es un paso necesario para el método de Adorno, como lo es entrelazar a las dos a través de la naturalización de la historia y la historización de la naturaleza, finalmente concluye que los encuentros ordinarios no involucran a ninguna entidad aislada o pura, sino que involucran una *historia concreta* compuesta de objetos fusionados. El “mundo alienado, cosificado, muerto” de la primera naturaleza se entrelaza con una segunda naturaleza que él describe –siguiendo a Lukács– como un mundo de “interioridades podridas”; confrontamos esta historia mitificada como un conjunto de “ruinas y fragmentos” (Adorno, 2006, pp. 261, 263). La tarea del “pensamiento histórico-natural radical” –es decir, el marxismo– es restaurar el dinamismo, hacer revivir una historia muerta y fragmentada al revelar su compromiso con una naturaleza contradictoria e histórica.

El objeto central a iluminar por el método de Adorno, en otras palabras, es un mundo ya dañado y petrificado. Toma prestada la figura del osario de Lukács como figura de la cultura. Es decir, el espacio donde se han podrido las interioridades es la casa de los huesos, el lugar donde yacen los esqueletos perturbados después de ser desenterrados de sus tumbas. En esta figura marcadamente gótica para la memoria cultural, los cánones artísticos registran el desorden de los muertos, el revoltijo de partes, que constituye la segunda naturaleza, ese conjunto de fragmentos petrificados cuyas conexiones entre sí en forma viva se han perdido. La carne podrida y los ligamentos de la cultura no pueden simplemente ser reanimados por un Dr. Frankenstein filosófico. En cambio, la versión de Adorno del materialismo histórico toma vuelo precisamente en un mapeo de las discontinuidades, rupturas y dislocaciones psíquicas que surgen en experiencias concretas de daño. Y, dado que la segunda naturaleza ya ha permeado, como él nos dijo, la primera naturaleza, este compromiso con los huesos petrificados de la cultura dañada nos lleva inexorablemente de regreso al daño del Antropoceno.

Si bien el breve ensayo de Adorno de 1932 no emprende una ilustración detallada de su propio método, sí nos ayuda a aislar elementos que son cruciales para sus exploraciones de la vida dañada en *Minima moralia*. El énfasis en encuentros concretos, constelaciones no esquemáticas de conceptos, la superación de oposiciones provisionales y discontinuidades

dialécticas en lugar de unidades: estos gestos característicos aparecen en todas partes en este último texto. Llamen nuestra atención sobre los elementos históricamente naturales implícitos de *Minima moralia*, sugiriendo formas en las que el tipo de daño que ahora asociamos con el Antropoceno subyace en esta serie de aforismos, aunque el contenido explícito no siempre resalte el problema de la ecología.

Es decir, “La idea de la historia natural” demuestra que el momento en que lo histórico se une a la naturaleza y lo material se encuentra con lo psíquico es literalmente crucial para la dialéctica de Adorno. El pensamiento histórico-natural es la encrucijada de su quiasmo; proporciona el punto de riesgo de mutación en el centro del *chi* (o X)³. De este sitio surgen las negaciones filosóficamente poderosas de Adorno. Como hemos visto, la dialéctica de Adorno supera una antítesis entre naturaleza e historia enredando la oposición superficialmente estática o cosificada y luego separando los términos nuevamente como la contradicción de no-naturaleza y no-historia. La dialéctica negativa surge del momento de más profundo enredo, y se alinea con una naturaleza deontológica que entonces puede emerger. Si bien muchos lectores de Adorno han reconocido el poderoso papel de la negación en su pensamiento —¡es difícil pasarlo por alto!—, en esta discusión desarrollaremos la importante idea de Deborah Cook de que “la idea de la historia natural proporciona el modelo para la práctica interpretativa en filosofía”, incluyendo especialmente la negación interpretativa, a lo largo de la carrera de Adorno (Cook, 2014, p. 1).

Como demuestra Cook, las reflexiones sobre la dominación de la naturaleza proporcionan anclas importantes en la *Dialéctica de la Ilustración* y un capítulo sobre la belleza natural en la *Teoría estética* que describe algunas consideraciones adicionales. Sin embargo, es en *Minima moralia* donde el método histórico-natural de Adorno es especialmente visible. Estos “reflejos de la vida dañada” parten de las ruinas, fragmentos, heridas y cicatrices del sujeto históricamente situado. Como un regalo compuesto para el amigo e interlocutor de Adorno, Max Horkheimer, se preocupan centralmente por el evento y el número. Adorno entregó los primeros cincuenta aforismos a

³ Ji (en mayúscula X, en minúscula χ; llamada en griego antiguo χ(ε)ϊ, es la vigésima segunda letra del alfabeto griego. Se romanizaba en latín como *chi*. Los romanos la trasliteraron con el dígrafo *ch* en palabras tales como: *chorus*, *chaos*, *Christus*, *Charon* (coro, caos, Cristo, Caronte, respectivamente). Simbólicamente, en el sistema de numeración griega, tiene un valor de 600 (χ´). Un ejemplo de uso conocido de esta numeración es el *Número de la Bestia*, en el Apocalipsis de San Juan, donde aparece como χξς´, que representa el valor 666 (*N. de los T.*)

Horkheimer con motivo de su quincuagésimo cumpleaños el 14 de febrero de 1945, y luego otros cincuenta como regalo de Navidad (Claussen, 2010, p. 142). La forma de Adorno, en otras palabras, sigue la hermosa arbitrariedad del evento calendárico durante la guerra. Es en estos números muertos donde se inserta el sujeto móvil, amante y pensante. Este héroe implícito trabaja para derrocar las *interioridades podridas* de la época, haciendo agujeros, se podría decir, para permitir que se drene su pus y su bilis. La negatividad compleja por la que Adorno es tan justamente famoso aquí se revela como el medio para naturalizar la historia y su sitio es la vida dañada, esa figura temprana del Antropoceno.

Aunque la dinámica de la historia natural impregna *Minima moralia*, para simplificar la discusión podemos centrarnos en una sola instancia manifiestamente relevante: el aforismo 28. Titulado "*Paysage*", este único párrafo aparece justo después del punto medio del conjunto inicial cuidadosamente organizado de cincuenta aforismos de Adorno, sugiriendo su centralidad para las preocupaciones de toda la secuencia. El hilo conductor de esta parte media de la primera parte es la experiencia del desplazamiento lingüístico del *émigré*. El aforismo 25 describe la comprensión mecanicista de todo un mundo de vida en el tipo de experiencia de *trasfondo* que figura en una solicitud de trabajo o visa. El número 26 recuerda la presencia *arcaica apasionada* que tenían las palabras inglesas en una educación alemana (Adorno, 1978, p. 47), mientras que el número 27 invoca el avance de las *pasiones encarceladas* que surgen cuando uno lee una traducción. Estas pasiones se adhieren a la "célula más interna del significado" (Adorno, 1978, p. 48), y la experiencia concreta tanto de la represión como de su antagonista surgen simultáneamente en el signo. Esta fusión explosiva impregna el *fruto enano* del aforismo 29, una sarta de aparente miscelánea que concluye con la inversión del dicho de Hegel; "el todo es lo falso", postula sucintamente Adorno (1978, p. 50).

En este viaje desde la historia personal de impersonalización hasta la intervención propiamente filosófica que niega las unidades ontológicas, el aforismo 28 proporciona el momento quiasmático de inversión cuando interviene la historia. "*Paysage*" es la palabra francesa que se emplea para paisaje, Adorno la utiliza para señalar su perspectiva de *émigré* sobre el *paisaje estadounidense*. Nombrar el paisaje como *paysage* no solo recuerda la explosividad del lenguaje y el deseo mencionado en "*On parle français*" – aforismo 27 –, sino que también planta ese lenguaje en una particular yuxtaposición de naciones y sitios. En el aforismo 28, el hablante de Adorno

habita una tierra particular aunque ajena, caracterizada por la ausencia de “huellas de la mano humana” (Adorno, 1978, p. 48). Adorno señala, “la falta de tierra cultivable, los bosques baldíos a menudo no más altos que matorrales” y los caminos “inexpresivos” (Adorno, 1978, p. 48). Él no observa “marcas de pies o ruedas” en estos caminos, “no hay caminos suaves a lo largo de sus bordes... no hay senderos que se adentren en el valle”, y en un notable salto de imaginación intuye otro tipo de ausencia figurativa: “es como si nadie hubiera pasado nunca la mano por los cabellos del paisaje”. Luego, el pasaje concluye con una disminución *correspondiente* de la percepción: “lo que el ojo apresurado ha visto simplemente desde el automóvil, no lo puede retener, y el paisaje que se desvanece no deja más rastros que los que lleva sobre sí mismo” (Adorno, 1978, p. 48).

Algunos lectores de este pasaje han descubierto en su catálogo de ausencias “una especie de añoranza hosca por la gentileza decorosa de lo que el exsecretario de Defensa estadounidense Donald Rumsfeld llamó *vieja Europa*” (Wilson, 2007). Otros escuchan una condena, una acusación de que Estados Unidos está “descarado, decadente, falso hasta la médula” (Israel, 2007, p. 222). Incluso otros sugieren que “como un europeo acostumbrado a un campo densamente poblado, obviamente se sintió intimidado exactamente por lo que los estadounidenses siempre han apreciado: los espacios abiertos de mar a mar brillante” (Cantor, 2005, p. 153). Todas estas lecturas identifican correctamente un exceso de afecto en este pasaje y lo vinculan a una diferencia nacional/cultural en la estética del paisaje. Sin embargo, el afecto que se cree que desencadena la tierra es notablemente variado, y va desde el mal humor hasta la indignación y la intimidación. A esta lista podríamos añadir una especie de apreciación sublime. Después de todo, la relación de Adorno con la escena estadounidense también está marcada por su sentido de que Estados Unidos es un “país [que] muestra el capitalismo, por así decirlo, en su completa pureza, sin ningún remanente precapitalista” (Claussen, 2010, p. 135). La “ausencia de memorias históricas” que Adorno se niega a identificar como la principal “deficiencia del paisaje americano” coexiste con la presencia de la *pureza total* del capitalismo. Cuando Adorno percibe una ausencia de condiciones precapitalistas, observa en el mismo momento —a través de su mirada de *émigré* enajenado— la forma en que las relaciones capitalistas están escritas en la tierra. Ve lo histórico naturalizado en su aparente pureza.

La oposición entre la *vía reluciente* de la carretera y “su entorno salvaje y cubierto de vegetación” que presenta “*Paysage*” es, después de todo, un

ejemplo casi demasiado perfecto de “la antítesis habitual entre la naturaleza y la historia”. La lectura de Adorno de las ausencias de un estilo de vida europeo historiza este aparente desierto comparando su gestión con otras formas de tal relación. En el proceso, la violencia y la soledad de la forma capitalista se revelan. Esta es, como señalamos anteriormente, su respuesta a una ilusión ontológica o *romántica* heideggeriana, y en muchos aspectos este es el más fácil de los dos pasos en su método natural-histórico.

El siguiente pensamiento, más duro y más extraño, surge en el salto a lo mítico. Fácilmente marcada como analógica por la frase *es como si*, la comparación del paisaje con una cabeza con cabello se vuelve sorprendentemente sentimental. Introduce una escena alegórica de reconocimiento, ese *déjà vu* mítico. En este momento levemente freudiano, Adorno invoca una especie de caricia maternal, un paso reconfortante de una “mano sobre el cabello del paisaje”, aunque por supuesto lo hace negativamente, notando la ausencia de esta mano (Adorno, 1978, p. 48). Esta caricia recordada nunca ocurrió. El paisaje que imagina como un niño —o amante— no experimenta consuelo y por lo tanto no lo da. Esta es la tierra “alienada, cosificada, muerta” de naturaleza subsumida que Adorno había imaginado más de una década antes, y este es el *zombie* que busca reanimar a través del mito.

Varios mitos sumergidos se ponen en servicio en este punto de transición. Como ya se sugirió, el fantasma del cuidado materno parece crucial, y el *paysage* francés también asocia esta fantasía no solo con la libido sadiana del aforismo anterior, sino también —quizás— con la propia madre medio corsa de Adorno, la madre cuyo nombre ha adoptado como propio. El deseo de la mano de la madre se incrusta en la palabra y se proyecta a la tierra, liberando un mito del machismo endurecido del hijo solitario. Este tema fue, por supuesto, crucial para el trabajo contemporáneo de Adorno sobre el autoritarismo, así como para su investigación recurrente sobre la frialdad burguesa. Lee en la tierra una alegoría de las pérdidas psíquicas experimentadas por los sujetos capitalistas y fascistas, preocupándose a través de sus posibles bucles de retroalimentación. En otras palabras, encuentra en el paisaje algo de sus propios miedos históricos y urgentes, así como la fuerza mítica que impulsa la realidad histórica ficticia de sus circunstancias.

Al mismo tiempo, esta analogía es ligeramente humorística. Después de todo, podríamos preguntar, ¿no se registra el anhelo sensorial de una mano

en el cabello con un disgusto cascarrabias particular por el hombre calvo? En 1945, Adorno tenía una cabeza lisa y casi sin pelo. Y tal vez sea cierto que algo de esa tersura encarnada persiste en su reflexión final sobre la tersura sin huellas de una tierra que se escapa de su receptor, un paisaje que “no deja más huellas que las que se lleva a sí mismo” (Adorno, 1978, p. 48). La suavidad se configura aquí como una relación entre el *ojo que se apresura* en el coche y el *paisaje que se desvanece* que huye en sentido contrario; se encuentran en el tobogán transitorio. Esa suavidad es una ausencia, pero también una sensación en sí misma, extrañamente extática en sus propios términos, aunque también salpicada de nostalgia por el erotismo de un toque del cabello que una vez creció. Hay quizás una parte de un nuevo mito de la liberación gozosa entremezclada con esta confrontación con el anhelo de la madre ausente.

Como mínimo, un fragmento de alegría reprimida puede proporcionar una *célula de significado* en “*Paysage*”. El biógrafo de Adorno, Lorenz Jaeger, sugiere un camino hacia esta celda cuando asocia este aforismo “*Paysage*” con un pasaje de los escritos personales de Adorno. Relatando “un sueño que tuvo Adorno a principios de la década de 1940”, Jaeger sugiere que “el sueño puede incluso haberlo llevado a escribir sus observaciones sobre el campo estadounidense”. En este sueño:

el escenario es un camino de montaña similar a los que se encuentran en la región de Amorbach. Adorno sale a caminar con su madre y su tía. Pero al mismo tiempo están en la Costa Oeste de América. “Debajo de nosotros, a nuestra izquierda, estaba el Océano Pacífico. En un punto, el camino pareció volverse más empinado o detenerse. Me puse a buscar uno mejor entre las rocas y la maleza de la derecha”. El paisaje parecía casi sin huellas e impenetrable, por lo que Adorno, todavía soñando, tuvo que dar la vuelta, momento en el que se encontró con dos negros cuyas risas le parecieron un símbolo de relajación, y luego, una vez que había pasado por una puerta, se encontró a sí mismo de pie “en la plaza fuera de la Neue Residenz en Bamberg, sacudido por la felicidad” (Jaeger, 2004, p. 105).

Las imágenes de este sueño relatado implican caminar, no andar en automóvil, y su escena es un sendero, no una calzada. Pero la combinación de sentimiento familiar con una discordante yuxtaposición de escenas del Pacífico y alemanas respalda la conexión. Qué sorprendente, sin embargo, descubrir que el momento de la transmutación mágica o gozosa que aparece en este sueño está asociado con la risa de *dos negros*. Este momento marcadamente simbólico deja a Adorno supuestamente *sacudido de felicidad*

al pasar de un desierto sin caminos a un hogar familiar y nuevo –*Neue*– al mismo tiempo. Su momento de mito y deseo está impregnado de fantasía racial. En varios lugares de *Minima moralia* Adorno se esfuerza por afiliar a los judíos europeos con las minorías raciales en los Estados Unidos. Entonces, es notable que en este pasaje –si la sugerencia de Jaeger de que proporcionó un germen para el aforismo 28 es correcta– tal asociación está reprimida. Aquí surgen susurros de alienación de la vida negra, así como una afiliación imaginaria, por lo que Adorno retira esa parte del sueño, y el aforismo, tal como se publica, conserva un rastro del afecto gozoso sin los cuerpos negros fantasmáticos que lo producen. Este afecto persiste incluso cuando enfatiza la ausencia de huellas en la tierra y en el perceptor de la tierra por igual. En otras palabras, *mitifica* la historia natural al descubrir en ella una fantasía estratificada de cuidado maternal y algo parecido a una solidaridad restringida por la lógica racial.

Estos rastros de risa y velocidad suave no sirven entonces como la recuperación sin complicaciones del asombro ante la naturaleza virgen. Como nos han recordado los lectores del famoso pasaje “*rien faire comme une bête*”, incluso cuando *Minima moralia* recupera visiones utópicas lo hace de una manera totalmente alerta al daño. La intensidad de la fantasía es un índice de la gravedad del daño. Y el espacio siempre menguante de la subjetividad conserva una huella para sí mismo no en el exceso visionario, sino en la manifestación de su propia pasividad. Como Adorno no sabía conducir, hace estas observaciones desde el asiento del pasajero⁴. Algunos también podrían sentirse tentados de escuchar aquí ecos del espantoso traqueteo de los trenes y el horror de otros pasajeros que se dirigían a los campos de concentración. Pero lo cierto es que la imaginería de “*Paysage*” resurge rápidamente en el siguiente aforismo, donde Adorno identifica la “belleza del paisaje americano” con una paradoja de escala: “incluso el más pequeño de sus segmentos está inscrito, como su expresión, con la inmensidad de todo el país” (Adorno, 1978, p. 49). Dentro del microcosmos, las breves percepciones de un hombre cuyo irónico apodo era “hipo”, se abre una inmensidad. Un sublime terror ante la modernidad hipercapitalista y un extraño júbilo ante su belleza resultante.

Al final, la dialéctica de “*Paysage*” se basa simultáneamente en su historización de la naturaleza estadounidense a través de una comparación

⁴ En “Film Noir and the Frankfurt School” Cantor (2005) informa que “está documentado que al menos Adorno nunca aprendió a conducir” (p. 153).

eco-cosmopolita y su revelación naturalizadora de un deseo encarnado de comodidad, relajación y alegría. El encuentro de Adorno con el paisaje estadounidense registra la maquinaria tecnomoderna de las carreteras, los automóviles, la pureza fascista y el terror; lidia con la creciente conciencia de los elementos bárbaros de la modernidad y la parte oculta de los cultos nazis a la naturaleza y la salud. Él se encuentra con esos horrores indirectamente desde una posición que está “fuera de la línea de fuego” y es extremadamente transitoria (Claussen, 2010, p. 135). El paisaje presenta este dilema histórico-natural una vez que aprendemos a leerlo como una constelación dialéctica, una vez que aprendemos a reanimar sus fragmentos de vida dañada. En la formulación posterior de la *Teoría estética*, aprendemos a leer este tratamiento de la belleza natural como un bálsamo melancólico que “frota una herida” (Leppert, 2015, p. 192).

La herida, sin embargo, ha seguido supurando. Desde 1945, la red de carreteras de América del Norte que describe Adorno se ha expandido muchas veces. Se ha elevado, como anticipó, al nivel de una petromodernidad mundial dañina. Es, por lo tanto, al antagonismo del pensamiento histórico-natural –el verdadero héroe de *Minima moralia*– con la estupidez a lo que finalmente debemos acudir si queremos apreciar plenamente el valor del método de Adorno para la era del Antropoceno.

En una obra que valora tanto como este trabajo la inquieta movilidad dialéctica del pensamiento –y al hacerlo se resiste prematuramente a los “elementos restauradores” (Adorno, 1978, p. 246)–, no es particularmente sorprendente que el daño tan a menudo tome la forma de estupidez. Aunque frecuentemente vituperada, la estupidez fascina a Adorno, y describirla lo lleva a delirios retóricos que no estaría fuera de lugar llamar barrocos. En momentos de gloriosa indignación vituperante, Adorno condena rotundamente “la estupidez planetaria que impide que el mundo actual perciba el absurdo de su propio orden” (Adorno, 1978, p. 198).

Deslizándose hacia arriba y hacia abajo en la escala retórica de este pasaje, Adorno vincula este bloqueo *planetario* con la estupidez de la búsqueda individual del interés propio y la consiguiente “incapacidad para vincular el poder del prejuicio y los negocios” (Adorno, 1978, p. 198). Adorno afirma que tal estupidez “está asociada con la deficiencia moral” y, sin embargo, no puede entenderse como mala, porque resulta de una sobreaplicación de la racionalidad limitada pero completamente cotidiana de la razón técnica e instrumental. La estupidez implica entonces una falla en conectar, explicar,

percibir; en última instancia, es un problema de cognición social, no de moralidad. La estupidez planetaria, como Adorno quiere que la reconozcamos, resulta finalmente del daño al aparato intelectual y, muy especialmente, de una fijación no dialéctica dentro del terreno petrificado de lo local. En cuanto al problema de la degradación ambiental, la *estupidez* del negacionismo del cambio climático, por ejemplo, resulta tanto de la ceguera ante el mero ejercicio del poder por parte de *los gobernantes* como de la estrechez de los horizontes cuando se pone en peligro el interés propio. En la misma línea, los enfoques de gestión tecnológica de los problemas climáticos representarían, para Adorno, una extensión del problema, no una solución.

La estupidez es, después de todo, una cicatriz para Adorno y su interlocutor implícito, Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración* concluye con este memorable aforismo, uno que nos recuerda interpretar la etiología del daño en lugar de protestar —o excusar— su existencia. Una cicatriz resulta y es el rastro de una lesión, pero puede resultar tan fácilmente de un error accidental como de un ataque intencional. La acción intencional no define la cicatriz. En el caso de la estupidez a escala planetaria y sobre el planeta, entonces, la cicatriz de la estupidez es un signo histórico-natural que impulsa la formulación de una constelación de conceptos que naturalizan la historia —por ejemplo, al exponer y explorar nuestro sentido de *déjà vu* apocalíptico—, además de historizar el daño al planeta —explicando cómo llegamos aquí—. Tomados juntos en su tensión dialéctica, estos movimientos emparejados nos llevan a la larga historia del extractivismo y la explotación capitalista, leyendo esta historia volcánica a partir de los pedazos de lava endurecida que arroja y reconociendo el tumulto, el peligro y el horror que implica otro mundo. Desde el punto de vista de la historia natural de Adorno, podríamos adaptar la famosa afirmación de Benjamin acerca de que los documentos de la civilización son simultáneamente documentos de la barbarie para decir que no hay documento de la naturaleza que no sea también y simultáneamente un documento de un exceso de lo que se llama civilización —es decir, capitalista—.

Sin embargo, la estupidez obstinada de una naturaleza dañada por el capitalismo no será, para usar el verbo de Adorno, *disuelta* por la conexión indiscriminada o la simple narrativización. El *amor por lo contemplado* —en términos ecológicos, una identificación o fijación con especies simbólicas particulares— no excluye la estupidez. Tampoco un abrazo irracionalista de las supuestas *fuerzas* naturales dentro de lo social —es decir, la ontología

romántica de Heidegger— perturba la estupidez. Para Adorno, solo la “reflexión autoconsciente sobre el elemento del deseo” permite la disolución de las pulsiones que organizan la estupidez y, por lo tanto, permite que surja un “impulso hacia la utopía” en forma de pensamiento (Adorno, 1978, p. 199). Es decir, no es la expansión lateral de una red lógica o afectiva lo que señala el momento utópico de Adorno. Ni la domesticación total de la naturaleza ni la reconstrucción deliberada de lo social son adecuados para un cálculo totalmente constelado de la estupidez del daño al mundo. En lugar de estos proyectos cosificados, Adorno requiere una *reflexión autoconsciente* sobre el deseo enterrado dentro o debajo de las formas de razón social más fácilmente manifiestas, aunque bloqueadas para el pleno reconocimiento. En su límite último, el deseo reflexionado se evapora por completo, sin dejar residuos, permitiendo un *impulso* menos subjetivo o tal vez no subjetivo de otro orden. Para Adorno, un pensamiento despersonalizado —que ocupa una ipseidad formal pero no psíquica— se presenta como una de las pocas opciones para un corrosivo correctivo al absurdo de la estupidez.

Uno o dos aspectos de este pasaje sobre la superación de la estupidez recuerdan las reflexiones posteriores y un tanto quejumbrosas de Adorno sobre los animales del zoológico. Los animales socializados de Adorno intercambian miradas con el observador a través de los barrotes de la jaula, recordando el internamiento humano, el campamento y la negativa a ser observados, pero en sus formas más utópicas “existen... sin ningún propósito reconocible para los hombres”, y se significan solo a sí mismos, volviéndose “totalmente imposibles de intercambiar”: “ser rinoceronte, significa la forma del rinoceronte”, escribe (Adorno, 1978, p. 228). Incluso cuando recordamos que el rinoceronte es una figura de “cuentos de hadas y operetas” —es decir, cuando Adorno recuerda una imagen asociada a las infancias perdidas—, estas reflexiones sobre el animal restringen prematuramente nuestra búsqueda al camino en última instancia sentimental entre una domesticidad degradada y un desierto fantasmático.

Como en el pasaje del rinoceronte, al defenderse de la estupidez, Adorno a veces valora la integridad autosuficiente de un objeto puro, uno que no está plagado de “residuos heterónomos” (Adorno, 1978, p. 199). El rinoceronte significa el rinoceronte; el pensamiento significa el pensamiento. Estos momentos sugieren que el ideal ecológico de Adorno consistiría en una *naturaleza* impersonal y homeostática operando más allá del alcance de lo humano, relativamente insensible al *daño* en nuestra escala temporal y

geográfica. Esta búsqueda de una pureza postsubjetiva inicialmente suena bastante como una idealización a nivel de pensamiento del universo determinista, precisamente esa naturaleza estática que él estaba preocupado por derrocar en la década de 1930.

Sin embargo, como requiere la resistencia del método histórico-natural a la ontología, tales imágenes recurrentes de naturaleza inhumana y sin nombre en *Minima moralia* finalmente resultan depender de una condición más dialéctica que podríamos designar como lo salvaje. En un brillante libro de 2017 titulado *Tree*, Matthew Battles diferencia lo salvaje de lo salvaje romántico, explicando que:

lo salvaje... podría verse como una realización del barroco; porque las cosas salvajes actúan como mónadas, cada una de ellas reflejando un mundo en sí mismo, y sin embargo están felices de actuar en asambleas que son siempre confederaciones provisionales más que sistemas cibernéticos (Battles, 2017, p. 82).

La criatura salvaje es una domesticada que se adapta a lo salvaje; es una mala hierba, una especie invasora, una especie exiliada que se encuentra en asociaciones, una microecología, por así decirlo, para complementar la microsociología de Adorno⁵. La criatura salvaje se reúne con otros seres desplazados de manera similar en configuraciones a veces sorprendentes. Estos desórdenes salvajes inundan la ecología potencialmente fascista de la reconstrucción con desconcierto, desplazando el tropo de la sangre y el suelo de la pertenencia fija a un lugar – una tradición instalada también en un tipo particular de escritura de la naturaleza basada en el lugar⁶ – con una barroca abundancia de aristas, desechos, franjas medianas y otros sitios familiares pero misteriosos.

En *Minima moralia*, la nota salvaje a menudo suena cuando se produce un desvío hacia un movimiento o proceso que cruza los límites. En el pasaje sobre la estupidez planetaria, por ejemplo, surge en el relato de disolución e *impulso*. Estos movimientos electrificados, licuados, agitan la aparente fijeza

⁵ Matthias Benzer (2011) desarrolla el tema de la microsociología en *The Sociology of Theodor Adorno* (p. 81).

⁶ Ver la discusión de Raymond Williams sobre los límites de la escritura del campo basada en el lugar, una tradición que establece en oposición a los relatos de la lucha en curso entre las visiones del campo y la ciudad; esta visión de un sistema común que rige la división del trabajo en el campo y las ciudades-estado en términos positivos, algo que Adorno descubre en su negación (Williams, 1975, pp. 305-307).

de la estupidez rígida y las posiciones calcificadas que ocupa –interés propio, amor romántico, irracionalismo–. El pensamiento salvaje cruza el perímetro de la calzada, moviéndose dentro y debajo de la naturaleza salvaje. La motilidad multidireccional y multiescalar del pensamiento es esencial para su aspecto utópico, y en el terreno del concepto de naturaleza –sobre el cual somos tan a menudo tan aparentemente tan irremediabilmente estúpidos–, esta capacidad móvil libera no solo la imagen de una perfección idealizada, sino más bien un dinamismo casi deleuziano de tensión y transformación. Esta condición, más que una purificación lograda momentáneamente, es la situación del pensamiento para Adorno. Esta liberación salvaje del *instinto* domesticado y estúpido en otro terreno objetivo constituye el *impulso* utópico de Adorno.

Tener en cuenta lo salvaje sugiere que los elementos disponibles para tomar prestados de Adorno y transportarlos al problema del Antropoceno, finalmente, no se limitan al tratamiento lúgubre o pesimista del planeta como una vida dañada y con cicatrices, aunque *Minima moralia* ciertamente desarrolla un rico vocabulario de imágenes para tales cicatrices y la estupidez que surge de ellas. También podemos recurrir a los cuerpos animales y vegetales que llevan estas cicatrices. Instintivos, salvajes, alegres y atravesados por el anhelo, esos cuerpos tienen presencia en la lectura de Adorno incluso de los paisajes más apagados y alienados, como he intentado demostrar. El cuerpo mítico, arcaico y natural acecha en los bosques de Adorno como un *Sasquatch* en el perímetro de visión, empequeñeciendo los árboles y ofreciendo la perspectiva de otra vida, una que niega la negación evidente en el exceso de dominación humana sobre la naturaleza⁷. En la era del Antropoceno, podemos recuperar, en otras palabras, de *Minima moralia* un cuerpo animado activo que zumba y gorjea con sus propias necesidades excéntricas incluso cuando implacables mecanismos de control constriñen su territorio.

O, dicho de otro modo, podemos pensar desde el cuerpo de Adorno en la era del Antropoceno recuperando sus registros histórico-míticos. En la introducción a los *Grundrisse*, Marx (1978) escribe que “toda mitología supera y domina y da forma a las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y por la imaginación; por lo tanto, se desvanece con el advenimiento del dominio real sobre ellas” (p. 245). Es decir, la mitología es una fuerza de

⁷ Aquí, me baso en la profunda visión de Deborah Cook (2014) sobre el papel de la negación determinada en el tratamiento de la naturaleza de Adorno en *Adorno and Nature*.

dominación, a menudo una que compensa simbólicamente una subsunción incompleta de la naturaleza. Podríamos entender que Adorno está siguiendo este pensamiento, ya que cuenta con la vida mítica de la naturaleza en una era de técnicas modernas de dominación enormemente aceleradas. Arrancando el núcleo del mito de la naturaleza histórica, revela sitios donde la dominación aún no ha contenido el todo. En nuestro propio momento posterior, en la medida en que todavía surge el anhelo de la mano sobre el cabello, conservamos una conexión con la fuerza parcialmente disruptiva que la primera naturaleza ejerce sobre la segunda. Pero, además, al extender nuestra investigación a los sitios quizás completamente diferentes de la disonancia mítica a nivel molecular, atmosférico o planetario, perpetuamos el método de Adorno mientras desechamos tantos rastros de, digamos, un imaginario racial que no necesitamos. Lo que Adorno ofrece a la vida en el Antropoceno, finalmente, es una metodología para leer los híbridos naturaleza-historia en términos de nuestra propia estupidez obstinada en curso y las perspectivas de un pensamiento salvaje.

Este enfoque adorniano de pensar el Antropoceno contribuye al proyecto de una ecología socialista. La lectura de Adorno de mediados del siglo XX en *Minima moralia* aporta un ojo sociológico al mapeo del Antropoceno, al mismo tiempo que involucra profundamente la vida subjetiva dentro de la constelación de conceptos que manifiestan el Antropoceno. Construye un puente que a menudo falta entre lo material y lo subjetivo, y cultiva una ética de respuesta y adaptación, extrayendo un sutil humor y alegría que hacen tolerable la vida *pequeña* e incluso ocasionalmente hermosa. Y, lo que es más importante, Adorno siempre devuelve su compromiso con las manifestaciones concretas de la historia natural al tratamiento dialéctico del capitalismo. Resulta que el daño es otro nombre para la historia natural del capitalismo.

Referencias

- Adorno, Th. W. (1978). *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Verso.
- Adorno, Th. W. (2006). "The Idea of Natural-History". Hullot-Kentor R. & Goehr, L. (Eds.). *Things Beyond Resemblance: Collected Essays on Theodor W. Adorno*. Columbia.
- Battles, M. (2017). *Tree*. Bloomsbury.
- Benzer, M. (2011). *The Sociology of Theodor Adorno*. Cambridge University Press.

- Cantor, P. (2005). Film Noir and the Frankfurt School: America as Wasteland in Edgar Ulmer's *Detour*. Conard, M. (Ed.). *The Philosophy of Film Noir*. The University Press of Kentucky.
- Cook, D. (2014). *Adorno on Nature*. Routledge.
- Claussen, D. (2010). *Theodor W. Adorno: One Last Genius*. Harvard University Press.
- Israel, N. (2007). Damage Control: Adorno, Los Angeles, and the Dislocation of Culture. Schmidt, J. (Ed.). *Theodor Adorno*. Ashgate.
- Jaeger, L. (2004). *Adorno: A Political Biography*. Yale University Press.
- Leppert, R. (2015). *Aesthetic Technologies of Modernity, Subjectivity, and Nature: Opera, Orchestra, Photograph, Film*. University of California Press.
- Marx, K. (1978). Excerpt from The Grundrisse. Tucker, R. (Ed.). *The Marx-Engels Reader*. Norton.
- Patel, R. & Moore, J. (2017). *A History of the World in Seven Cheap Things: A Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet*. University of California Press.
- Wark, M. (2016). *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*. Verso.
- Williams, R. (1975). *Country and the City*. Oxford University Press.
- Wilson, R. (2007). *Theodor Adorno*. Taylor & Francis.

Teoría crítica en el Antropoceno: Marcuse, el marxismo y la ecología

Nick Stevenson¹

La política del Antropoceno ha sido ampliamente debatida dentro de la teoría sociológica reciente. Este texto busca argumentar que el marxismo, la teoría crítica y especialmente la obra de Herbert Marcuse tienen mucho que aportar a estos debates. Aquí, busco vincular el reciente resurgimiento del interés en la idea de los bienes comunes por parte del movimiento alternativo a la globalización y la teoría social marxista en un intento de desafiar algunos de los supuestos dominantes con respecto a la división naturaleza/cultura y el dominio neoliberal de la política dominante. La política más crítica de los bienes comunes sugeriría tanto una política radical adecuada para el siglo XXI como una forma de entender la crisis ambiental ubicada dentro de la comprensión crítica de las historias del capitalismo y los movimientos sociales. Esto sugiere una política basada en la civilización centrada en cuestiones de emancipación fundamentadas por la economía política, una crítica de la sociedad y la cultura de consumo dominantes en lugar de cuestiones de deconstrucción. En la sección final, busco explorar cómo las preocupaciones de Marcuse permanecen vinculadas a los movimientos éticos globales contemporáneos para el cambio.

Este texto también pretende asumir el desafío planteado por el Antropoceno a la teoría social marxista. En lugar de involucrarme en algunas de las reflexiones más oscuras que invita la idea del Antropoceno, busco

¹ Este texto se publicó con el título “Critical theory in the Anthropocene: Marcuse, Marxism and ecology” en: *European Journal of Social Theory*, 24(2), 2020, pp. 211-226 (N. de los T.)

argumentar que la crisis *ambiental* ofrece nuevas posibilidades para imaginar futuros posibles. El punto no es tanto volverse cómplice de un futuro “desierto ecológico, un infierno sociológico”, sino pensar en alternativas con base histórica (Danowski & Castro, 2017, p. 17). Respondiendo al argumento de Andreas Malm (2018) de que, en lugar de complacernos en la ficción distópica, es hora de “desviar los impulsos utópicos” (p. 220). Además, si “el 1% más rico tiene una huella de carbono unas 175 veces mayor que la del 10% más pobre”, entonces el cambio climático tiene que ver con el capitalismo, la clase y la justicia (Malm, 2018, p. 189). La llegada del Antropoceno nos pide repensar los movimientos y las políticas emancipatorias en un contexto donde la crisis ambiental global amenaza con socavar los cimientos seguros de la civilización humana (Angus, 2015; Bonneuil & Fressoz, 2016; Klein, 2017). El Antropoceno en efecto plantea la perspectiva del fin de la vida humana en el planeta (Bell, 2011; Clark, 2014). Timothy Luke (2017) advierte que el pánico que rodea al Antropoceno está dando cada vez más legitimidad a un proyecto jerárquico en nombre de la tecnociencia que busca gestionar la *naturaleza* en nombre de la humanidad. Junto con el pesimismo resignado, este proyecto erosiona los intentos de oleadas previas de la teoría crítica de sugerir nuevas posibilidades para la humanidad que podrían surgir a través de perspectivas ambientales más radicales. Además, y junto con otros, quiero mantener, a pesar del reciente giro cultural en la teoría social, que un sentido más realista del mundo natural sigue siendo esencial en términos de cómo entendemos las relaciones entre los humanos y la naturaleza (Soper, 1995, 2010, 2020; Williams, 1980). Una explicación más materialista debería reconocer la necesidad de una distinción entre la sociedad y la naturaleza y sugerir que uno de los problemas centrales sigue siendo el dominio del gobierno de la propiedad privada. Está en los intereses materiales de la clase dominante negarse a reconocer los límites ecológicos mientras perpetúa la extracción interminable de combustibles fósiles en la búsqueda de la acumulación de ganancias y crecimiento económico.

En el contexto de una crisis social e histórica, busco recuperar parte del trabajo de generaciones anteriores de la teoría crítica, especialmente el de Herbert Marcuse. Como muchos de los otros críticos ecológicos radicales que surgieron de la década de 1960, incluidos Bookchin (2004), Gorz (1982), Illich (1973), Williams (1980) y otros, Marcuse (1964) era consciente de las interconexiones entre una crisis en la naturaleza y la sociedad y que las posibilidades de una sociedad más emancipada yacen latentes en el presente.

Sin embargo, fue la insistencia de Marcuse (1960, p. x) en el pensamiento dialéctico lo que fue fundamental para su enfoque que explora la naturaleza contradictoria de la realidad que rompe el poder de las interpretaciones establecidas y positivistas del mundo. Para Marcuse (1964), la razón ofrece la posibilidad de una “transformación de las oposiciones negativas en positivas” (p. 120), abriendo así la posibilidad de otras modernidades. A una sociedad capitalista global construida sobre la violencia, la explotación y la destrucción de la naturaleza se opone un movimiento ecológico y anticapitalista igualmente global que exige una sociedad diferente. El objetivo del pensamiento dialéctico es demostrar las contradicciones fundamentales en el corazón de la realidad y, al mismo tiempo, refutar la lógica cosificadora de un análisis puramente fáctico (Marcuse, 1960). El ámbito estético y el mundo natural tienen una dimensión potencialmente liberadora en la medida en que ofrecen la posibilidad de entendimientos más poéticos más allá de la mera instrumentalidad. En este sentido, también debemos considerar que la razón misma ofrece la posibilidad de un pensamiento libre y, al mismo tiempo, observar las formas en que puede aprovecharse para ayudar a sostener un sistema de relaciones sociales opresivas, negar nuestra conexión sensorial con la naturaleza y cada uno de nosotros mientras borra el poder de extrañamiento evidente en la literatura modernista. En lugar de descansar dentro de una realidad construida sobre la esclavitud mental del capitalismo, el instrumentalismo y la violencia, Marcuse buscó explorar posibilidades más allá de la llamada neutralidad científica. Aquí, mi objetivo es demostrar no solo la relevancia actual de Marcuse y la teoría crítica para el debate marxista, sino que un análisis dialéctico del Antropoceno sigue siendo significativo en el contexto del siglo XXI.

Marxismo y ecología

Si Marcuse sigue siendo importante por su pensamiento dialéctico y su sensibilidad utópica, es porque sigue ofreciendo una alternativa a otros enfoques marxistas de la ecología. John Bellamy Foster (2000) argumenta que el giro cultural en la teoría social reciente ha perdido contacto con un componente importante dentro del pensamiento de Marx. Muchos escritos ambientales son acusados de rechazar las posibilidades emancipatorias abiertas por la ciencia. El materialismo de Marx buscaba unir la creencia en una realidad física externa y la investigación de los mundos relacionales impuestos por el capitalismo. Marx sigue teniendo mucho que ofrecer al pensamiento ecológico a través de un análisis que es “tanto materialista

como dialéctico” (Foster, 2000, p. 15). El problema con los argumentos constructivistas es su tendencia a negar la separación ontológica de la naturaleza. Bajo el capitalismo, los seres humanos están tanto alienados de su trabajo como ajenos a sus cuerpos y sistemas ecológicos más amplios. Estos problemas no pueden resolverse a menos que se derrote el gobierno de la propiedad privada y la acumulación de ganancias, poniendo tanto los medios de producción como la naturaleza bajo formas de control más democráticas. Lo que importa es si la naturaleza y las relaciones sociales más amplias están dominadas por seres humanos enajenados en busca de ganancias o el reconocimiento de que los seres humanos dependen de la naturaleza y al mismo tiempo son capaces de transformarla en interés del capital o de la comunidad. Como sugiere Terry Eagleton (2016), para Marx los seres humanos no son simplemente una parte material de la naturaleza, sino los agentes capaces de transformarse a sí mismos, a la naturaleza y al entorno urbano. En este sentido, debemos tener cuidado de no borrar la distinción entre cultura y naturaleza, ya que la humanidad tiene una historia tanto social como natural.

De manera similar, Kohei Saito (2017) ha argumentado que algunos críticos de inspiración ecológica han tratado de prescindir de Marx debido a su presunto prometeísmo, pero, de hecho, el Marx *maduro* es un activo valioso para ayudarnos a comprender las relaciones entre la economía política, la historia y la naturaleza. Saito (2017) critica a una generación de marxistas de la década de 1960 que se preocupó demasiado por el Marx temprano; en cambio, lo significativo es la separación de los productores de su tierra y la creación histórica de una clase de trabajadores asalariados. Lo que pasa por alto un énfasis en el joven Marx es su crítica posterior de las categorías filosóficas abstractas a favor del estudio de relaciones sociales más materiales. Además, Saito (2017, p. 29) argumenta que los escritores humanistas marxistas de la década de 1960 se enfocaron explícitamente en el Marx temprano como un medio para luchar contra el marxismo del estalinismo. El problema es que esto ha centrado el debate en las ideas sobre el *ser genérico* en oposición a las preocupaciones más concretas de las preocupaciones más materialistas de Marx con la economía política.

Neil Smith (2008) propone un enfoque marxista diferente pero similar, el cual ofrece una visión más crítica de Marx, dada su incapacidad para cuestionar la división entre naturaleza y cultura. Falta en el canon marxista la idea de que el capitalismo está involucrado en “la producción de la naturaleza” (Smith, 2008, p. 50). Aquí, el argumento es que la naturaleza y la

sociedad no pueden finalmente separarse y que los regímenes de acumulación capitalista alteran el llamado mundo *natural*. De manera similar, James W. Moore (2015) argumenta de forma histórica a lo largo de su formación y continuación que el capital ha dependido históricamente de la disponibilidad de naturaleza barata. El capitalismo obtiene sus ganancias a través de la red de la vida y es probable que esto se vuelva más difícil en el futuro a medida que aumentan los costos. Sin embargo, dentro de esta visión, Moore argumenta que es necesario ir más allá de la visión cartesiana de la división naturaleza/sociedad para observar cómo la naturaleza y el capitalismo se producen mutuamente. Estas características, por supuesto, recuerdan una economía política específicamente marxista que conecta la crisis ecológica con la naturaleza profundamente disfuncional del capitalismo moderno (Streck, 2016). Sin embargo, Malm (2018, p. 179) duda que el intento de Moore de deconstruir la oposición entre naturaleza y sociedad sea un movimiento especialmente radical. Moore sigue a teóricos como Bruno Latour (1993) y Steven Vogel (2015) en la búsqueda de desestabilizar esta oposición conceptual (Malm, 2018, p. 182). Por ejemplo, con Vogel (2015) tal posición simplemente desvía la atención de las interrelaciones dialécticas entre la naturaleza y la sociedad a una en la que el entorno construido se vuelve tan *natural* como la naturaleza que lo rodea. Como argumenta Foster (2016), potencialmente perdemos mucho una vez que borramos las distinciones entre capitalismo y naturaleza. Incluso dentro de la explicación ciertamente más crítica de Moore (2015), lo que se desplaza es cualquier sentido de que el capitalismo pueda tener límites *naturales*. En cambio, el énfasis cambia a las contradicciones internas del capitalismo producidas a través del costo creciente de recursos como la materia prima (Foster, 2016, p. 405). La descripción más *realista* de las relaciones humanas y naturales es a este respecto más convincente.

Marcuse (1969) vuelve a la obra del joven Marx no por las razones antes esbozadas, sino para recuperar una idea diferente de la emancipación humana más allá de las preocupaciones de un marxismo centrado exclusivamente en las relaciones estructurales. Marcuse (1964) argumenta que la sociedad de la *falta de libertad democrática* busca aumentar el nivel de vida de las personas mientras expulsa el pensamiento crítico. Esto se hace mediante la incorporación de la política y el arte de oposición en el *statu quo* al tiempo que se impone una visión *unidimensional* de la realidad. Esto cancela los modos de pensamiento opuestos y dialécticos al reemplazar los movimientos por la autonomía con nociones jerárquicamente administradas

de la buena sociedad. La mercantilización del pensamiento radical y el imperio de la racionalidad tecnológica se puede ver hoy en el ecoconsumismo y la idea de que la tecnología solucionará la crisis evidente en la relación entre las sociedades humanas y el sistema ecológico. La imposición del positivismo y la *conciencia feliz* buscaba anular todo pensamiento *negativo* y negar las posibilidades emancipatorias que yacen más allá de la sociedad de consumo (Marcuse, 1968). Estas preocupaciones no pueden descartarse como obsoletas, ya que el neoliberalismo parece depender de una agenda de felicidad orientada al pensamiento positivo y al optimismo del *puedo hacerlo*. Esto significa que modos de pensamiento y práctica previamente complejos, como la *conciencia plena* derivada del budismo, se implementan como un medio de control social (Purser, 2019).

El regreso al joven Marx fue un intento de resucitar una forma de pensar más dialéctica opuesta a la implacable necesidad del consumismo de ser positivo. Lo que Marx pudo ofrecer fue una filosofía basada en una verdad poética sobre las posibilidades de la humanidad, pero también una crítica de la falsa conciencia que contenía los horizontes de la clase trabajadora dentro del presente cosificado. Si el capitalismo coloniza la imaginación, el socialismo del futuro requerirá una sensibilidad diferente que haya “desarrollado una barrera instintiva contra la crueldad, la brutalidad, la fealdad” (Marcuse, 1969, p. 21). Dentro de esto, el Marx temprano ofrece una *filosofía de la praxis* que busca reinventar la teoría social más allá de los problemas anteriores de sujeto y objeto o hecho y valor (Freeberg, 2005). Fue el materialismo dialéctico de Marx el que argumentó que la alienación no era un problema que resolver dentro de la teoría, sino un problema práctico que requería una transformación social. Especialmente significativo es el énfasis de Marx en las formas en que el capitalismo deforma el potencial creativo y las capacidades de la humanidad en condiciones de alienación y subyugación. Bajo el capitalismo, la cultura juega un papel tanto ideológico como potencialmente liberador, dado el potencial humano que todos compartimos para la creatividad y las formas estéticas de la sensibilidad (Adams, 1991). Si bien la regla de la propiedad privada nos vuelve *estúpidos* al insistir en que nos concentremos en lo que podemos poseer y dominar, esto ofrece solo una comprensión *unilateral* de nuestras capacidades humanas compartidas (Marx, 1992, p. 351). Las personas “cargadas de preocupaciones y necesidades no tienen sentido de las mejores obras; el traficante de minerales ve solo el valor comercial y no la belleza y peculiaridad de los minerales... etc.” (Marx, 1992, p. 353). Es solo “la sociedad

plenamente desarrollada la que produce al hombre en la riqueza de su ser, el hombre rico que está profunda y abundantemente dotado de todos sus sentidos, como su realidad constante” (Marx, 1992, p. 354). Como veremos, es la atención de Marx a las formas en que el capitalismo deforma la sensibilidad de los seres humanos lo que le permite a Marcuse desarrollar su pensamiento en formas que faltan en Saito y Foster. El intento de Marcuse (1969) de conectar una política ecológica marxista con un sujeto sensual, poético e imaginativo, es un aspecto central de su contribución. A este respecto, Kate Soper (1996) argumenta que Marx sigue siendo valioso para la política ecológica por su reconocimiento de que el mundo está gobernado por el valor del dinero más que por cualquier otra cosa, que el fetichismo de la mercancía oculta la naturaleza ecológicamente destructiva del sistema económico y que existe una relación dialéctica entre la naturaleza y la humanidad. El trabajo humanista temprano de Marx enfatiza la idea de que, bajo el capitalismo, otros valores como la justicia o las preocupaciones estéticas probablemente serían marginados por la demanda de ganancias y la producción de mercancías. Ahora necesitamos explorar el trabajo de Marcuse con mayor profundidad para ver cómo se basa en estas ideas críticas.

Marcuse, naturaleza y liberación

La dependencia de Marcuse de Hegel ofrece una visión distintivamente diferente a otros enfoques marxistas de la naturaleza y la sociedad. Si su temprana formación intelectual estuvo influida por Heidegger, entonces fue el fracaso de la revolución alemana de 1918-1919 lo que le abrió un camino diferente. Al valorar la demanda de autenticidad, Marcuse vio que Heidegger prestaba muy poca atención a las condiciones sociales e históricas concretas (Wolin, 2001). Sin embargo, quizás aún más revelador fue el reconocimiento posterior de Marcuse de que, a pesar de las preocupaciones por la alienación y la autenticidad, la filosofía de Heidegger tenía poca preocupación por el amor y las relaciones humanas más sensuales (Castro, 2018, p. 40). De hecho, es solo después de Kant, a través de Hegel, que la filosofía comienza a cuestionar el dominio de la propiedad privada y las vigentes relaciones sociales de dominación y control (Marcuse, 1972a). La teoría social necesitaba superar la tendencia burguesa a centrarse en la libertad espiritual interior abstraída de las relaciones sociales antes de que pudiera comenzar a cuestionar el dominio de la propiedad privada. Dentro de esto, Marcuse había sido durante mucho tiempo crítico con el marxismo-leninismo y rechazó la idea de que la clase trabajadora requería un control

estricto por parte de un grupo entrenado de revolucionarios. Si bajo el capitalismo la burguesía se representa a sí misma como representante del interés general, entonces bajo versiones más autoritarias del socialismo un grupo de élite hace lo mismo. La libertad, por lo tanto, requeriría la socialización de los medios de producción en interés de la comunidad como un todo, no de una élite gobernante.

El otro aspecto de la filosofía burguesa atacado por Marcuse (1968c) fue el intento de definir la humanidad en su *esencia*. Esto no solo era totalitario, sino que también dependía de la presunción de *verdades esenciales* sin mediación. Fue nuevamente significativo Hegel al sugerir que “la esencia tiene una historia” (Marcuse, 1968c, p. 67). En otras palabras, Hegel trabaja con “la tensión entre lo que podría ser y lo que existe, entre el ser-en-sí — esencia — y la apariencia, en la estructura misma del ser” (Marcuse, 1968c, p. 69). Estos rasgos filosóficos trasladan el problema de una preocupación definitiva por la esencia a la búsqueda de las posibilidades dialécticas del ser humano, la tecnología y la naturaleza. La realización de estas posibilidades está, por supuesto, lejos de ser inevitable y conecta la organización del trabajo, las fuerzas productivas y el desarrollo histórico de las necesidades. Dado el papel de la praxis en este estado de cosas, habrá, por supuesto, potenciales humanos y de otro tipo que no lleguen a realizarse. La tarea de la teoría crítica es desarrollar una teoría de la sociedad más económica que puramente filosófica que sugiera que la felicidad humana es menos una cuestión de *libertad interior* y que, más bien, está relacionada con la transformación de las relaciones sociales (Marcuse, 1968b).

Herbert Marcuse (1967) descubre en el Marx temprano una filosofía que iba más allá del argumento de que la alteración de las relaciones materiales de producción conduciría automáticamente a una sociedad más emancipada. En la lectura que hace Marcuse de Marx, lo que importa no es solo el poder estructural del capital sobre el trabajo, sino las implicaciones que esta relación tenía para la autorrealización. En este sentido, al dedicarse al trabajo asalariado, el trabajador “mortifica su cuerpo y arruina su mente” (Marcuse, 1967, p. 277). Además, la relación del trabajador con el mundo se reduce a un ser posesivo, egoísta y adquisitivo. Marcuse (1967), al igual que Marx, sugiere que esto abre posibilidades dialécticas, dada la posibilidad de diferentes tipos de desarrollo humano que yacen latentes en el presente. Para Marcuse (1967), después de todo son “los individuos libres, y no un nuevo sistema de producción, los que ejemplifican el hecho de que el interés particular y el común se han fusionado” (p. 283). Lo que falta en un enfoque

que simplemente enfatiza las relaciones materiales desde una perspectiva marcuseana (Marcuse, 2017a) es el reconocimiento de que el cambio de civilización requerido por el socialismo implica “un tipo diferente de ser humano con nuevas necesidades, capaz de encontrar una forma de vida cualitativamente diferente, y de construir un entorno cualitativamente diferente” (p. 343). Marcuse argumenta que es incorrecto pretender que una sociedad socialista crearía los mismos niveles de riqueza material y lujo que el capitalismo. Más allá de la sociedad de consumo, podría surgir un tipo diferente de ser humano que no esté dispuesto a tolerar los niveles de contaminación, destrucción y pura fealdad del capitalismo.

La explotación de la naturaleza por parte del capitalismo impide que los seres humanos se vean a sí mismos como parte de la naturaleza y deshabilita la posibilidad de que la naturaleza sea reconocida como “un sujeto por derecho propio” (Marcuse, 1972, p. 60). Una sociedad emancipada liberaría mutuamente a los seres humanos y al mundo natural recuperando “las fuerzas que mejoran la vida en la naturaleza, las cualidades estéticas sensuales que son ajenas a una vida desperdiciada en interminables actuaciones competitivas” (Marcuse, 1972, p. 60). La recuperación sensual de un ser humano menos brutalizado —también evidente dentro del movimiento feminista— requiere una relación más profunda con la estética y una sociedad que se haya movido más allá del instrumentalismo y el productivismo (Marcuse, 1972, p. 74). El dominio del capitalismo y la producción de mercancías oscurece el reconocimiento de que la humanidad es parte de la naturaleza y depende de ella, y que el mundo natural debe ser reconocido como sujeto. Si bajo la dominación del capitalismo y el socialismo de Estado la naturaleza era simplemente materia prima para ser explotada, existen nuevas posibilidades para la humanidad que podrían abrirse a través del desarrollo de diferentes tipos de relaciones sociales y ecológicas y nuevas capacidades humanas. El marxismo de Marcuse abre interrogantes sobre si es posible o no una relación no violenta y menos destructiva con el ecosistema. Esto requeriría inevitablemente “una sociedad cualitativamente diferente” basada en el rechazo de modos de dominación más masculinos, instrumentales y productivistas (Marcuse, 1972, p. 74). En términos de Marcuse, esto implica no solo una rebelión contra el consumismo, el desarrollo de capacidades humanas más estéticas más allá de las requeridas por el capitalismo, sino también una alianza mucho más profunda con el movimiento feminista de lo que habían anticipado previamente los socialistas en su búsqueda por transformar el capitalismo. Aquí Marcuse

reconoce que una relación diferente con la ecología no es simplemente una cuestión de control democrático, sino que también implicaría la recuperación de una sociedad feminizada. Estas características sugieren las interconexiones que podrían buscarse entre el marxismo y los modos de análisis ecofeministas (Kelly, 1984, 1994; Merchant, 1996). Herbert Marcuse (2019a, 2019b) con este fin reconoció que el movimiento de liberación de la mujer en las décadas de 1960 y 1970 fue fundamental en la medida en que reconoció la naturaleza deshumanizada de la masculinidad dominante. Bajo el capitalismo, las mujeres se *idealizaron* como madres y se explotaron como objetos sexualizados en la industria cultural. Las mujeres fueron a menudo representativas de una humanidad menos bárbara dada su permanente conexión con los valores del cuidado, la sensualidad y la ternura. Como veremos, en la próxima sección, al igual que muchos escritos ecofeministas, Marcuse buscó recuperar una cultura del amor y lo erótico que veía como central para la construcción de una civilización alternativa y menos represiva.

Freud, Marcuse y Fromm

Marcuse exploró muchas de estas preguntas a través de un compromiso con el trabajo de Freud. Al igual que Marx, la escritura de Freud fue clave porque contenía posibilidades tanto críticas como dialécticas que apuntaban hacia una sociedad menos neurótica y más emancipada. Para Marcuse, al igual que para Marx, nuestros problemas tienen sus raíces en la estructura de la sociedad y nuestro sentido de alienación —o malestar— es una cuestión del mundo en el que vivimos (Marcuse, 1968b, p. 148). Marcuse (1987) ofrece una interpretación radical de Freud al subvertir las implicaciones más conservadoras de su teoría al introducir la idea de represión excedente. Lo hace reinterpretando radicalmente la conversión necesariamente evolutiva del principio del placer en un principio de realidad —la capacidad de formar un juicio realista sobre el mundo exterior— en términos históricos. Si el triunfo inevitable sobre el principio del placer es histórico y socialmente contingente, Marcuse razona que esto abre la posibilidad histórica de una civilización no represiva o menos represiva (Marcuse, 1987). Si el eros y la pulsión de muerte son los dos impulsos biológicos más importantes, entonces esto no es simplemente un asunto del individuo, sino que concierne a la organización de la sociedad en general. El capitalismo es incapaz de materializar la capacidad tecnológica para construir una sociedad basada en la libertad debido a las relaciones sociales de producción; aquí, el principio de realidad adquiere una forma excesivamente represiva. La clave aquí

también fue el predominio de lo que Marcuse (1987) identificó como el principio rector de actuación del capitalismo —y el dominio masculino— que subordinaba e instrumentalizaba el cuerpo laboral y sexual. Bajo el capitalismo, el progreso había llegado a significar la destrucción de la vida a través de la guerra, la devastación ecológica, el desperdicio, el consumo espiritualmente vacío y la naturaleza tediosa del trabajo asalariado. Todos estos aspectos de la vida moderna pueden estar conectados con la represión libidinosa y son una causa central del sufrimiento humano. Una civilización emancipada debe ser juzgada por su capacidad para permitir que las personas disfruten de actividades y búsquedas como fines en sí mismos sin el requisito de que sean socialmente útiles. Marcuse (1987) reconoce que bajo lo que pasa por civilización “la eficiencia y la represión convergen: aumentar la productividad del trabajo es el ideal sacrosanto tanto del capitalismo como del estajanovismo estalinista” (p. 156). Por lo tanto, un nuevo principio de realidad no es simplemente una cuestión de cambiar las relaciones sociales, sino la creación de la “liberación de tiempo y energía para el libre juego de las facultades humanas” (Marcuse, 1987, p. 156). Más allá de Prometeo se encuentra la posibilidad de un “Eros más completo” que pueda encontrar expresión dentro de la sexualidad, la creatividad estética y las relaciones sociales cotidianas (Marcuse, 1987, p. 171). Este sería un ámbito donde la estética, la sensualidad del cuerpo y nuestra capacidad de razonar se reconciliarían. La organización poscapitalista de la sociedad permitiría una expresión más completa de estos aspectos, dado que la tecnología podría satisfacer nuestras necesidades compartidas dejando a sus miembros libres para dedicarse a actividades más satisfactorias.

Muchos de estos argumentos fueron cuestionados en su momento por Erich Fromm. Si bien la naturaleza precisa de esta disputa se encuentra fuera de nuestras preocupaciones, Fromm (1971) elabora algunos puntos incisivos sobre la interpretación errónea de Marcuse de Freud. Si Fromm (1971) comparte la crítica de Marcuse a la psicología del yo y al pensamiento positivo, argumenta que la idea de una sociedad no represiva es “un paraíso infantil” (p. 31). Dentro de la utopía de Marcuse, Fromm detecta una negativa a crecer y convertirse en un adulto maduro que es lo opuesto a la visión de Marx de personas capaces de amar y ser productivas dentro de la comunidad. Además, Fromm (1971) duda respecto de que el siglo XX se base en la represión sexual ya que la sociedad de consumo se construye sobre la demanda de placer instantáneo. El carácter comercial dominante no se basa en la negación libidinal, sino en la negativa a explorar el núcleo auténtico de

la identidad. Fromm (1976) desarrolla más tarde estos argumentos al identificar una oposición entre *tener* y *ser*. Si *tener* puede vincularse al deseo de controlar y poseer, entonces *ser* ofrece una forma más auténtica de nuestra humanidad a través del deseo de relacionarse con los demás y el mundo natural. En resumen, el modo de ser está menos obsesionado con la riqueza, el estatus y el consumismo, pero más preocupado por desarrollar las propiedades de un ser humano amoroso y relacional. El otro lado de *tener* podría estar en el miedo intenso a la muerte y a perder el estatus, ya que de no poseer *cosas*, ¿quién soy entonces? En lugar de encajarnos en la máquina del capitalismo, Fromm defiende una visión descentralizada del socialismo, no un control jerárquico desde arriba o la manipulación por parte de la industria cultural. Si las visiones de Fromm y Marcuse no están tan alejadas, la diferencia crucial radica menos en una visión de una sociedad diferente, sino en las ideas de represión versus un enfoque en la capacidad de los humanos para desarrollar su capacidad de experimentarse a sí mismos y al otro. El historiador de la Escuela de Frankfurt Martin Jay (2020) se ha puesto mayoritariamente del lado de Marcuse acusando a Fromm de confiar en “valores espiritualizados” (p. 61) en lugar de una transformación radical de la sociedad. Si bien la disputa puede haber llevado a la marginación de Fromm de la Escuela de Frankfurt, esto no significa que estuviera equivocado.

Fromm (1982) desarrolló una lectura de Freud que buscaba extraer la naturaleza posesiva y burguesa del amor que se encuentra en el corazón de su teoría. Freud –y por implicación Marcuse– no explora con suficiente detalle cómo la estructura del carácter del individualismo posesivo está mediada culturalmente. En esto, Freud no reconoce que la mayoría de sus pacientes simplemente aspiran a sufrir menos que a volverse más humanos y potencialmente más críticos en su orientación. La posición de Fromm (1982) era que, a pesar de los efectos paralizantes de la sociedad y la cultura en general, aún era posible, con una cantidad considerable de esfuerzo personal, convertirse en una persona decente, cariñosa, responsable y relacional. Esto se hizo más difícil, si no imposible, por los valores vacíos, el narcisismo y la naturaleza jerárquica de la sociedad contemporánea.

El énfasis de Fromm en la naturaleza limitada del modelo de *represión* parece correcto. Más tarde, Christopher Lasch (1980) llevaría estos argumentos más allá al sugerir que la modernidad capitalista está menos obsesionada por la represión excedente y por una forma de narcisismo llena de anhelos y ansias de excitación inculcada por la sociedad de consumo. El

tipo de personalidad dominante ya no es el de los pacientes neuróticos de Freud, sino alguien temeroso de los apegos y compromisos profundos que tiende al ensimismamiento mientras anhela la aprobación de quienes tienen autoridad. Sin embargo, tanto a Marcuse como a Fromm les preocupa que la falta de amor mutuo y por el mundo en general sea la raíz de muchos de los problemas del mundo. Desde la guerra, la explotación económica hasta la violencia contra la naturaleza, todo demuestra las tendencias destructivas de los seres humanos y de la sociedad en general. Posteriormente, Marcuse (2019) mantuvo su interés en Freud al conectar la naturaleza ecológicamente destructiva de la humanidad evidente dentro del capitalismo con el predominio de la pulsión de muerte. Solo a través del surgimiento de diferentes subjetividades o una “revuelta de los instintos de vida contra la destrucción organizada y socializada” podría ofrecer esperanza a la humanidad. Nuevamente, y sin defender la inversión de Marcuse en la teoría freudiana de la pulsión, él, al igual que Fromm, sugiere que el cambio radical depende del desarrollo de una “conciencia no conformista” (Marcuse, 2019, p. 13). No es que Fromm (1994) descartara el conflicto entre Eros y Tánatos, pero su trabajo ubica su expresión en términos más culturales/biológicos conectados a diferentes formas de relacionarse con el mundo. Si la vida significaba la capacidad de cambiar y crecer, entonces la muerte se expresa dentro de un miedo repetitivo al desafío y la dificultad. El problema era que la sociedad de consumo dominante requería personas que fueran conformistas —que siguieran órdenes en una jerarquía— y que vieran el punto de vivir como una gratificación instantánea. Nuestro mundo crea una persona medio despierta temerosa de usar su propia razón, pensar sus propios pensamientos y que pasa la gran mayoría de su vida en la rueda de hámster hedónica. Fromm (1976) sugiere que una nueva sociedad y una nueva esperanza para la humanidad deberían construirse sobre el “fuerte potencial dentro de la naturaleza humana” (p. 173). Si bien esto se concibe de manera diferente para Marcuse, es la capacidad de la humanidad para rebelarse contra la calidad manipuladora de la razón burocrática y la mentalidad de marketing lo que ofrece la mejor esperanza de supervivencia para la especie.

Esto nos devuelve nuevamente a una apreciación de los argumentos de Fromm (1976) y Marcuse (2019c) en términos de la naturaleza destructiva de una sociedad patriarcal. Jessica Benjamin (1990) sugiere que la idea de la separación entre el yo burgués y el individuo masculinizado que fue criticada por Marcuse y Fromm se encuentra en la base de gran parte de la

dominación masculina. La desvalorización de la feminidad y de las capacidades humanas de amar y relacionarse forman la base de la masculinidad dominante. En este sentido, tanto Marcuse como Fromm estaban profundamente preocupados por una sociedad destructiva y *enferma* que valoraba la conformidad y el individualismo basado en el mercado sobre la capacidad de relacionarse amorosamente con los demás. Esto fue evidente para Marcuse (1968a) en el contexto de la guerra de Vietnam, donde la agresividad de la sociedad mayoritaria fue dolorosamente evidente dentro de la “brutalización del lenguaje y la imagen, la presentación de asesinatos, incendios, envenenamiento y tortura infligidos sobre las víctimas de la tortura neocolonial hecha en un estilo sensato, fáctico, y a veces humorístico” (p. 259). Fromm (1993) estaba igualmente preocupado por la destrucción humana y la interacción entre Eros y Tánatos y los aspectos manipuladores del capitalismo que alientan a las personas a adoptar una personalidad conformista. Nuestra salvación no se encuentra en la eliminación de las limitaciones internas, sino en una sociedad más orientada hacia el *ser* que al *tener*. El deseo de poseer, controlar y dominar produce una sociedad de personas frías e insensibles. Dentro de esto, la gente exige seguridad –en gran medida a través de lo que podía poseer– en lugar de riesgo y libertad. Estos aspectos facilitados por vivir en una sociedad capitalista tienden a producir personas narcisistas. Al tratar al yo como una forma de propiedad, Fromm (1993) escribe que “la persona narcisista ha construido un muro invisible a su alrededor. Él es todo, el mundo es nada. O más bien: Él es el mundo” (p. 117). La raíz de un yo más *aventurero* implica renunciar a la preocupación por la propiedad y el estatus y estar cada vez más interesado y relacionado con los mundos de la naturaleza y la sociedad.

Lo que Marcuse (1972b) y Fromm (1971) introducen en el argumento es la necesidad de una comprensión más compleja de la subjetividad más allá de las cuestiones de dominación económica. El ecosocialismo y el humanismo marxista tienen una larga historia de oponer la naturaleza destructiva del capitalismo a preocupaciones más humanistas. El poder de clase del 1% global contrasta negativamente con la posibilidad de crear un orden social más humano y ecológicamente sostenible. De hecho, si el Antropoceno se remonta a la revolución industrial, entonces debemos reconocer que despegó principalmente con el advenimiento de la sociedad de consumo en las décadas de 1950 y 1960. Los impactos devastadores del cambio climático nos llevan a una nueva era con el precio más probable de ser pagado en el corto plazo por lo menos por los pobres del planeta. Tales características no solo

abren la necesidad de “reducciones drásticas de emisiones”, sino que también sugieren fuertemente que las sociedades capitalistas orientadas al consumo no muestran signos de ser capaces de satisfacer la necesidad de un mundo más justo y sostenible (Angus, 2016, p. 194). Tales cuestiones inevitablemente plantean preguntas sobre las posibilidades de transformación y, por supuesto, los tipos de identidades y subjetividades que mantienen unido el sistema. Marcuse (1978) indica que a veces falta en este paradigma una apreciación de las diferentes sensibilidades humanas que se requieren para comenzar tal transición. De manera similar, Joel Kovel (2008, p. 8) argumenta que el ecosocialismo necesita alejar la discusión de solo hablar sobre el bienestar humano para pensar en la interrelación entre la humanidad y los ecosistemas. Esta nueva sensibilidad sigue siendo humanista en la medida en que rechaza la idea del valor igual de todas las formas de vida, pero también necesita un sentido de asombro en relación con el mundo natural. Estos argumentos introducen preocupaciones sobre cómo las moralidades y sensibilidades alternativas se arraigan en la vida de la comunidad en general. Kovel (2002, p. 79) continúa diciendo que se requieren nuevas sensibilidades ecológicas para contrarrestar los sentimientos de grandiosidad y el frío sentido del cálculo que fomenta deliberadamente un mundo de poder corporativo. Los rasgos descaradamente egoístas del capitalismo no son especialmente compatibles con los atributos más recíprocos, solidarios y menos dominantes que necesita una sociedad ética y ecológica. Por supuesto, todas las características están prefiguradas, al menos parcialmente, por algunas de las reflexiones de Marcuse y Fromm.

Andrew Feenberg (2005) argumenta que, a este respecto, Marcuse ofrece lo que podríamos llamar una “política de civilización” (p. 112) en oposición a una política que se preocupa principalmente por cómo movilizar las fuerzas sociales para capturar el poder o una política de identidad. En lugar de, en los términos de Marcuse (2001a), continuar con la *carrera de ratas*:

abolir la pobreza, y luego dedicar todos los recursos a la eliminación de la basura espiritual y material con la que las sociedades establecidas han cubierto no figurativamente sino literalmente, nuestro espacio mental y físico, y construir un universo pacífico y hermoso (p. 116).

Tal transformación requeriría una revolución cultural en la que la humanidad desarrolle relaciones nuevas y menos explotadoras – donde la instrumentalidad se minimice sin desterrarse por completo – encontrando

un nuevo lugar para las capacidades humanas como el amor, la cooperación y la amistad (Marcuse, 2001b). Estos rasgos apuntan necesariamente a una política ecosocialista más utópica que se aleja de consideraciones más inmediatas (Kellner, 1984, p. 323). En otras palabras, la capacidad de imaginar alternativas poéticas sigue siendo un atributo esencial de los movimientos sociales más contemporáneos.

Una política humana de la esperanza

Una ética y política ecosocialista es una búsqueda de una forma de vida más allá de la determinada por el capitalismo agresivo y las políticas autoritarias del Estado. Tal política está mal atendida por el neoliberalismo y una política de cercamiento donde los bienes públicos y la naturaleza están amenazados por una política depredadora de privatización (Boal, *et al.*, 2005). En este escenario, una nueva política radical desarrollada por el movimiento altermundialista se ha preocupado por la lucha por los bienes comunes (Peyers, 2010; Stevenson, 2017). Esto ha sido provocado más recientemente por el surgimiento de una serie de movimientos ambientales más radicales, la participación generalizada de jóvenes en las huelgas climáticas globales de 2019 y la celebridad mundial de Greta Thunberg. Dentro de los movimientos de justicia global y las campañas ecológicas, está comenzando a surgir una sensibilidad que está empezando a cuestionar un antropocentrismo que prioriza los derechos de los humanos y el *desarrollo* en general para simplemente *usar* la naturaleza y otras especies. Si la naturaleza es un bien común, no es simplemente un recurso para ser utilizado por el sistema económico. Wolfgang Sachs (2017) sugiere que el desarrollo de ecosolidaridades globales podría comenzar a cuestionar “el estilo de vida imperial de las clases medias transnacionales” (p. 2581), la política autoritaria y el nacionalismo étnico. En particular, al igual que en la década radical de 1960, la llegada de una nueva política ética se ha arraigado principalmente entre los jóvenes actores cívicos. Dentro de estos movimientos hay un compromiso con las utopías alternativas que buscan un mundo más allá de la continuidad del *estados de cosas acostumbrado*. Marcuse (1964) habría reconocido el potencial dialéctico y democrático de estos movimientos para priorizar valores y juicios críticos, así como el argumento de que la vida en la Tierra podría y debería mejorarse para todos. Como habría sostenido Marcuse, se requiere la recuperación de sensibilidades más utópicas para ayudar a imaginar otras posibilidades y considerar cómo podrían conectarse con una política más esperanzadora. El problema es que existe una larga historia de utopías que, a pesar de sus provocaciones,

terminan siendo experimentos de pensamiento filosófico demasiado distantes de medidas más prácticas (Garforth, 2018). Terry Eagleton (1991) aboga por una sensibilidad utópica más progresista que busca “de alguna manera anclar lo que es deseable a lo que es real” (p. 131). Esto haría que la utopía pasara de ser simplemente una forma de ilusión a un compromiso activo con el presente. Rebecca Solnit (2004, p. 15) argumenta que todas las luchas democráticas requieren una sensación de esperanza, ya que siempre se confronta con una sensación de desesperación que sugiere que tales luchas realmente no valen la pena. De hecho, muchos escritores ambientales contemporáneos a menudo suenan marcusianos a este respecto. Hay signos dentro de la literatura ambiental popular de un mayor cuestionamiento de lo que podría denominarse una disposición puramente instrumental al cambio climático. Charles Eisenstein (2018) busca explícitamente problematizar una actitud calculadora hacia las emisiones de carbono por una que busca desarrollar una disposición más compleja basada en el amor y la conexión humana. De manera similar, el artista Paul Kingsnorth (2017) se muestra escéptico ante un ambientalismo que rápidamente se desconecta de los apegos locales y se orienta en torno al cálculo global de las emisiones de carbono. Al igual que Herbert Marcuse, estos argumentos pueden ubicarse dentro de una crítica romántica al capitalismo basada en el rechazo del instrumentalismo, la mercantilización y la cosificación de la vida social (Löwy, 1999). El reencantamiento de los comunes pasa por la recuperación de nuevos lenguajes y apegos a la naturaleza. Silvia Federici (2019) argumenta de manera similar que un apego espiritual más profundo a la naturaleza y un alejamiento parcial de las seducciones de la tecnología y una vida vivida en el interior serán trabajos necesarios en los intentos de reimaginar esta conexión.

El desarrollo de sensibilidades más utópicas entre los jóvenes sugiere que otro mundo y futuro podrían ser posibles. El intento neoliberal de persuadir a los jóvenes para que sean *positivos* sobre el estado actual del mundo está fracasando (Davies, 2016). Si Marcuse argumentó que la demanda de ser feliz era una demanda radical en la década de 1960, ahora se ha mercantilizado progresivamente. Por supuesto, Marcuse no se habría sorprendido de cómo el capitalismo y los gurús de la psicología positiva han incorporado progresivamente las demandas de los movimientos radicales de la década de 1960 por una vida menos reprimida y más plena. Sin embargo, las cuestiones del bienestar y la felicidad aún podrían volver como una demanda radical a través de una política que rechace el crecimiento

económico a toda costa y ciudadanos que busquen explorar formas menos dañinas de prosperidad más allá del mercado (Kallis, 2018). Ahora hay una literatura cada vez mayor que piensa menos en formas *inteligentes* de reducir nuestra huella de carbono y en cómo podríamos vivir vidas más simples, equitativas y más enfocadas en la comunidad. Desengancharnos del modelo de crecimiento del capitalismo se está convirtiendo en una discusión relativamente dominante si no siempre está conectada con los tipos de socialismo radical con los que se comprometió Marcuse (Jackson, 2017; Soper, 2020).

Más críticamente, las sensibilidades radicales del presente son más éticas y menos preocupadas por el placer negado que las identificadas por Marcuse en la década de 1960, pero están igualmente preocupadas por la violencia desnuda que se ejerce en nombre del *progreso*. Estas demandas están profundamente preocupadas por el bienestar de otros seres humanos, las generaciones futuras y otras especies y, en cierta medida, ofrecen una alternativa constante a la demanda constante de competencia a toda costa. Algunas de las preocupaciones de Marcuse no están lejos de la superficie. En una de las conferencias finales de Marcuse (2017c, 2017b), continúa afirmando la importancia de una revolución cultural y no solo material. Esto sería en función de una sensibilidad colectiva donde lo bello evidente en la naturaleza se hubiera liberado de la instrumentalidad del capitalismo. Esto solo sería posible en una sociedad socialista donde los instintos de vida han pasado a primer plano. Era muy consciente de que tales sentimientos probablemente serían rechazados como excesivamente utópicos, pero la posibilidad de una sociedad menos destructiva dependía de una nueva política revolucionaria diferente a la que tuvo lugar en 1917. Esta revolución dependería de la plena expresión de Eros y la imaginación humana.

Tales puntos de vista alejan a Marcuse del marxismo más convencional a una relación más cercana con el anarquismo. Chaia Heller (1999) sugiere que una sociedad construida sobre la jerarquía y el consumismo requiere una nueva política construida sobre “la belleza, el placer y la colectividad, así como el acceso a los alimentos, la tierra y el control de los medios de producción” (p. 7). Especialmente importante en esto sería la liberación de lo *eco-erótico* que permite a los seres humanos una mayor libertad para explorar sus conexiones y vínculos entre sí, la naturaleza y los animales (Heller, 1999, p. 125). Un movimiento revolucionario necesitaría actuar como una fuerza pedagógica que aleje a las personas de los sistemas jerárquicos y centralizados que aplastan la independencia y la creatividad de las personas.

Heller sugiere que tal movimiento necesitaría dar expresión a un eros feminista donde las personas vuelvan a aprender y exploren actividades más placenteras, relacionales y creativas más allá del capitalismo. Gran parte de la teoría social a este respecto ha tenido miedo de explorar la pasión y los enredos eróticos de la vida cotidiana que son necesarios para descubrir el amor propio y el cuidado necesarios que pueden ser una fuente importante de cambio social. En este sentido, Marcuse (2017b) hacia el final de su vida rompió con la necesidad del partido de masas tan querido por muchos de sus compañeros marxistas. Abogó tanto por la educación política como por la necesidad de romper con el “proceso pseudodemocrático” (Marcuse, 2017b, p. 125). Demasiado rápido, razonó, las estructuras de los partidos se convirtieron en lugares de codicia, ambición y corrupción; en cambio, lo que se requería eran grupos más pequeños y flexibles. La liberación de los sentidos durante el período actual dependía entonces menos de formas jerárquicas de liderazgo que de los tipos de exploración abierta y conexión erótica que surgieron de su diálogo con Erich Fromm.

Actualmente, la clase capitalista global se niega a invertir en un futuro sostenible y busca cada vez más ganar su dinero en la especulación financiera a corto plazo (Foster & Magdoff, 2009). La transferencia de los recursos necesarios para abordar el cambio climático y los crecientes niveles de desigualdad solo se hace posible en el contexto de una presión concertada desde abajo. Como nos sigue recordando el legado de Herbert Marcuse (2017c), la política radical debería ofrecer una forma de vida radicalmente diferente y animarnos a explorar una “rebelión contra las necesidades y los placeres impuestos, una rebelión contra la miseria y la insensatez de la sociedad opulenta” (p. 188). Esta visión radical es necesaria en el contexto de un sistema global y una sociedad de consumo construida sobre la desigualdad, la pobreza, la explotación y la devastación ecológica, que prefiere sacrificar la autonomía y la creatividad al conformismo inducido por el mercado (De Vogli, 2013). A pesar de la necesidad de invertir en energía verde a través del *nuevo pacto verde*, creando así nuevas formas de empleo y abordando algunas de las consecuencias del neoliberalismo, esta visión continúa tratando la crisis de la naturaleza como un problema externo a resolver (Pollin, 2018). Siguiendo a Marcuse, la política radical del futuro se trata más de la centralidad de la conexión ética entre las naturalezas humana y no humana y la capacidad de estos argumentos para crear sensibilidades humanas alternativas, solidaridades y formas de florecimiento. Crucial para este esfuerzo es la necesidad de una comprensión dialéctica de los sistemas

de dominación que continúan explotando y dominando la naturaleza humana y no humana mientras buscan distraer a la población de un sentido más amplio de crisis cuyo propio compromiso con la democracia hace posible el *Gran Rechazo* del futuro (Marcuse, 1964, p. 63). Marcuse argumentó continuamente que esto solo es posible mediante la recuperación radical del papel de la imaginación. La crítica mejorada del *progreso* ya ha comenzado en el movimiento ambientalista global, a menudo expresada como “una rebelión de los instintos de vida contra el instinto de muerte socialmente organizado” que requiere resistencia a lo que actualmente pasa por racionalidad (Marcuse, 2019a, p. 47).

Referencias

- Adams, W. (1991). Aesthetics: Liberating the sense. Carver, T. (Ed.). *The Cambridge companion to Marx*. Cambridge University Press, 246-274.
- Angus, I. (2015). When did the Anthropocene begin... and why does it matter? *Monthly Review*, 67(4), 1-11.
- Angus, I. (2016). *Facing the Anthropocene*. Monthly Review Press.
- Bell, D. (2011). Does anthropogenic climate change violate human rights? *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 14(2), 99-124.
- Benjamin, J. (1990). *The Bonds of Love*. Virago.
- Boal, I., et al. (2005). *Afflicted Powers*. Verso.
- Bonneuil, C., & Fressoz, J. B. (2016). *The shock of the Anthropocene*. Verso.
- Bookchin, M. (2004). *Post-scarcity anarchism*. AK Press.
- Castro, J. S. (2018). *Eros and revolution*. Haymarket Books.
- Clark, N. (2014). Geo-politics and the disaster of the Anthropocene. *The Sociological Review*, 62, 19-37.
- Danowski, D., & Castro, E. V. (2017). *The ends of the world*. Polity Press.
- Davies, W. (2016). *The happiness industry*. Verso.
- De Vogli, R. (2013). *Progress or collapse: The crises of market greed*. Routledge.
- Eagleton, T. (1991). *Ideology: An introduction*. Verso.
- Eagleton, T. (2016). *Materialism*. Yale University Press.
- Eisenstein, C. (2018). *Climate: A new story*. North Atlantic Books.
- Federici, S. (2019). *Re-enchanting the World Feminism and the Politics of the Commons*. AK Press.
- Feenberg, A. (2005). *Heidegger and Marcuse: The catastrophe and redemption of history*. Routledge.

- Foster, J. B. (2000). *Marx's ecology: Materialism and nature*. Monthly Review Press.
- Foster, J. B. (2016). Marxism in the Anthropocene: Dialectical rifts on the left. *International Critical Thought*, 6(3), 393-421.
- Foster, J. B., & Magdoff, F. (2009). *The great financial crisis*. Monthly Review Press.
- Fromm, E. (1971). *The crisis of psychoanalysis*. Penguin.
- Fromm, E. (1976). *To have or to be?* Bloomsbury.
- Fromm, E. (1982). *Greatness and limitations of Freud's theory*. Abacus.
- Fromm, E. (1993). *The art of being*. Constable.
- Fromm, E. (1994). The humanist credo. Funk, R. (Ed.). *The Erich Fromm reader*. Humanities Press, 127-132.
- Garforth, L. (2018). *Green utopias*. Polity Press.
- Gorz, A. (1982). *Farewell to the working class: An essay on post-industrial socialism*. Pluto Press.
- Heller, C. (1999). *Ecology of everyday life*. Black Books.
- Illich, I. (1973). *Celebration of awareness*. Penguin Books.
- Jackson, T. (2017). *Prosperity without growth*. Routledge.
- Jay, M. (2020). *Splinter in your eye*. Verso.
- Kallis, G. (2018). *Degrowth*. Agenda Publishing.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. University of California Press.
- Kelly, P. (1984). *Fighting for hope*. Chatto and Windus.
- Kelly, P. (1994). *Thinking green!* Parallax Press.
- Kingsnorth, P. (2017). *Confessions of a recovering environmentalist*. Faber and Faber.
- Klein, N. (2017). *No is not enough*. Allen Lane.
- Kovel, J. (2002). *The enemy of nature*. Zed Books.
- Kovel, J. (2008). Ecosocialism, global justice and climate change. *Capitalism, Global Justice, and Climate Change*, 19(2), 4-14.
- Lasch, C. (1980). *The culture of narcissism*. Abacus.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. Harvard University Press.
- Löwy, M. (1999). Under the star of romanticism: Walter Benjamin and Herbert Marcuse. Bleechman, M. (Ed.). *Revolutionary romanticism*. City Lights Books, 197-214.
- Luke, T. (2017). Reconstructing social theory and the Anthropocene. *European Journal of Social Theory*, 20(1) pp. 80-94.
- Malm, A. (2018). *The progress of this storm*. Verso.
- Marcuse, H. (1960). *Reason and Revolution*. Beacon Press.

- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional man*. Sphere Books.
- Marcuse, H. (1967). *Reason and Revolution*. Routledge and Kegan Paul.
- Marcuse, H. (1968a). Aggressiveness in advanced industrial society. Bohm, S. (Ed.). *Negations: Essays in critical theory*. Allen Lane, 248-268.
- Marcuse, H. (1968b). Philosophy and critical theory. Bohm, S. (Ed.). *Negations: Essays in critical theory*. Allen Lane, 134-158.
- Marcuse, H. (1968c). The concept of essence. Bohm, S. (Ed.). *Negations: Essays in critical theory*. Allen Lane, 43-87.
- Marcuse, H. (1969). *An essay on liberation*. Beacon Press.
- Marcuse, H. (1972a). *A study on authority*. Verso.
- Marcuse, H. (1972b). *Counterrevolution and revolt*. Allen Lane.
- Marcuse, H. (1978). *The aesthetic dimension*. MacMillan Press.
- Marcuse, H. (1987). *Eros and Civilization*. Ark.
- Marcuse, H. (2001a). Beyond one dimensional man. Kellner, D. (Ed.). *Towards a critical theory of society*. Routledge, 107-120.
- Marcuse, H. (2001b). Cultural revolution. Kellner, D. (Ed.). *Towards a critical theory of society*. Routledge, 123-162.
- Marcuse, H. (2017a). Marxism and the new humanity: An unfinished revolution. Kellner, D. (Ed.). *The new left and the 1960s*. Routledge, 340-345.
- Marcuse, H. (2017b). On the new left. Kellner, D. (Ed.). *The new left and the 1960s*. Routledge, 122-127.
- Marcuse, H. (2017c). The failure of the new left. Kellner, D. (Ed.). *The new left and the 1960s*. Routledge, 183-191.
- Marcuse, H. (2019a). Children of Prometheus: 25 Theses on technology and society. Surak, S., Jansen, P-E. & Reitz, C. (Eds.). *Ecology critique of society today*. International Herbert Marcuse Society, 43-50.
- Marcuse, H. (2019b). Ecology and the critique of modern society. Surak, S., Jansen, P-E. & Reitz, C. (Eds.). *Ecology critique of society today*. International Herbert Marcuse Society, 7-20.
- Marcuse, H. (2019c). Nature and revolution. Surak, S., Jansen, P-E. & Reitz, C. (Eds.). *Ecology critique of society today*. International Herbert Marcuse Society, 21-42.
- Marx, K. (1992). *Economic and philosophical manuscripts*. Colletti, L. (Ed.). *Early writings*. Penguin, 259-278.
- Merchant, C. (1996). *Radical ecology*. Routledge.
- Moore, J. W. (2015). *Capitalism in the web of life*. Verso.
- Pleyers, G. (2010). *Alter-globalisation*. Polity Press.
- Pollin, R. (2018). De-growth vs a new green deal. *New Left Review*, 112, 5-25.
- Purser, R. E. (2019). *McMindfulness*. Repeater.

- Sachs, W. (2017). The sustainable development goals and Laudato si': Varieties of post-development. *Third World Quarterly*, 38(12), 2573-2587.
- Saito, K. (2017). *Karl Marx's Ecosocialism*. Monthly Review Press.
- Smith, N. (2008). *Uneven development*. University of Georgia Press.
- Solnit, R. (2004). *Hope in the dark*. Canongate Books.
- Soper, K. (1995). *What is nature?* Blackwell.
- Soper, K. (1996). Greening Prometheus: Marxism and ecology. Benton, T. (Ed.). *The greening of Marxism*. The Guilford Press, 81-99.
- Soper, K. (2010). Unnatural times? The social imaginary and the future of nature. *Sociological Review*, 57, 222-235.
- Soper, K. (2020). *Post-Growth living*. Verso.
- Stevenson, N. (2017). *Human rights and the reinvention of freedom*. Routledge.
- Streeck, W. (2016). *How will capitalism end?* Verso.
- Vogel, S. (2015). *Thinking like a mall*. MIT Press.
- Williams, R. (1980). *Culture and Materialism*. Verso.
- Wolin, R. (2001). *Heidegger's children*. Princeton University.



Instituto de Investigación Social, 1924



Este libro tiene como propósito ser una contribución para el estudio de la teoría crítica en general y para el análisis de la historia de la Escuela de Frankfurt en particular. Todos los trabajos que están contenidos en este volumen hacen parte del amplio marco teórico de la teoría crítica de la sociedad. Muchos siguen las huellas de los fundadores de esta tendencia, otros se presentan como críticos de la misma y unos cuantos más tratan de vincular problemas y contextos de relevancia a los conceptos más destacados que se empezaron a construir hace cien años en Frankfurt.



en negativo
ediciones



**UNIVERSIDAD
LIBRE®**