

Teoría tradicional y teoría crítica
(M. Horkheimer, 1932-1947)

G. E. Rusconi

Teoría crítica de la
Sociedad

Lectura 19

1. «Sozialforschung» como crítica social

La personalidad de Max Horkheimer está íntimamente relacionada con la historia y las características del Institut für Sozialforschung de Francfort. Fundado en 1923, no adquirió importancia, acentuando su fisonomía crítica, hasta 1931, cuando fue nombrado director Horkheimer.

Cerrado el Instituto con la subida al poder del nazismo, sus miembros continuaron su actividad en el exilio (en París, en diversas universidades americanas o en el nuevamente formado Institute of Social Research de Nueva York), colaborando en la *Zeitschrift für Sozialforschung* y en importantes estudios como *Autorität und Familie* (París, 1936) y *The Authoritarian Personality* (Nueva York, 1950).

El Instituto de Francfort volvió a abrirse en 1950 con un programa que repetía y perfeccionaba al mismo tiempo las perspectivas de veinte años antes, teniendo en cuenta el nuevo contexto social y cultural.¹

Los puntos de continuidad son evidentes y esenciales: actitud crítica frente a la cultura y la ciencia existentes y propuesta política —en un sentido lato— para una reorganización de la sociedad.

Las diferencias responden al nuevo clima cultural y político. En los años treinta era necesario criticar el clima filosófico de la

¹ Cfr. Institut für Sozialforschung. *Ein Bericht über seine Geschichte und seine Arbeiter*, Francfort, 1952.

cultura tradicional alemana, todavía vigoroso, mientras que en los años cincuenta el blanco es más bien el positivismo y formalismo de las disciplinas sociológicas o antropológicas en general. Esto significa una nueva forma de calibrar los temas fundamentales del humanismo, del socialismo, de la democratización y, sobre todo, un nuevo equilibrio conceptual y epistemológico, más orientado a la teoría sociológica que al planteamiento filosófico de los años treinta.

La producción de Horkheimer que nos disponemos a examinar aquí se refiere todavía al estadio filosófico. En ella veremos surgir lenta pero progresivamente el intento de una «nueva» filosofía que adquirirá su verdadera fisonomía como «teoría crítica de la sociedad».

Los méritos y limitaciones de Horkheimer —autoridad moral reconocida por todos los representantes de la «teoría crítica»— se resumen en la función mayéutica, por así decir, que su pensamiento y su persona han desempeñado en la formulación de la «teoría» misma. Sus escritos están impregnados de aquel apasionado espíritu crítico-humanista que sólo el tiempo y las innumerables repeticiones de sus discípulos han privado de su acicate conceptual.

En la reconstrucción del pensamiento de Horkheimer trataremos de evidenciar los puntos fundamentales todavía vivos, que serán desarrollados en todas sus implicaciones por sus amigos y colaboradores, Adorno y Marcuse.

En el primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932) Horkheimer —en calidad de director— proporciona algunos elementos programáticos que sitúan a la revista directa y conscientemente en el centro de la discusión cultural del momento y, al mismo tiempo, denotan su intento de originalidad metodológica. Resumiendo: planteamiento metodológico totalizador e interpretación «materialista» de la crisis de las ciencias. Sumamente valiosa es una afirmación que se encuentra en la presentación de la nueva revista: ésta trata de proseguir y desarrollar temáticas y perspectivas del *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, la revista que había reunido a su alrededor a los principales intelectuales de la izquierda militante alemana, como ya hemos señalado en la primera parte de nuestro estudio.

La perspectiva socialista y «materialista» aparece explícitamente en Horkheimer ya en los años 1932-38, pero la utilización metodológica y exclusivamente crítica de ella crea en el curso del

desarrollo de su pensamiento una sustancial evolución, por lo que al final resulta equívoca la acepción de «materialista» e incluso de «socialista», tal como se entienden habitualmente.

El concepto de «totalidad», por ejemplo, es concebido por Horkheimer desde un principio en un sentido explícitamente metodológico, sin renunciar con ello al contenido sustancial típico de la categoría de totalidad. Este contenido permanece como fuerza inercial, unas veces como soporte, otras en fricción con la acepción puramente metodológica. La investigación social (*Sozialforschung*) es la «teoría de la sociedad contemporánea como un todo»;² no se trata de una sociología especializada, sectorial, ya que pone en comunicación los ámbitos económicos, históricos y psicológicos que la sociología comúnmente separa como campos de competencia ajena. Tal aproximación teórica no excluye el análisis y verificación empírica, sino que los encuadra en una más amplia visión crítica, que tiene como centro la crisis misma de la ciencia contemporánea.

Horkheimer está mucho más próximo que sus colaboradores —a causa de su especial sensibilidad cultural y filosófica— a la temática de la «crítica cultural», que (como hemos señalado en varias ocasiones) caracteriza tanto al sector críticomarxista como al burgués de los años treinta. Horkheimer incluso, en los años que estamos estudiando, parece dudar en separarse del esquema de la *Kulturkritik*, que, sin embargo, ha superado ya totalmente al señalar la nueva dirección de la «teoría crítica». Las causas han de buscarse, además de en la sensibilidad personal del autor, en el hecho de que el exilio americano le ha introducido en un ambiente, que, tras su aparente diversidad cultural, presenta con enérgica vitalidad presupuestos análogos a los que había combatido en su patria. Es un aspecto del paso de la cultura alemana a la americana vivido por la «inteligencia» emigrada, la cual, no sin incertidumbres, ambigüedades y lógicas rupturas, halla en la cultura y en la sociedad americana la confirmación de su diagnóstico crítico anterior. En este paso se produce también una «repetición» de los temas de la «crítica cultural». Esto puede explicar el aparente no progreso —desde nuestro punto de vista— del *Eclipse of Reason* de 1946 de Horkheimer³ con respecto a los temas desarrollados diez años antes en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

² «Vorwort» *Zeitschrift für Sozialforschung*, I (1932).

³ Publicada en 1947 en Nueva York.

Entre los temas de la *Kulturkritik* figuraba el de la crisis de las ciencias, problema que afecta a todo el pensamiento europeo. En efecto un pensador totalmente ajeno, incluso criticado por el grupo de Francfort —E. Husserl— dedicaba por aquellos años una gran atención a dicho tema, atención que culmina en la *Crisis de las ciencias europeas*.⁴

Horkheimer hace ciertas reflexiones sobre este tema⁵ que sintetizan la perspectiva totalizadora y materialista antes mencionada. «La comprensión de la crisis de la ciencia depende de una adecuada teoría de la situación social actual: en efecto, la ciencia, como función social, refleja las contradicciones de la sociedad contemporánea.» La ciencia (psicológica, económica o física) es para Horkheimer simplemente una «función social», dentro de las fuerzas y métodos de producción social. «Los conocimientos científicos tienen un destino completamente diferente a las fuerzas productivas y a los medios de producción: la medida de su aplicación está en proporción inversa a su alto grado de desarrollo y a las necesidades reales de los hombres.»⁶

La razón (*Verstand*) científica —en su exactitud formal— está encaminada a la operatividad cotidiana, pero se aparta de la comprensión de la sociedad como totalidad. De esta forma desempeña una función conservadora del orden existente. La ciencia se convierte en ideología sin perder su realidad formal. «Ideológica», en efecto, no es una ciencia en sí, sino su relación con la totalidad social, su ocultar y no ver la dinámica económica y clasista de la sociedad. Por ello igualmente «ideológicas» son las críticas anticientíficas propuestas por las metafísicas del tipo de la de Max Scheler. La finalidad del idealismo clásico alemán, cuando no se identifica con tales metafísicas sino que refiere la actividad espiritual del hombre al proceso global, está mejor definida por la teoría materialista de la dependencia de lo ideal con respecto a lo real. «La realidad social, es decir, el desarrollo de los hombres históricamente agentes, contiene una estructura cuya comprensión exige la representación teórica de un proceso radicalmente transformador, que cambie todas las relaciones culturales.»⁷

⁴ "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie", en *Philosophie*, I (1936).

⁵ "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", en *Zeitschrift*, I (1932), pp. 1-7.

⁶ *Ibidem*, p. 2.

⁷ *Ibidem*, p. 3.

Para esta nueva representación teórica, que es al mismo tiempo participación activa en el proceso que se está realizando, no tiene ningún valor una ciencia social que se limite a registrar los hechos existentes, según el esquema de las ciencias naturales.

Para tratar de exponer claramente el pensamiento de Horkheimer procuraremos diferenciar, en la medida de lo posible, la parte contenidista —la antropología crítica— de la que se refiere a los métodos y características de la nueva «teoría».

2. Para una antropología crítica materialista

«Materialismo», «materialista», son a menudo etiquetas benchidas de equívocos. Horkheimer procura definir las cuidadosamente tanto frente a su degeneración naturalista-positivista como frente a las objeciones formuladas por el frente espiritualista, metafísico, idealista.

El esfuerzo por trazar una antropología crítica que se mantenga fiel al postulado materialista y al mismo tiempo no rechace la aportación crítica y contenidista de las ciencias antropológicas especializadas caracteriza constantemente la actividad de Horkheimer.

Los temas constitutivos de la antropología crítica horkheimiana son fundamentalmente dos: la prohibición del goce (*die Verpönung des Genusses*) impuesta por la sociedad al individuo y la aceptación por parte del individuo del orden existente. El sacrificio del individuo, en una palabra. Tratándose de una descripción críticovalorativa de la situación existencial es conveniente precederla de los modelos en base a los que se instituye, es decir, de la concepción materialista de la historia de Horkheimer.

El problema de la historia es afrontado por nuestro autor en polémica con la que él llama visión «psicologista» de la historia. En ella incluye Horkheimer toda la concepción tardoburguesa, desde sus metafísicas espiritualistas hasta las fenomenologías, los irracionalismos: todas ellas visiones que mantienen como asunto de referencia la historicidad del individuo (o del hombre como «esencia») en vez de la dinámica de la estructura social.

Horkheimer —en la línea hegeliano-marxista— entiende por historia la dinámica de la estructura objetiva de la sociedad, según leyes determinadas; una *Gesetzmässigkeit* que no es cons-

trucción *a priori* o registro de simples datos de hecho, sino «producida por el pensamiento mismo aplicado a la praxis histórica, como reflejo (*Spiegelung*) de la estructura dinámica de la historia». A ella corresponde la dialéctica como «motor de la historia» entre las diversas fuerzas humanas emergentes en la lucha contra la naturaleza y las caducas formas sociales.

Hasta este punto es una repetición de la doctrina marxista. El momento original de Horkheimer es la recuperación de la psicología —que el marxismo dogmático rechaza por «burguesa»—. Esta, en efecto, poniendo en evidencia las mediaciones psíquicas entre el dato económico y el hecho cultural deja paso a la dimensión activa y modificable del comportamiento social. «La psicología deberá volcarse sobre los factores psíquicos profundos con que la economía determina a los hombres: será psicología del inconsciente.»⁸

No se trata de instituir una psicología del «alma o conciencia de masa», sino una psicología de los grupos, una búsqueda de los mecanismos instintivos, comunes a los miembros de los diversos grupos que constituyen el proceso social de producción.

El factor económico sigue siendo el primero, pero su análisis pasa a través de una elaboración psicológica. «La situación actual, más que por el habitual motivo económico, se caracteriza por la acción no conocida de las relaciones económicas sobre la forma global de la vida.»⁹ A través de ella se llega al momento subjetivo, que no puede eliminarse de la historia individual entretrejida con la historia colectiva.

El materialismo de Horkheimer adquiere así su significado original. No es monismo materialista, absolutización de los datos científicos, metafísica de elementos naturales, determinismo. El materialismo es, por el contrario, negación de toda absolutización, incluso lógica. («El valor de un principio no depende de su naturaleza, no estriba en su historia, sino en las tareas que debe realizar.»)¹¹ El materialismo es relativización en función de la actividad social, progresista. El momento positivo del materialismo consiste simple y directamente en «alcanzar la felicidad». O, al menos, en un esfuerzo constante por la eliminación de la miseria.

Se establece así una tensión permanente entre pensamiento y realidad existente o realidad que ha de realizarse. «La miseria de la situación actual depende de la estructura social. Por ello la

⁸ "Geschichte und Psychologie", en *Zeitschrift*, I (1932), p. 131.

⁹ *Ibidem*, p. 136.

¹⁰ *Ibidem*, p. 141.

¹¹ "Materialismus und Metaphysik", en *Zeitschrift*, II (1933), p. 10.

teoría de la sociedad constituye el contenido del materialismo contemporáneo.»¹² A su vez «la teoría de la sociedad y de la historia no ha surgido de motivos puramente teóricos, sino de la necesidad de comprender la sociedad existente; en efecto esta sociedad está encaminada a impedir a un número cada vez mayor de personas la felicidad, que, sin embargo, el aumento general de las fuerzas económicas hacen imposible.»¹³

Si a nivel conceptual es la «contradicción» la categoría que pone en marcha la crítica al sistema existente, a un nivel práctico Horkheimer, en 1933, tiene como consigna la «participación solidaria» (*Mitleid*) y la política, concebida como libertad de los individuos alcanzada con la «superación de su dependencia económica dentro de una planificación (*Plan*)»¹⁴ racional de la sociedad.

A pesar de su carácter genérico (desde la perspectiva actual), la propuesta de Horkheimer se presenta como la destrucción del principio liberal burgués vigente, que es considerado principio irracional. La vida general nace ciegamente, casualmente de la caótica actividad de individuos, industrias, estados. Esta irracionalidad se traduce en dolor para la mayor parte de los hombres.»¹⁵

La irracionalidad del sistema global repercute en la anulación misma del individuo —en función del cual debería realizarse el sistema según la ideología liberal—. El concepto de «igualdad» ha perdido todo su significado: no sólo los hombres se diferencian unos de otros por sus posibilidades económicas, sino también por sus cualidades morales e intelectuales. A la falta de libertad para el desarrollo de sus propias facultades viene a añadirse la necesidad de sacrificarse uno mismo al sistema existente. «El tipo humano correspondiente a la situación actual admite que todo lo que existe está al servicio de la dominación. Las grandes manifestaciones de lo que ahora sucede y es válido son para él las normas del mundo. Como un pequeño Aristóteles todo hombre común considera tanto más perfecto un hecho cuanto más real es; como un pequeño Schiller considera que la historia del mundo es el tribunal del mundo.»¹⁶

¹² *Ibidem*, p. 14.

¹³ *Ibidem*, p. 33.

¹⁴ "Materialismus und Moral", en *Zeitschrift*, II (1933), p. 185.

¹⁵ *Ibidem*, p. 167.

¹⁶ "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie", en *Zeitschrift*, IV (1935), p. 16.

El punto de vista crítico de Horkheimer no rechaza la aceptación de «humanistas». Pero polemiza violentamente con los neohumanistas o neotomistas que han surgido como contrarreacción, como panacea para los males de la sociedad, sin poner al descubierto sus raíces estructurales.¹⁷

«El humanismo del pasado consistió en la crítica del sistema feudal y de su jerarquía, que se había convertido en obstáculo para el desarrollo humano. El humanismo actual consiste en la crítica de las formas de vida bajo las cuales perece la humanidad, y el esfuerzo de transformarlas en un sentido racional.»¹⁸

Es el concepto de «racional» el que anima la perspectiva materialista, crítica, de Horkheimer: la denuncia de las contradicciones internas del sistema liberal se confía a la lógica del pensamiento filosóficoidealista. («Sobre la base de la percepción originaria kantiana se instituye el concepto hegeliano de Espíritu y la idea de la sociedad racional como significado último del sujeto transcendental»)¹⁹ replanteado en términos materialistas. («La felicidad no es un mero hecho sensible, sino una condición real del hombre.»)²⁰

A la luz de este planteamiento han de considerarse las reflexiones de contenido de la antropología de Horkheimer, que coincide ampliamente con la temática de Freud,²¹ no sin sufrir ciertas influencias de Durkheim en lo que se refiere a una dimensión propiamente etnosociológica.

¹⁷ Cfr. "Die Philosophie der absoluten Konzentration", en *Zeitschrift*, VII (1938), donde Horkheimer critica la obra de S. Marck, *Der Neuhumanismus als politische Philosophie*, Zurich, 1938. Véase también la crítica al tomismo en "Contrastanti panacee", en *Eclissi della ragione*, trad. it., pp. 73-112.

¹⁸ "Montaigne und die Funktion der Skepsis", en *Zeitschrift*, VII (1938), p. 47.

¹⁹ *Ibidem*, p. 51.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Es interesante a este respecto el juicio que reproducimos a continuación: "Sin una consideración psicoanalítica no se comprendería la transformación de las energías psíquicas en la interiorización. Si embargo, las categorías freudianas, si bien es cierto que en un principio tuvieron un carácter dialéctico, remitiendo la construcción del destino individual a la sociedad y reflejando la interacción de factores externos e internos, en una segunda fase han ido poco a poco reduciendo el momento histórico a un hecho meramente biológico." En "Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters", en *Zeitschrift*, V (1936), pp. 224-225.

El mecanismo psicosociológico puesto en evidencia por Horkheimer es la interiorización represiva que tiene lugar en la sociedad. Se interesa en particular por el modelo moral rigorista, típico de la burguesía clásica, que continúa en el nuevo estadio de la sociedad totalitaria. Se trata, en términos de moral tradicional, del tema del «egoísmo», considerado como dimensión social. Nos limitaremos a exponer ciertos aspectos significativos de las observaciones de Horkheimer acerca del «egoísmo» como constante de la antropología burguesa.²² «Cuando el egoísmo de las masas guiadas por el *Führer* burgués no puede ser satisfecho, cuando sus exigencias son reprimidas con la obediencia, resignación, sacrificio y purificación interior, cuando el amor y el reconocimiento del individuo se dirigen al *Führer* hinchado como mito, con símbolos sublimes y grandes conceptos, y el propio ser queda anulado junto con sus exigencias —a esto tiende la moral idealista— entonces el individuo extraño es concebido como nada, más aún, el individuo mismo y su felicidad son odiados y aniquilados.»²³

«El sentimiento de la propia y absoluta nulidad, que domina a los miembros de la masa, corresponde exactamente a la postura puritana de que el éxito práctico es señal de la superioridad ética.»²⁴

Horkheimer establece una relación directa entre ciertas constantes del espíritu burgués y el sistema totalitario de la Alemania nazi. A medida que el concepto humanista de hombre pierde sus connotaciones realistas para hincharse idealistamente en los conceptos de «genio», «espíritu universal», «personalidad», tanto más humillado resulta el hombre real, individual.

En el odio contra todo lo que a partir de la Reforma ha significado goce, placer, existencia amorosa, se expresa «un profundo resentimiento erótico, que exige la muerte de los representantes» de aquellos valores.²⁵ La virtud se venga de sus propias aspiraciones prohibidas. Los hombres desahogan su propio resentimiento hacia lo «prohibido» en aquello que es simplemente «extraño» a ellos (antisemitismo).

Horkheimer pretende establecer una ecuación entre el aspecto destructivo del egoísmo social y la hostilidad frente al placer (*Genussfeindschaft*) en base a la situación social existente, sal-

²² *Ibidem*, *passim*.

²³ *Ibidem*, p. 217.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 221.

vando así la posibilidad de recuperación del individuo —y de sus características— en una sociedad nueva, racional.

Dentro de esta perspectiva adquieren especial relieve el significado sociológico del nazismo²⁶ y, de rebote, al fracaso de la ya lejana y frustrada revolución socialista.²⁷

El exilio americano confiere a los temas antropológicos —en un principio afrontados bajo la directa experiencia moral y política alemana— un mayor alcance. Sin embargo el planteamiento crítico de fondo permanece sustancialmente idéntico. Así la temática de la «dominación y rebelión de la naturaleza» replantea el esquema de la represión en términos más marcadamente universales. A Horkheimer le preocupa este mecanismo social y sus situaciones, «es decir, la situación del hombre en una cultura cuyo tema fundamental es el de la autoconservación por amor a la autoconservación; la interiorización del dominio ejercido por el hombre sobre la naturaleza en razón del desarrollo del sujeto abstracto, del *ego*; la inversión dialéctica del principio de dominio, a causa de la cual el hombre se convierte en instrumento de aquella misma naturaleza que domina; el reprimido impulso mimético, fuerza destructiva explotada por los sistemas más radicales de dominación social».²⁸

La perspectiva dentro de la cual Horkheimer lleva a cabo sus análisis es igualmente cultural, en el sentido de que examina el comportamiento de los individuos, de los grupos, de la sociedad, a través de la ideología interiorizada de tal comportamiento, que él define como «darwinismo». La supervivencia del individuo en la actualidad presupone su adaptación a las exigencias del sistema que quiere perpetuarse sólo a sí mismo. En esto consiste el darwinismo cultural y de comportamiento. Según las enseñanzas de Freud la explicación ha de buscarse en la experiencia infantil: «En términos psicoanalíticos podría decirse que

²⁶ *Ibidem*, p. 384. «El nacionalsocialismo no es un revoltijo de mala literatura, sobre el que se pueda bromear en el exilio, sino el sistema político más refinado de nuestra época.»

²⁷ *Ibidem*. «El horror sin límites de nuestros días —escribe Horkheimer en 1938— no tiene su origen en 1933, sino en 1919 con el fusilamiento de trabajadores e intelectuales por parte de los sicarios feudales de la primera República. Los gobiernos socialistas fueron sustancialmente impotentes. En vez de llevar sus premisas hasta sus últimas consecuencias permanecieron en el incierto terreno de los hechos. En el fondo consideraban la teoría una frivolidad. Convirtieron la libertad en una filosofía política en vez de una praxis política.»

²⁸ *Eclissi della ragione*, cit., p. 116.

el individuo sometido y resignado es aquél cuyo inconsciente se ha detenido a nivel de la rebelión reprimida contra sus padres».²⁹ El individuo medio en la actualidad vive en una situación de perenne infancia dentro del sistema. En la experiencia infantil los procesos ontogenéticos y filogenéticos se van replanteando simultáneamente, de su solución depende en parte el destino de la sociedad». «El cambio ocurrido en las relaciones entre hijos y padres explica en gran parte el gradual descenso de la resistencia individual ante las dominantes tendencias sociales.»³⁰

En términos de relación hombre-naturaleza el problema se replantea como relación entre el hombre y sus instintos miméticos. La civilización ha surgido a través de la superación de los instintos miméticos irracionales de regreso a la naturaleza; pero la dominación represiva y la adaptación son formas de recaída en el mimetismo natural. «Reproduciendo, imitando, copiando a todos los que le rodean, adaptándose a todos los poderosos grupos de los que entra a formar parte, transformándose de ser humano en miembro de una organización, sacrificando sus propias posibilidades a la buena voluntad y a la capacidad de adaptarse a dichas organizaciones y de obtener una cierta influencia dentro de ellas, el individuo logra sobrevivir. Pero debe su salvación al más antiguo modelo biológico supervivencial, al mimetismo.»³¹ Si el nazismo ha llevado a sus últimas consecuencias este proceso (mimetismo de la propia opresión con la persecución, la impotencia interior del superego compensada con la agresividad externa, etc.) la situación del individuo en la sociedad contemporánea (Horkheimer escribe en la América de los años 1945-46) no es sustancialmente distinta, en la medida en que éste continúa considerando como dioses a la eficiencia, la productividad, la planificación tecnológica. De la decadencia del individuo no son culpables ni las conquistas técnicas, ni el hombre en sí, sino la estructura y el contenido actual del «espíritu objetivo» que domina la vida social en todos sus aspectos. Este espíritu refleja la presión de un sistema económico que no concede treguas.

²⁹ *Ibidem*, p. 138.

³⁰ *Ibidem*, p. 139. Sigue diciendo a propósito del rebelde: «En la hostilidad que le llevaría a proyectar en el mundo los problemas de su vida íntima prevalece el deseo apasionado de realizar lo que el padre representaba para su fantasía infantil, es decir, la verdad misma... Su crítica teórica y práctica es una reafirmación negativa de la fe alimentada de niño.» (P. 137-138.)

³¹ *Ibidem*, p. 173.

La utilización por parte de Horkheimer de la expresión hegeliana «espíritu objetivo» no es casual: indica la dirección crítica hacia la que apuntan sus análisis. En efecto, en la base misma de la situación objetiva de la sociedad existe una especial concepción de racionalidad que ha viciado todo el desarrollo del pensamiento y de la sociedad moderna. Su razonamiento se hace, pues, criticoteorético.

3. Hacia una definición de la «teoría crítica»

La propuesta teórica horkheimeriana surge en un ambicioso contexto: se inserta, de hecho, en el debate entre racionalismo e irracionalismo en vigencia en los años treinta. En realidad este contraste —observa Horkheimer— si se analiza desde un punto de vista criticomaterialista pierde significado, dada la evolución que la cultura liberal ha sufrido en sentido antirracionalista, descubriendo el contenido real de algunas de sus afirmaciones racionalistas anteriores.

Lo que tienen de común racionalismo e irracionalismo es el postulado antimaterialista, que en la práctica se traduce, para ambos, en una «conciliación» con el orden existente. En términos gnoseológicos se trata del rechazo por parte de ambos del concepto de pensar necesariamente *mediato*, a través de los hombres y las estructuras sociales, a favor de una falsa inmediatez entre sujeto y objeto.

La razón, en el irracionalismo, queda reducida a instrumento meramente formal, cuando no a instrumento destructor de la realidad. Por otra parte hay que admitir que la «regresión, ligada a esta hostilidad general del pensamiento, encierra la corrección de un progreso que se había transformado en su opuesto».³³ Es decir, fue la consecuencialidad misma del formalismo racionalista tardoburgués la que se convirtió en irracionalismo. La sustitución de la «existencia», de la «angustia», de la «vida», del «espíritu del pueblo» por el Yo trascendental o por el Espíritu ha puesto de manifiesto simplemente las contradicciones del racionalismo burgués, ligadas a su incompreensión de la mediación sociohistórica del pensamiento.

Para Horkheimer la validez —más aún, el carácter significa-

³³ "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie", en *Zeitschrift*, III (1934), p. 24.

tivo— de un pensamiento está directamente relacionada con su función social, progresiva o regresiva. «Existen grupos sociales para los cuales la simple claridad teórica sería un obstáculo para la adaptación a una situación determinada y motivo de conflicto intelectual... El pensamiento conceptual por sí solo (por otra parte) no puede destruir ni la más oscura superstición, si ésta desempeña una función real en la dinámica de una estructura social apenas estable.»³⁴ La teoría es simplemente un elemento del proceso histórico global; su significado procede de las fuerzas sociales en las que se inserta. De ahí la función crítica del método dialéctico. «El método dialéctico es la sumo de todos los medios intelectuales, por lo que forma partiendo de los abstractos momentos de la razón parcialmente la imagen (*das Bild*) del objeto vivo.»³⁵ De esta forma para el materialismo horkheimeriano la teoría crítica social es, por un lado, construcción analítica de los fenómenos teóricos y, por el otro, referencia de éstos a las fuerzas sociales que los sustentan.

Esto es pragmatismo, se podrá objetar. Horkheimer rechaza tal acusación (y ya veremos más adelante cómo somete a crítica el mismo pragmatismo americano): se trata más bien de la asunción radical del concepto de totalidad como «concepto contradictorio» (*widersprechender Begriff*) en términos criticosociológicos. «El individuo depende con todas sus categorías del desarrollo social; esto se expresa en la teoría económica de la historia en la que sujeto y objeto nunca coinciden, más bien se hallan entre sí en tensión variable, según el papel que la teoría desempeña en la sociedad y según el grado de dominio de los hombres sobre ellos mismos y sobre la naturaleza.»³⁶

La sociedad como totalidad es contradictoria, porque está en contradicción con los intereses primarios de la mayoría de sus miembros. El irracionalismo, en cambio, se limita a divinizar la totalidad social contradictoria, sirviéndose de la carga de represión de que vive la totalidad concreta social.

En el pensamiento horkheimeriano irracionalismo y racionalismo son identificados en una concepción inmovilista, intuicionista de la realidad, centrada en torno a la reificación abstracta del individuo abstracto —y por consiguiente en una resignación fatalista frente a la sociedad existente. Es evidente, por otra par-

³⁴ *Ibidem*, p. 13.

³⁵ *Ibidem*, p. 20.

³⁶ *Ibidem*, p. 30.

te, que los intentos por parte de Horkheimer de criticar estas posiciones son la mayoría de las veces demasiado someros con respecto a la complejidad de los problemas suscitados y adolecen siempre de la sospecha de una no intencionada caída en el praxismo y en el relativismo. Esto puede achacarse, entre otras cosas, a la forma de sus ensayos breves y de distinto calibre según el tema que trata.

Pero la intención crítica de fondo permanece evidente y constante: el rechazo de la coincidencia entre ser y pensamiento, verdad y realidad, que el idealismo, el irracionalismo y el positivismo, con formas culturales diversas pero sustancialmente semejantes, defienden. Y —positivamente— la determinación de una teoría que articule conceptualmente entre sí momentos del pensamiento y de la acción, en su autonomía y recíproca necesidad. «La verdad es un momento de la praxis justa (*die Wahrheit ist ein Moment der richtigen Praxis*). Quien la identifique inmediatamente con los resultados (*Erfolg*) olvida la historia y se convierte en apologista de la realidad dominante; ignorando la insuperable diferencia entre concepto y realidad cae de nuevo en el idealismo, el espiritualismo, el misticismo.»³⁶

El carácter problemático de esta afirmación (¿qué significa «praxis justa»? ¿cómo determinar la exactitud de un «resultado» cuando todo lo que existe es maldad existente?) no necesita comentarios. También en este caso la dialéctica asume la función de superar el carácter aporético de la tesis. Entre las características fundamentales de la dialéctica Horkheimer cita: la relativización de todo juicio de determinación, en la conciencia del cambio constante entre sujeto y objeto y de su relación; la referencia de todo universal a la totalidad del proceso cognoscitivo, en sus principios estructurales y tendencias prácticas; la conciencia de la inseparabilidad entre los momentos positivos y negativos, progresivos y regresivos, en las posiciones, formas y condiciones de la historia humana; la superación de la posición analítica, encargada de los fenómenos en la reconstrucción de la realidad total.³⁷

Es evidente, aun dentro de la genérica complejidad de esta y otras fórmulas, que Horkheimer ya en 1935 considera la dialéctica exclusivamente como un procedimiento negativo, crítico. El mismo intento, en efecto, de conferir una forma adecuada al modo de proceder propio de una teoría determinada traduciría

³⁶ "Zum Problem der Wahrheit", en *Zeitschrift*, IV (1935), p. 345.

³⁷ Cfr. *ibidem*, p. 350.

la nefasta constricción de la realidad. «En la necesidad teórica se refleja la constricción real (*die reale Zwangsläufigkeit*) en base a la cual procede la producción y reproducción de la vida humana, la autonomía que las potencias económicas han alcanzado con respecto al hombre, la dependencia de todos los grupos sociales con respecto a la ley propia del aparato económico.»³⁸

La afirmación de Horkheimer —en su contexto— es gratuita, dictada más que por un análisis del hecho intelectual, por la pasión humanista que paradójicamente le acerca a sus adversarios. Pero poco a poco se irá convirtiendo en una hipótesis de trabajo para buscar nuevos e insospechados nexos y complicidades entre la estructura intelectual y el sistema social. De momento la ecuación entre necesidad teórica y constricción social es la coartada valorativa de esa absoluta falta de prejuicios intelectual que anticipa, si no define, la «teoría crítica de la sociedad».

A partir de esta toma de posición le resulta muy fácil a Horkheimer proseguir y precisar más adelante la denuncia de la neometafísica y del empirismo lógico contemporáneos, que en sus manifestaciones reproducen una opuesta pero complementaria deformación de la racionalidad. Dejando aquí a un lado los motivos antimetafísicos,³⁹ nos referiremos solamente a la crítica, al neopositivismo lógico y sociológico, a través de la cual se perfilan los rasgos de la «nueva» teoría social.

El neopositivismo lógico es la última expresión del proceso de formalización de la razón, que se inicia con el pensamiento moderno. Responde perfectamente a la concepción que dicho pensamiento tiene de la «teoría» definida, según palabras de Husserl, como «relación sistemática de proposiciones según formas de sistemática y unitaria deducción».

Condiciones y consecuencias de tan rigurosa sistematicidad son el carácter valorativo, la historicidad, la especialización de los sectores científicos, la identificación entre el pensar y el «calcular». Todo esto se traduce en «subjetivación» de la razón, o bien en una incapacidad objetiva para comprender el carácter global de la realidad social y la sumisión del pensamiento (en sus

³⁸ *Ibidem*, p. 351.

³⁹ En Horkheimer los aspectos antimetafísicos se han vigorizado a partir de su traslado a América, donde los revival neotomistas y neohumanistas estaban especialmente vivos. Su esquema crítico antimetafísico se basa en la denuncia del pragmatismo implícito en dichos planteamientos culturales. Cfr. al respecto *Eclissi della ragione*, trad. it., cit., *passim*.

formas de ciencia, de técnica y del lenguaje mismo) al orden existente.

El pragmatismo, que eleva a la categoría de validez teórica la satisfacción o el éxito, es simplemente una forma generalizada o existencial del proceso más amplio que acabamos de describir.

El neopositivismo filosófico o científico —observa Horkheimer— a pesar de su pretendida universalidad refleja simplemente la condición antropológica contemporánea: el aislamiento del individuo. «La confusión entre el pensamiento calculador y la razón *tout court* hipostatiza al individuo segregado monadológicamente de los demás en el sistema económico. El empirismo moderno y la logística son una lógica de mónadas.»⁴⁰ Lo que los científicos definen como «teoría» con pretensiones de universalidad en sus diversos ámbitos es un concepto equivoco, porque responde únicamente a su particular función y posición dentro del sistema. La misma «relación entre hipótesis y hechos se lleva a cabo no en el cerebro del investigador sino en la industria.»⁴¹ «Cuando el concepto de teoría se hace autónomo, como si hubiera de fundamentarse desde dentro mismo de la esencia del conocimiento, o bien históricamente, se transforma en una categoría reificada, ideológica.»⁴²

Planteada así la problemática está en juego algo más que el significado de la «relación» entre dimensión cultural y dimensión económica. Horkheimer declara explícitamente que con el cambio sustancial de posiciones y de significado del individuo en la sociedad contemporánea (lo que él llama sin medias tintas la «extinción de la individualidad»), «el concepto mismo de dependencia de lo cultural con respecto a lo económico ha sido modificado.»⁴³ Esto exige una diferente estructuración de la «teoría crítica» con respecto a la teoría tradicional. Lo que para esta última son «datos de hecho» (el primero de los cuales es la separación entre individuo y sociedad, con todos los problemas que de ello se desprenden) para la teoría crítica son productos de una determinada situación social. «Los hechos que nos transmiten los sentidos están socialmente preformados en un doble sentido: a

⁴⁰ "Der neueste Angriff auf Metaphysik", en *Zeitschrift*, VI (1937), pp. 46-47.

⁴¹ "Traditionelle und kritische Theorie", en *Zeitschrift*, VI (1937), p. 252.

⁴² *Ibidem*, p. 251.

⁴³ *Ibidem*, p. 287.

través del carácter histórico del objeto percibido y del carácter histórico del órgano perceptivo. Ninguno de los dos son meramente naturales sino formados a través de la actividad humana.»⁴⁴

El dualismo entre sensibilidad y razón que caracteriza toda la trayectoria del pensamiento moderno refleja el dualismo entre colectividad e individualidad del sistema socioeconómico. «En el sistema económico burgués la actividad de la sociedad es ciega y concreta, la del individuo, abstracta y consciente.»⁴⁵

La «teoría crítica» denuncia la separación factual entre individuo y sociedad como un producto histórico de la división del trabajo y de clase. «La palabra "crítica" no tiene el mismo sentido de la crítica idealista de la razón pura sino el de la crítica dialéctica de la economía política.»⁴⁶ En efecto, el funcionamiento del sistema social presentado como mecanismo «natural» es sólo el mecanismo del capitalismo. El punto de partida inicial de la «teoría crítica» es el análisis del sistema de la economía de cambio. Pero lo que para las ciencias especializadas (sociología, economía, etc.) son simples disfunciones o, viceversa, fenómenos estructurales inamovibles, es considerado por la «teoría crítica» como contradicciones que han de ser denunciadas y modificadas. «Paros, crisis económicas, militarismo, terrorismo, la situación total de las masas —tal como éstas la experimentan— no se debe a escasas posibilidades técnicas, tal como podía ocurrir en el pasado, sino a unas relaciones productivas que no son ya adecuadas a la situación actual.»⁴⁷

Horkheimer, situando su criterio valorativo al margen de las condiciones actuales, postula una reestructuración condicional y existencial cara al futuro. «El concepto de hombre en la actualidad es contradictorio, porque se divide entre sujeto y objeto; su coincidencia está en el futuro, no en el presente.»⁴⁸ «Clase, explotación, plusvalía, provecho, miseria, son momentos cuyo significado ha de buscarse no en la reproducción de la sociedad actual sino en su transformación.»⁴⁹ Que no se trata de una propuesta utópica —explica Horkheimer— está demostrado por la existen-

⁴⁴ *Ibidem*, p. 255.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 256.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 261.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 267.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 265.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 271.

cia de las fuerzas y de las posibilidades reales inmanentes al sistema.

En el pensamiento horkheimeriano resultan evidentes las categorías y, sobre todo, el espíritu del marxismo occidental. Especial relieve tiene la relación que el intelectual debe mantener con el proletariado y las fuerzas progresistas en general. El intelectual comprometido (como diríamos hoy) es a menudo víctima del optimismo más ingenuo o del pesimismo más crítico frente a las masas proletarias. Esto condiciona su actitud, unas veces apasionada, otras predicadora con respecto a aquéllas. «La teoría crítica no está ni "arraigada" (*verwurzelt*) como la propaganda totalitaria, ni "desvinculada" (*freischwebend*) como la inteligencia liberal.»⁵⁰ Consciente de la relación entre revolución y autonomía intelectual, su «fuerza se expresa en la siempre existente posibilidad de tensión (*Spannung*) entre el teórico y la clase para la que es válido su pensamiento.»⁵¹

En esta perspectiva asume un especial significado la recuperación de la sociología, sobre todo de la crítica ideológica y de la sociología del conocimiento, tal como suelen entenderse en el ámbito académico. «Transformar la teoría crítica de la sociedad en sociología es una tarea problemática. El discurso acerca de las constantes o variables de la verdad tiene sentido sólo dentro de una razón polémica.»⁵² El problema de la continuidad y consecuencialidad de la teoría se plantea y se resuelve en función de la realización revolucionaria. «Así el esfuerzo del sociólogo por alcanzar predicciones exactas se transforma en esfuerzo político para la realización de una sociedad racional.»⁵³

Este ímpetu político se mitiga en Horkheimer en los años de su permanencia en los Estados Unidos o, al menos, se traduce en términos más específicamente intelectuales. *El eclipse de la razón*, en su análisis del concepto de racionalidad en los cimientos de la actual cultura industrial, quiere hacer «justicia a las imágenes y a las ideas» que en un pasado han tenido una función progresista y liberadora, de forma que la «filosofía» se convierta en un «correctivo de la historia.»⁵⁴

⁵⁰ *Ibidem*, p. 276.

⁵¹ *Ibidem*, p. 269.

⁵² *Ibidem*, pp. 289-290.

⁵³ "Zum Problem der Voraussage in der Sozialwissenschaften", en *Zeitschrift*, II (1933), p. 412.

⁵⁴ *Eclissi della ragione*, trad. it. cit., p. 204. Podemos leer: "Función de la filosofía es fomentar la crítica recíproca entre filosofía subjetiva y

Sin embargo la obra más madura y significativa que sintetiza las reflexiones y análisis de Horkheimer y de los intelectuales de Francfort durante los años de la guerra e inmediatamente posteriores sigue siendo la *Dialéctica del iluminismo*, redactada por Horkheimer en colaboración con T. W. Adorno, y que puede ser considerada como el «Manifiesto» de la «Teoría crítica de la sociedad».

De ella nos ocuparemos en el próximo capítulo, dedicado a la obra de Th. W. Adorno.

objetiva [...] Es necesario darse cuenta tanto de la separación como de la interrelación de ambos conceptos. La idea de autoconservación, el principio que lleva a la razón subjetiva a la locura, puede, en cambio, salvar a la razón objetiva de sufrir el mismo destino." (P. 210-211.) "Dentro de esta función la filosofía será la memoria y la conciencia del hombre y contribuirá a impedir que el camino de la humanidad se asemeje al ciego caminar de un loco en la hora del recreo." (P. 224.)

La teoría social de la razón (Th. W. Adorno)

1. *La denuncia de la lógica formal*

De la producción de Adorno nos limitaremos a examinar la parte filosófica y críticosociológica, dejando a un lado sus aportaciones estéticas que sin embargo le caracterizan desde el primer momento en el círculo de Francfort.¹ Esta limitación en cuanto al contenido no es un obstáculo, sin embargo, para la comprensión del pensamiento adorniano como tal, que tiene en la estética musical todo un campo de aplicación de una teoría logicocrítica autónomamente elaborada.

Esta elaboración surge fundamentalmente de la crítica a una de las formas de filosofía y epistemología hoy dominante, la fenomenología. Como el mismo Adorno dice,² los primeros apuntes de la crítica antifenomenológica se remontan a los años 1934-37, desarrollo a su vez de su primer encuentro con el pensamiento husserliano en su tesis de licenciatura de 1924.

¹ Un primer trabajo importante de Adorno sobre estética, "Zur gesellschaftlichen Lage der Musik", apareció en el primer número de la revista del *Institut* en 1932. Un año más tarde se publicó el volumen *Kierkegaard. Konstruktion der Aesthetik*, Tübinga, 1933; en 1938, en la revista del *Institut*, apareció otro artículo, "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens"; de su producción posterior podemos citar *Philosophie der neuen Musik*, Tübinga, 1949; *Versuch über Wagner*, Berlín, Francfort, 1952; *Bissonanzen. Musik in der* (trad. cast. Ariel, Barcelona, 1962); *Klangfiguren*, Berlín-Francfort, 1959; *verwalteten*, Gotinga, 1956; *Noten zur Literatur*, Berlín-Francfort, 1958.

² *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart, 1956.

Estos datos son sumamente significativos para situar y valorar la formación de Adorno en el seno de los fermentos culturales marxistas-lukacsianos de aquellos años.³

No tratamos, sin embargo, de establecer una consonancia directa y filológica de temas o análisis, sino más bien de reconstruir en sus rasgos fundamentales la perspectiva global de Adorno, dejando que resulten evidentes la prosecución, la aceptación o el abandono de las perspectivas marxistas lukacsianas o korschianas.

Junto al criterio cronológico respetaremos también en nuestra exposición el criterio, aparentemente más extrínseco, de establecer una distinción entre obras escritas exclusivamente por Adorno y obras escritas en colaboración con Horkheimer, que figuran, por otra parte, entre las más significativas.

Empezaremos con la *Metacritica de la gnoseología*, que nos sitúa directamente en el centro de los problemas suscitados. La problemática adorniana no parece en realidad construida con un «orden», una prioridad de principios o de postulados. Gira más bien (dialécticamente, nos atreveríamos a añadir, pero más adelante volveremos sobre el término «dialéctica») en torno a ciertas afirmaciones claves (contenido social del pensamiento, la estructura represiva de la sociedad, la remota y sin embargo insistente perspectiva de liberación, etc.) que, a su vez, vuelven sobre sí mismas, unas veces como demostraciones, otras como exigencias de principio. El estilo brillante con que escribe Adorno es, sin duda, uno de los factores decisivos de su fuerza de sugestión.

³ Como muy bien observa G. D. Neri, *op. cit.*, pp. 136-137: "De hecho la presencia del pensamiento lukacsiano es evidente en una serie de aspectos fundamentales; en primer lugar en el planteamiento básico hegeliano-marxista. Además en la tendencia a resolver los contenidos del pensamiento de la filosofía moderna en las formas ideológicas del último capitalismo, del imperialismo; muy particularmente en la incapacidad admitida por parte de la fenomenología de hacer frente a la empiria y a la contingencia, que se resuelven así en una 'facticidad' de orden superior; también (y se trata de una variante del aspecto anterior, desarrollada en forma semejante por el Lukács de *El asalto a la Razón*) en la afirmación de un absolutismo lógico y racionalista frente al cual se abren las puertas de lo irracional; y, por consiguiente, en la implícita 'contraprueba' que ve en Heidegger y en Scheler la esencia sin velos del método fenomenológico; y no termina aquí nuestra relación, porque existen otros elementos comunes más generales pero también más sustanciales: en primer lugar la crítica, otro rasgo genial, pese a su carácter parcial, de *Historia y conciencia de clase*, del racionalismo moderno, del fetichismo matematizante, ligado a la mentalidad típica del capitalismo."

«El proceso real vital de la sociedad constituye... el núcleo del contenido lógico.»⁴ La universalidad vinculante de la lógica, postulado indiscutible de la filosofía occidental, tiene su propia base en la estructura represiva de la realidad. «El pensamiento, en cuyo mecanismo de constricción se refleja y continúa la naturaleza, se refleja, gracias a su propia e indiscutible consecuencia-lidad, incluso a sí mismo como naturaleza olvidada de sí, como mecanismo de constricción (*Zwangsmechanismus*).»⁵

El carácter exclusivo de las leyes lógicas deriva del carácter unívoco de su función y, en última instancia, del carácter de constricción de la autoconservación. Esta se agudiza en la alternativa entre sucumbir o sobrevivir, que se refleja en el principio de que entre dos proposiciones contradictorias sólo una es verdadera y la otra falsa. El carácter abstracto y formalista de este principio, y de la lógica en general, se desprende de la complejidad de intereses en una sociedad en la que los intereses universales sólo coinciden accidentalmente con los del individuo y la opresión (*Herrschaft*) objetiva asume frente al individuo la dignidad de «universal».

Toda la estructuración lógica de rigurosidad, extensión, subordinación y conclusión aparece plasmada en las relaciones correspondientes de la realidad social y de la división del trabajo. Y esta característica de las formas de pensamiento no es expresión de «solidaridad» social, como afirmaba Durkheim, sino signo de la unión indisoluble entre sociedad y violencia. «Cuanto más problemático es el saber tanto más debe insistir incansablemente en su propia rigurosidad.»⁶ La enfática distinción entre esencia y apariencia (el gran «descubrimiento» de la filosofía!) parece querer decir: «¡Yo sí: vosotros no!». Ya Sócrates aniquilaba a sus interlocutores con la nada elegante demostración de su ignorancia y su formalismo leguleyo vencía al sofista sólo por coherencia lógica.

Desde siempre el filósofo ha alabado «lo que existe», contribuyendo a mantener perennemente una injusta condición humana. Aunque sin participar directa y personalmente en la opresión real, vende y exalta en tercera persona la razón reificada como método de control. Lo absolutamente cierto es siempre constricción, no libertad (*Unfreiheit*).

⁴ *Zur Metakritik*, cit., p. 35.

⁵ *Ibidem*, p. 35.

⁶ *Ibidem*, p. 37.

En las proposiciones lógicas subyacen experiencias sociales, como el orden de las relaciones entre generación y propiedad, que exigen una procedencia sobre el ser y la conciencia del individuo. Ligadas y al mismo tiempo ajenas al interés del individuo aparecen ante el sujeto psicológico como valor en sí mismo, con carácter de obligatoriedad. «La superioridad del absolutismo lógico sobre la explicación psicológica procede de la objetividad del proceso social que subyuga a los individuos, aunque permanece invisible para éstos.»⁷ Así la falsedad del absolutismo lógico, de tipo husserliano —la elevación de la lógica a la categoría de «en sí»— se transforma en verdad: testimonio de la incapacidad del individuo para fundamentar la verdad. A diferencia del carácter nebuloso de lo trascendental kantiano, el antiindividualismo husserliano no se limita a recordar la precedencia del todo sobre la parte sino que reconoce el mismo fracaso de la individualidad. «Privando al individuo y a su estructura de toda participación en la verdad, la lógica, expropiada de todo contacto con la realidad, le sitúa ante su nulidad real.»⁸

Los *Prolegómenos*⁹ husserlianos hacen las veces de sismógrafo histórico: la sospecha durante mucho tiempo latente en la filosofía de que el individuo es apariencia halla en este momento su confirmación. Según la dinámica de la sociedad industrial avanzada, cuanto más se acerca la forma de la socialización a la totalidad y preforma todo elemento humano, el lenguaje sobre todo, tanto más las formas previas al individuo asumen junto con el carácter de la fatalidad el de ser en sí. En el individuo anulado los momentos lógicos reificados «en sí» representan lo alienado. La dolorosa realidad cotidiana de la eliminación del individuo (el campo de concentración es la imagen límite) ha hallado su propia idealización en la lógica.

Denunciando la coherencia de la lógica como hecho histórico, Adorno no deja de darse cuenta de que la está reconstruyendo y convalidando con su misma crítica: para librarse de la «constricción» lógica debe «llamarla por su nombre», «conferirle un rostro». Instigado por su propia coherencia el pensamiento adorniano descubre su fundamental raíz antiintelectualista (a lo cual volveremos). «La metacrítica de la gnoseología

⁷ *Ibidem*, p. 86.

⁸ *Ibidem*, p. 100.

⁹ Se trata del primer volumen de las *Logische Untersuchungen*, que se titula precisamente *Prolegomena zu einer reinen Logik*.

exige la consideración activa de su coherencia estructural como nexo de culpa y castigo, error necesario e inútil corrección.»¹⁰

Esta es la autocrítica de la lógica, que Adorno estrena criticando las *Logische Untersuchungen* husserlianas. Para Husserl «la lógica intenta hallar aquello que caracteriza a las ciencias verdaderas y válidas, lo que constituye la idea de ciencia.»¹¹ No podía evidenciar con mayor claridad el equívoco sobre el que se basa su búsqueda de una lógica como «ciencia pura». Este concepto de lógica presupone la existencia real de las ciencias como instancia de control (*als Kontrollinstanz*) y asigna a aquella una función específica en el preconstituido sistema de las ciencias. Se niega así de antemano su propia finalidad (*Ziel*) ya que debe adaptarse al objetivo (*Zweckmässigkeit*) de las ciencias, a sus métodos. «De esta forma la lógica es tácitamente arrebatada al pensamiento (*Denken*): no debe constituir su forma, sino la forma de las ciencias existentes.»¹² Queda roto el nexo entre la lógica y la historia antes incluso de que se suscitara el problema. La objetividad y el carácter ideal de la lógica, que tendrían que haber sido demostrados, se dan como presupuestos, dado que se atribuye a la lógica una racionalidad y una claridad independientes del momento de su formación. Del mismo modo que Husserl no se pregunta si la ciencia es verdadera, sino si las ciencias son bastante científicas, así «en vez de la crítica del conocimiento se estudian las expresiones que suplen simbólicamente en su relación al simbolizado [...] el análisis semántico se convierte inmediatamente en juicio sobre las cosas.»¹³ La ciencia de la lógica, ahora tan de moda a partir de Russell y Whitehead, con su técnica descriptivoclasificatoria matematizante ha desvirtuado la lógica apartándola de su relación concreta con el pensar: *Verdinglichung der Logik y Selbstentfremdung des Denkens...*

«Claridad y racionalidad son para aquéllos esencias ligadas históricamente»: ¹⁴ sus principios no han de considerarse exclusivamente desde el punto de vista de su formulación objetiva:

¹⁰ *Op. cit.*, p. 33: «Metakritik der Erkenntnistheorie erbeischt die konstruierende Reflexion ihres Zusammenhangs als eines von Schuld und Strafe, von notwendigem Fehler und vergeblicher Korrektur».

¹¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I Band, Halle, 1922, p. 26.

¹² Th. W. Adorno, *op. cit.*, p. 60.

¹³ *Ibidem*, p. 119.

¹⁴ «Klarheit und Rationalität (sind) dem eigenen Wesen nach in Geschichte verflochten», *ibidem*, p. 70.

salen a la luz presionados por las necesidades, tendencias de la conciencia concretamente pensante y operante. El conocimiento se realiza dentro de una infinita red de prejuicios, intuiciones, ligazones, anticipos, exageraciones: es decir, en el contexto de la experiencia que nunca resulta transparente en cada aspecto concreto. Incluso las más remotas objetivaciones del pensamiento beben en los instintos; el pensamiento al destruirlos destruye su propia condición. La más sencilla percepción se modela sobre la angustia frente al objeto percibido o sobre el deseo del mismo. Si los impulsos no son superados y conservados (*aufgehoben*) en el pensamiento, no se produce el conocimiento, y el pensamiento que mata a su propio padre —el deseo— es víctima de la némesis de la estupidez. De aquí las limitaciones intelectuales que se producen con la supresión de la dimensión histórica de la conciencia. La fantasía, hoy atribuida a la esfera del inconsciente y proscrita de la conciencia como rudimento acrílico e infantil, es, en realidad, la que establece la relación entre los objetos, de la que parte necesariamente todo juicio. Una vez cancelado el último residuo emocional sólo queda del pensamiento una absoluta tautología. «Privar al pensamiento se reduce a disposiciones sustituibles e intercambiables.»¹⁵

La lógica asume la función histórica de intento de integración y organización de lo múltiple originario, paso decisivo para la desmitologización. Por la misma fuerza de la lógica el sujeto escapa a un retorno a la naturaleza, a lo irracional múltiple, e imprime a su propia experiencia la forma de la identidad del hombre tendente a la autoconservación racional.

El principio de no contradicción es un tabú decretado sobre lo dispersivo, es una ley que tiene por contenido una prohibición. «El principio lógico de identidad que suele formularse a través de la llamada proposición tautológica de *a* es *a*, no expresa en absoluto una verdad evidente, última, inexplicable; la verdad de tal principio depende de la realización del principio mismo (*Erfüllung des Identitätsprinzipes*), es decir, de la exigencia de "mantener estable" el significado de los signos... Por principio de identidad entiendo no un principio que ha de considerarse verdadero, sino una exigencia (*Forderung*) que esté en nuestras manos realizar o no y sin cuya realización la

oposición entre verdad y error pierde su sentido.»¹⁶ El principio de identidad no es, por lo tanto, un modo de ser sino una regla acerca de cómo se debe pensar, la cual, separada de los actos individuales y concretos por los cuales ha sido creada, pierde sentido: «su significado implica su relación a aquellos actos».¹⁷

La cuestión no es si el principio de identidad se relativiza con la referencia a la proposición de hecho, sino más bien si sin tal relación deja de existir. «El sentido mismo de la lógica exige la relación a los hechos»: ¹⁸ sólo la idolatría de la lógica como «puro ser» exige una incondicional separación entre génesis y valor. El hecho de que el valor sea algo distinto a la génesis no nos autoriza a deducir que la «explicación del significado de los atributos de valor no remite a momentos genéticos como su condición necesaria [...] en la medida en que la referencia a la génesis del valor lógico es necesaria, ya pertenece al significado lógico mismo que ha de explicitarse y "despertarse"».¹⁹

Pero la génesis implícita en el momento lógico no es su inmediata motivación psicológica: es un comportamiento social: *sie ist ein gesellschaftliches Verhalten*.²⁰ Acierta Husserl al criticar el psicologismo y el relativismo tradicionales: éstos son, en efecto, el complemento exacto de su absolutismo lógico. Su falsedad estriba en su anquilosamiento en la determinación negativa —en sí misma exacta— del individuo, en vez de llegar más lejos. Husserl contrapone leyes lógicas a individuos psicofísicos: es evidente que éstos, como tales, no tienen influencia ninguna sobre las leyes lógicas. Pero si éstas son concebidas como mediadas por un concepto de subjetividad que va más allá de los individuos psicofísicos, sin anularlos, conservándolos como momentos de su propia fundación, el problema queda resuelto. Si en vez del individuo aislado se toma como sujeto de validez lógica el sujeto social, no se crearía ningún abismo

¹⁵ Hans Cornelius, *Transzendente Systematik*, München, 1916, p. 159.

¹⁷ *Zur Metakritik*, cit., p. 92.

¹⁸ *Ibidem*, p. 88: "Der Sinn der Logik selber fordert Faktizität".

¹⁹ "...folgt keineswegs, dass die Explication des Sinnes von Geltungscharakteren nicht auf genetische Momente zurückverweise als ihre notwendige Bedingung... Soweit die Beziehung der logischen Geltung auf Genesis notwendig ist, gehört diese selber zu dem zu explizierenden, zu 'erweckenden' logischen Sinn", *ibidem*, p. 83.

²⁰ *Ibidem*, p. 86.

¹⁵ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, Berlín, 1951.

ontológico entre el pensamiento y sus formas psicológicas. La argumentación husserliana tiene valor sólo en la medida en que aísla monadológicamente la conciencia de los individuos, sin que salga a la luz «la unidad colectiva en el cumplimiento de los actos de conciencia, el momento social de la síntesis del pensamiento».²¹

Las múltiples formas de hipostatización y reificación logicognoscológica tienen como denominador común la rígida y sustancial distinción entre sujeto y objeto. Ahora un razonamiento husserliano acerca del objeto lógico es inadmisibles. Un «objeto» separado del momento de la espontaneidad subjetiva, con el que sólo hay síntesis, no tiene sentido. «La objetividad soberana que sacrifica el sujeto a la verificación de la verdad, elimina junto con el sujeto su verdad y objetividad.»²² La objetividad corresponde únicamente a la experiencia completa y concreta en todas sus complicaciones. Y la experiencia es un devenir en el que los momentos subjetivos y objetivos se combinan, por así decir, químicamente: no se puede superar la *Subjekt-Objekt Polarität*.

Por consiguiente, «la lógica no es un ser, sino un proceso que no se deja reducir ni al polo subjetividad ni al polo objetividad».²³ La verdad es sólo y siempre un «campo de fuerzas». La verdad no puede limitarse al sujeto trascendental o a las puras leyes ideales, exige la mediación consecutiva del pensar, la relación actual del juicio con la situación real (*die Beziehung des Urteils auf Sachverhalt*): esta relación —y por consiguiente la objetividad de la verdad— depende de los sujetos pensantes que realizan la síntesis. «El juicio debe expresar un estado de cosas y, al mismo tiempo, instaurarlo mediante una síntesis. Sólo cuando se ignora el carácter de tensión immanente del juicio se puede prescindir del "hacerse" del contenido.»²⁴

No existen inmediatos. El análisis del mismo inmediato no puede prescindir de su mediación. «En cuanto concepto el pri-

²¹ "Die kollektive Einheit im Vollzug von Bewusstseinsakten, das gesellschaftliche Moment der Synthesis des Dnemens", *ibidem*, p. 86.

²² *Minima moralia*, cit., p. 117.

²³ "Logik ist kein Sein, sondern ein Prozess, der weder auf einen Pol 'Subjektivität' noch auf einen 'Objektivität' sich reduzieren lässt", *Zur Metakritik*, cit., p. 84.

²⁴ "Das Urteil muss zugleich einen Sachgehalt ausdrücken und ihn durch Synthesis stiften. Nur wenn der immanente Spannungscharakter des Urteils erkannt wird, kann vom 'Entstehen' des Inhalts abgesehen werden", *ibidem*, p. 85.

mero e inmediato es mediato en cada una de las ocasiones y, por consiguiente, no primero. Ninguna inmediatez, ni siquiera el hecho, en el que el pensamiento espera librarse de la mediación, es propia de la reflexión pensante.»²⁵ Esto es admitido por la lógica dialéctica cuando eleva esta contradicción a la categoría de determinación esencial de la cosa, afirmando la inmediatez en el momento en que la niega.

Las filosofías del «primus», de lo «originario», de lo «absoluto» deducen su propio substrato del mecanismo del pensamiento, del proceso de formación de los conceptos. El uso enfático del «primero» coincide con la posición de la identidad, se acerca inmediatamente al juicio analítico con el que quiere transformar al mundo. La exaltación de lo inmutable sugiere que no debe existir nada nuevo, sólo lo que ha existido siempre. Axiomas como el de la sistematicidad y rigurosidad presuponen la posibilidad total de dominar el todo con la mirada de la cognoscibilidad. Y el conocimiento autárquico, defendido ante posibles errores, transparente a sí mismo, tiene como *telos* la pura identidad lógica. Se desconfía de lo «nuevo»; lo que podría ayudar al sujeto a salir de su cárcel es considerado negativamente, como elemento peligroso que hay que encerrar de nuevo en el recinto de lo desconocido.

La gnoseología es «el esfuerzo por llevar a término el principio de identidad con rigurosa reducción a la immanencia subjetiva».²⁶ El interrogante acerca de lo inmediatamente primero, lo originario, no es mensurable a nivel del espíritu, pero testimonia una fase histórica superada. Elude el verdadero interrogante acerca de la actividad social, el trabajo, como condición de conocimiento. En él actúa la tendencia a la regresión, el odio a lo complejo, testimoniando así la afinidad con la opresión real social.

El enemigo, el otro, resulta en la lógica lo irreductible a la universalidad pura, lo diferenciado. En su más sublime gloria el supremo y puro concepto desprecia al individuo notablemente desarrollado como impuro y contingente. Todo progreso de la racionalidad científica y filosófica coincide con el regreso de lo individual irreductible. La irracional brutalidad de los sistemas totalitarios contemporáneos ha realizado lo que desde hace

²⁵ *ibidem*, p. 16.

²⁶ "... die Anstrengung, das Identitätsprinzip durch lückenlose Reduktion auf subjektive Immanenz rein durchzuführen...", *ibidem*, p. 35.

sígnos proclamaba la ideología. El fascismo ha tratado de realizar al pie de la letra la filosofía de lo originario: el primero tiene siempre la razón. La identificación entre originario y dominación se basa en el hecho de que quien tiene el poder debe ser no sólo el primero sino también el originario. «Como programa político la identidad absoluta se convierte en ideología absoluta.»²⁷ El último y más costoso resultado de la reificación de la gnoseología es el concepto de ser, que hoy se ha puesto nuevamente de moda gracias a la ontología existencial. Fue la concepción husserliana del *a priori* formal la que abrió el camino al ser «presupuesto de todo y de cualquier ente»²⁸ y a la restauración de la metafísica.

El ser de la metafísica es un vacío tautológico, encubierto por la explotación de la psicología y la antropología, gravado por el problemático concepto de valor, arrebatado por la economía de cambio, y al mismo tiempo impregnado de matiz religioso y privado de todo contenido teológico. La filosofía del ser tiene mucho que ver con lo absolutamente indiferente; su presunción crece con la indiferencia de la palabra suprema que lo comprende todo y, por consiguiente, nada. «Su carácter atemporal preexistente a lo óntico es una monstruosidad, el pasado ignorado.»²⁹ La única definición posible del ser es la hegeliana: «El ser se articula según sus contrarios y modificándose se pone contra sí mismo. Es un concepto crítico en el más alto sentido. Es idéntico al nada que niegan los eleatas.»³⁰

«La autocrítica de la lógica tiene como consecuencia la dialéctica.»³¹ «Bajo el aspecto de la verdad en sí, e igualmente de la actividad de la conciencia, la dialéctica es un proceso: proceso, lo que quiere decir que la verdad misma.»³² La posibilidad menospreciada por Husserl como juego de palabras —del hombre nace el mundo, del mundo el hombre: el hombre crea a Dios, Dios crea al hombre— puede resultar espantosa

²⁷ *Ibidem*, p. 29.

²⁸ *Ibidem*, p. 100.

²⁹ "Ihr Zeitlos dem Ontischen Vorgeordnetes ist ein Wechselbalg, das unkenntlich gemachte Vergangene", *ibidem*, p. 42.

³⁰ "Es artikuliert sich nach seinen Gegensätzen und wendet sich als Umschlagendes gegen sich selber. Es ist ein im eminentem Sinn kritischer Begriff. Identisch ist es mit dem Nichts, das die Eleaten verleugnen", *ibidem*, p. 218.

³¹ *Ibidem*, p. 84.

³² Th. W. Adorno, *Aspekte der hegelischen Philosophie*, Berlín-Francfort, 1957, p. 43.

sólo para un pensamiento fijamente polarizado, abstracto en el sentido hegeliano. Nos ofrece una imagen ciertamente cruda y realista, pero no insensata, del pensamiento dialéctico que no contrapone como enemigos al hombre y al mundo, sino que los presenta como momentos que se producen y se distinguen mutuamente.³³

Una de las funciones de la lógica dialéctica es la liquidación, junto con los últimos restos del sistema deductivo, del último gesto «leguleyo» del pensamiento: el convencimiento de su propia exactitud. En el mismo momento en que el pensamiento trata de demostrar con mil sutiles argumentos su propia exactitud literal, muere.

«En el mismo momento en que sale del *medium* de lo virtual, de una anticipación que no puede ser satisfecha por ningún dato particular, y trata de convertirse de interpretación en enunciación, todo lo que enuncia resulta inmediatamente falso.»³⁴ Aunque rigurosidad y necesidad estén ligadas a la opresión real, no por ello son absolutas. Su verdad es relativa de la «verdad» de la sociedad. El pensamiento ha sido siempre capaz a lo largo de su historia de mostrar su propia y esencial problematicidad. Es el esclavo que el amo no puede nunca dominar a su gusto: siempre queda abierta la esperanza —la utopía— de una inversión de las relaciones.

Pero también la dialéctica tiene su propio carácter de constricción, íntimamente ligado a su carácter lógico; su constricción, sin embargo, es la misma que la de lo real: la constricción del *Schuldzusammenhang* social. «Su ciclo cerrado crea la apariencia sin rupturas de lo natural y más tarde la apariencia metafísica del ser. Pero la dialéctica anula continuamente tal apariencia.»³⁵ Es necesario terminar con el carácter constrictivo del pensamiento, atreviéndose a fijarle y llamarlo por su nombre. «La dialéctica es la irracionalidad frente a la razón dominante: sólo en la medida en que la refuta y la supera se convierte ella misma en racional.»³⁶ La dialéctica no ha de considerarse simplemente como sentido de las proporciones, encuadramiento de las cosas en su justa perspectiva, gracias a un simple

³³ *Zur Metakritik*, cit., p. 98.

³⁴ *Minima moralia*, cit., p. 118.

³⁵ "Sein geschlossener Kreis bewirkt den lückenlosen Schein des Natürlichen, schliesslich den metaphysischen von Sein. Dialektik aber macht diesen Schein stets wieder zunichte", *Zur Metakritik*, cit., p. 13.

³⁶ *Minima moralia*, cit., p. 68.

«sano sentido común», como hacen el hegelianismo inglés y el pragmatismo de Dewey. «La tarea de la dialéctica es —más bien— la de poner la zancadilla a las sanas opiniones acerca de la inmodificabilidad del mundo.»³⁷ Precisamente por esto su verdad o falsedad no reside tanto en el método en sí como en su intención, en el proceso histórico. Siempre está al acecho el peligro de una recaída en lo restaurativo, en la apología de lo que es; la astucia de la razón podría afirmarse incluso en contra de la dialéctica. De aquí «la obligación de pensar dialécticamente y no dialécticamente al mismo tiempo.»³⁸ Los filósofos debieran hablar de forma que siempre se quitaran la razón, pero al mismo tiempo convenciendo al adversario de su no-verdad. Son precisos conocimientos que no sean en sí mismos absolutamente exactos, pero tales que frente a ellos la cuestión se juzgue por sí misma. Pensar dialécticamente significa que el tema adquiere la drásticidad de la tesis y la tesis encierra en sí la plenitud de sus razones. En un texto filosófico todas las proposiciones deben estar igualmente próximas al centro. Es necesario transferir, como lo ha hecho Hegel implícitamente, el concepto de mediación de las conexiones lógicas formales al corazón mismo de los objetos, eliminando la diferencia de estos últimos con respecto al pensamiento que los separa del exterior. *La insistencia acerca de la mediatez de todo inmediato es el modelo del pensar dialéctico... y define la formación social de la experiencia contingente, particular.*³⁹

Es tarea ardua tratar de criticar de acuerdo con la praxis científica normal la posición adorniana, de la que hemos presentado una primera síntesis, que se centra en los temas intelectuales de la *Metakritik*, junto con otras expresiones procedentes de los *Minima moralia* (redactados entre 1944 y 1947), así como también de los *Aspekte der hegelischen Philosophie*. Sería muy fácil caer en argumentaciones *ad hominem*, hablar de intransigencia caprichosa, de orgullosa presunción, de radicalismo hegelianizante, etc. El lector se halla aparentemente ante la alternativa de rechazar en bloque o aventurarse en la dialéctica adorniana para llegar hasta sus últimas consecuencias. Dentro de esta alternativa se sitúa la misma «interpretación» adorniana de la fenomenología husserliana.⁴⁰

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 147.

³⁹ *Zur Metakritik*, cit., p. 116.

⁴⁰ Cfr. E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia de Husserl*, Bari,

Para Adorno la naturaleza de la fenomenología, la exigencia de carácter genuino, de falta de prejuicios, de no predeterminación, tiene su origen en una inconfesada norma gnoseológica: la que limita el pensamiento al proceder técnico y adscribe la sustancia a lo que sin el «hecho» del pensamiento coincide con su estadio más suave, lo abstracto. La fenomenología sería el absurdo intento de una teoría sin «teoría»: trata como objetos científicos todo aquello con lo que se encuentra, en la conciencia pura, antes de cualquier tipo de análisis científico. Adorno no sospecha que la *Voraussetzungslosigkeit* husserliana puede responder a su propia exigencia, definida como dialéctica, de que «todos los conceptos-puente, todas las conexiones y operaciones lógicas subsidiarias que no pertenezcan a la cosa, todas las deducciones secundarias y no alimentadas por la experiencia del objeto, se vayan eliminando.»⁴¹

Irreconciliable es también su actitud respectiva frente a la ciencia y a la matemática en particular: en Husserl, modelo de todo saber auténtico; en Adorno, tautología y mecanismo ciego. Para Adorno la especulación husserliana se convierte en grandiosa alegoría de la situación real-social del mundo actual. «Es la verdad en su falsedad [...] es la exacta apariencia de un mundo falso en el que los hombres son enemigos unos de otros.»⁴²

Verdad y falsedad en Adorno son dos conceptos que supe-

1964, p. 13: "Para Adorno el *Geist* de Husserl es el mismo de Hegel y la 'totalidad concreta' de la Enciclopedia hegeliana es lo que Husserl busca en las estructuras del ser de la conciencia como *eidos ego* (*Met.*, pp. 19, 231). El error fundamental de Adorno estriba en no haber comprendido que para Husserl no es nunca posible la evidencia de la totalidad como no es nunca posible la identificación total entre el mismo y el otro. El fragmento del primer volumen de la segunda parte de las *Logische Untersuchungen* (Halle, 1922, p. 299) que Adorno cita ('Was wir nicht denken können, kann nicht sein, was nich sein kann, können wir nicht denken') tiene el mismo significado que el *soviel Schein, soviel Sein*: mas para Husserl el principio es válido únicamente para una experiencia central, terminada, nunca para la totalidad. La totalidad, precisamente porque existe el tiempo, no está nunca presente: por la misma razón la conciencia no coincide nunca con todo el tiempo y viceversa, en lo cual, en la frustrada coincidencia, consistiría la contradicción de una experiencia trascendental (p. 228)." G. D. Neri observa: "Este análisis crítico de la fenomenología es una obra maestra de sofisticación o, más bien, es una obra que marca exactamente el punto en que la desmixtificación de la ideología resulta a su vez ideológica". *Op. cit.*, p. 137.

⁴¹ *Minima moralia*, cit., p. 65.

⁴² *Zur Metakritik*, cit., p. 242.

ran su significado intelectualista e introducen una toma de postura éticopráctica. Quien decide la «verdad» de la teoría no es la exactitud formal o la adecuación a un estado de cosas, sino la capacidad para situarse polémicamente frente a la realidad. Nos hallamos en las antípodas de la fenomenología. Ahora comprendemos por qué el antipsicologismo, calificado por Adorno de antiindividualismo, es «verdadero y falso al mismo tiempo»: verdadero porque ratifica la imposibilidad del individuo de hoy para proponerse como fundamento de derecho de la verdad, falso porque de esta forma se adhiere a la injusticia y falsedad de todo.

Observemos cómo Adorno en el momento decisivo del debate acerca del principio de contradicción cita frecuentemente en su propia defensa a Hans Cornelius, quien, junto con Avenarius y Mach, es citado también por Husserl en los *Prolegómenos*, en el cap. IX (*El principio de economía del pensamiento y la lógica*).⁴³ Aunque la obra mencionada por Adorno sea de 1916, por lo tanto posterior a la primera edición de los *Prolegómenos*, las ideas que en ella se contienen son sustancialmente las mismas ya consideradas y refutadas por Husserl. Adorno no refuta directamente las críticas husserlianas, es decir, que el principio de la *Denkonomie*, y otros semejantes, son válidos y útiles, cuando se consideran como una tecnología que *presupone* a su vez una válida y establecida norma ideal: que una ley tendente al «menor esfuerzo posible» si no tiene un «porqué», una finalidad determinada, un principio absolutamente válido y ajeno al proceso psicológico mismo, es un contrasentido. Adorno cree poder superar el problema apartándolo del plano psicológico individual para llevarlo al sociológico general; la supuesta norma ideal no es válida en sí misma, absolutamente, sino sólo para cada individuo en particular. Esto se debe a la activa mediación de la sociedad.

Esta solución había sido ya presentada, aunque en forma menos eficaz, en los *Prolegómenos*, en la parte que trata el problema de los diversos relativismos antropológicos. Adorno no quiere ser relativista (los relativistas son los verdaderos malos absolutistas). En efecto, el pensamiento que se limita a sí mismo, manteniéndose en un ámbito conceptual circunscrito, por esta misma cautela renuncia a la experiencia del límite, pensar el cual es, según la lección de Hegel, superarlo. Ador-

⁴³ Cfr., párr. 52 y ss.

no pretende, por una parte, dañar el valor autónomo de la lógica y, por la otra, escapar al relativismo: la contradicción con la que ha de enfrentarse, lejos de obstaculizar el intento, se convierte en confirmación de su proceder dialéctico, concebido hegelianamente como *organisierter Widerspruchsgeist*.⁴⁴ De esta forma pretende moverse en un plano de legítima discusión teórica: en cuya concreta racionalidad cabe denunciar la lógica y la gnoseología tradicionales como fruto de «olvido y reificación».⁴⁵

2. La teoría social del conocimiento

La dialéctica adorniana, que no puede reducirse —como ya hemos visto— a ningún tipo de forma intelectual, supera el límite convencional entre lo lógico, prelógico y metalógico, insertando en la matriz hegeliano-marxiana original contenidos psicoanalíticos y sociológicos, desvinculados a su vez de sus contextos originarios freudianos y durkheimianos. Los efectos de esta forma de proceder, que se define como *dialéctica*, son múltiples. En primer lugar asistimos al paso inmediato y directo de consideraciones de orden «científico» a otras de orden «filosófico» o «histórico», no sin imprevistas peticiones de principio de orden exquisitamente ético. En segundo lugar asistimos a la superación de la rígida «filosofía» o metapsicología freudiana en la lógica hegeliana como una singular ilustración de las tesis analíticas que, lejos de perder vigor, adquieren una nueva e imprevisible eficacia. Recíprocamente se produce una impresionante recompreensión de las viejas doctrinas hegelianas acerca de la «naturaleza», que de lo contrario hubieran quedado marcadas por el irrevocable destino de fantasías tradicionalistas. Podríamos seguir mencionando lo que podrían parecernos simples convergencias culturales si no llevaran a una nueva perspectiva teórica.

Todo esto es dialéctica. Pero es una dialéctica sin «síntesis» orgánica, sin punto culminante, final, que se satisface en la conciencia de la verdad, hegelianamente, o en la transformación de la praxis total, marxianamente. La dialéctica adorniana carece de «síntesis».

⁴⁴ *Zur Metakritik*, cit., p. 12. De Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, Leipzig, 1925, p. 53.

⁴⁵ *Zur Metakritik*, cit., pp. 14, 22, 52, 54, 74, 111, 115, 120, 141, 171, 173, 177, 178, 181, 203, 229.

«La contradicción es necesaria. Es la respuesta a la contradicción objetiva de la sociedad», escriben Horkheimer y Adorno en la *Dialektik der Aufklärung*,⁴⁶ con una de aquellas frases sencillas y lapidarias que expresan abiertamente un pensamiento.

La *Dialéctica del iluminismo*, redactada entre 1942 y 1944, define algunos rasgos fundamentales de la teoría crítica. La «racionalidad dialéctica» que instituye la nueva teoría crítica de la sociedad se caracteriza en sus raíces por el antiintelectualismo, en un doble sentido: como negación de la capacidad de la *ratio* en sí para erigirse en criterio interpretativo de la realidad —«la verdad no es sólo la conciencia racional, sino también su constitución en la realidad»⁴⁷— (en este sentido es una postura propia de todos los materialismos), y, sobre todo, antiintelectualismo en la medida en que excluye toda *definición* en sentido clásico de la estructura de la realidad.⁴⁸ Sobre esta base Adorno y Horkheimer pueden recuperar autónomamente la temática psicoanalítica y sociológica convirtiéndolas no en un medio material explicativo, sino en un momento esencial de la nueva *teoría social del conocimiento*, aunque sea a través de una patología del proceso cognoscitivo. Es precisamente dentro de un contexto de patología social —el problema del antisemitismo— donde hallamos resumida en pocas páginas la que, junto con otras praxis, podría constituir una «doctrina gnoseológica».⁴⁹

«En cierto sentido toda percepción es una proyección.»⁵⁰ Dentro de esta perspectiva se explica la doctrina kantiana del esquematismo trascendental (no sin una lectura de trágica parodia, en sus últimas consecuencias).⁵¹ El sistema de la realidad existente es el producto del instrumento animal de la lucha por la vida, de la proyección espontánea. Esta, lejos de constituir

⁴⁶ Amsterdam, 1947, p. 386.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁸ Cfr. G. Bontadini, "Per una filosofia neoclassica", en *La filosofia contemporanea in Italia*, Roma, 1958, p. 98: "El plano intelectualista es precisamente aquél en el que se intenta la definición de la estructura del ser".

⁴⁹ *Dialektik der Aufklärung*, cit., pp. 221-223.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 221.

⁵¹ "Kant ha anticipado intuitivamente lo que ha realizado conscientemente Hollywood: las imágenes son censuradas anticipadamente, desde el momento de su producción, de acuerdo con el standard intelectual conforme al que han de ser contempladas", *ibidem*, p. 103.

un cerrado mecanismo determinista, da lugar al complicado juego de estímulos y relaciones que constituyen la base de la formación de la personalidad, incluidos los atributos «superiores» o, viceversa, de su frustración.

«Entre el objeto verdadero y el dato indudable de los sentidos, entre lo interno y lo externo, existe un abismo que el individuo debe colmar con su propio riesgo. Para reflejar las cosas tal como son el sujeto debe restituirles más de lo que de ellas recibe. El sujeto crea el mundo fuera de sí mismo en base a las huellas que éste deja en sus sentidos: la unidad de la cosa en sus múltiples propiedades y condiciones; e instituye así —de reflejo— el yo, en cuanto que aprende a conferir unidad sintética no sólo a las impresiones externas, sino también a las internas, que se van separando poco a poco de las primeras. El yo idéntico es el último producto constante de la proyección... La reflexión, la vida misma de la razón, se realiza como proyección consciente.»⁵²

El terreno en el que se asientan estas tesis no es la gnoseología, sino su trasposición antropológica. Horkheimer y Adorno, cuando hablan de «objeto», «percepción», «proyección», generalmente piensan en hombres concretos, actores activos o pasivos de tales operaciones: piensan en la sociedad y en su historia. «El pensamiento objetivamente implica, como el enfermo, el arbitrio de un finalidad subjetiva extraña a la cosa, olvida la cosa y se enfrenta a ella con la misma violencia que se manifestará después en la práctica. El realismo absoluto de la humanidad civilizada, que culmina en el fascismo, es un caso particular de locura paranoica.»⁵³ La misma normalidad patológica del conocimiento (*la paranoia es la sombra del conocimiento*⁵⁴) resulta comprensible sólo si se examina desde el punto de vista de un análisis social.

No sólo se ha perdido el criterio para distinguir lo verdadero de lo falso sino que ni siquiera puede separarse lo sano de lo enfermo. «La dialéctica no puede detenerse ante los conceptos de sano y enfermo ni tampoco ante aquellos otros, marcadamente afines, de razonable y no razonable. Una vez que ha considerado enfermo lo universal dominante y sus proporciones —en el sentido literalmente definido de paranoia, de

⁵² *Ibidem*, pp. 222-223.

⁵³ *Ibidem*, p. 227.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 230.

proyección morbosa— ve la única garantía de curación en aquello que, comparado con dicho orden, parece enfermo, excéntrico, paranoico o concretamente loco; y es tan cierto hoy como en la Edad Media que sólo los locos se atreven a decir la verdad a los dominadores. Bajo este aspecto la función del dialéctico sería la de permitir que la verdad del loco llegara a la conciencia de su propia razón, sin la cual, por otra parte, perecería en el abismo de aquella enfermedad que el sano sentido común de los demás impone sin piedad.»⁵⁵

La gnoseología parece una trágica alegoría de los avatares de la historia. No existe proceso cognoscitivo en sí, sino sólo la historia social vivida o sufrida hasta las mismas raíces de la experiencia cognoscitiva originaria de cada individuo. «La gran industria, separando cada vez más, con la eliminación del sujeto económico independiente (ya sea a través de la absorción de los empresarios autónomos o a través de la transformación de los obreros en objetos del sindicato) el terreno económico de la decisión moral, merma al mismo tiempo la reflexión.»⁵⁶

Todos los elementos de la teoría crítica se ponen en funcionamiento: la primaria consideración material-económica, el derecho de resistencia moral e intelectual del individuo, la dinámica conflictual de la historia del yo, que es el conflicto mismo de la sociedad.

Esta dinámica es la historia de la razón como iluminismo, o como proceso de racionalización de la realidad. La razón iluminista es el destino del hombre social. Es la liberación de la naturaleza y, al mismo tiempo, el alejamiento de la reconciliación con ella. La dialéctica del iluminismo, que parece recordar la dialéctica hegeliana de la naturaleza y del espíritu, se aleja inexorablemente de ella. No existe síntesis, conciliación, absoluto. «La esencia del iluminismo es la alternativa, cuya inevitabilidad es la de la dominación.»⁵⁷

Lo que se presenta como triunfo de la racionalidad, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico —objetivo último de la razón iluminista— se paga con la dócil sumisión de la razón a lo que se nos da inmediatamente. La racionalidad de la técnica es racionalidad de la dominación: dominación de la naturaleza en la forma más brutalmente inmediata de los

mecanismos sociales. La existencia vegetativa y animal meramente natural ha constituido para la civilización el peligro absoluto, del que trató de librarse con comportamientos miméticos, míticos, metafísicos, científicos (la trayectoria del *Aufklärung*). Hoy el sujeto totalmente dominado por la socialización y la masificación ha sido relegado al estadio de elemento natural. El yo (*das Selbst*), tras una metódica expoliación de todo residuo miticorreligioso, no es ni cuerpo, ni alma, ni sangre, ni ego natural, sino que, sublimado como sujeto lógico trascendental, es de hecho abolido como última reminiscencia mitológica y sustituido por su rendimiento en el trabajo. A causa del mecanismo social que invade toda relación y movimiento los hombres se han convertido en aquello contra lo que había tendido la ley del desarrollo de la sociedad primitiva y el principio del yo: mero ejemplar de una especie (*Gattungswesen*).

La tesis corriente de la «mecanización» del hombre es innegable, porque concibe al hombre como un ente estático, sometido a deformaciones por obra y gracia de condiciones ambientales externas a él. En realidad no existe una interioridad sustancial al individuo sobre la que podrían actuar extrínsecamente los mecanismos sociales. «La deformación no es una enfermedad que ataca a los hombres, es la enfermedad de la sociedad la que engendra a sus hijos tal como la proyección biológica quiere que los engendre la naturaleza: determinándolos hereditariamente.»⁵⁸

El nacimiento, la determinación del individuo, se produce en la dinámica y en el contraste social. Cuando bajo la restricción económica se aprende a distinguir entre los pensamientos y sentimientos propios y los de los demás surge la distinción entre «dentro» y «afuera», la capacidad de identificación, diferenciación, conciencia y autoconciencia.⁵⁹ El desarrollo psicológico y moral del yo sigue paso a paso la evolución económica: el psicoanálisis ha representado al *Kleinbetrieb* interior del individuo como una compleja dinámica de inconsciente y conciencia: yo, ello, superego. Si la clásica economía burguesa de mercado coincidía con la falta de conflictos graves entre el yo y el superego (es decir, la exigencia de control social), la economía monopolista contemporánea determina la psicología del individuo exclusivamente como momento parcial

⁵⁵ *Minima moralia*, cit., pp. 68-69.

⁵⁶ *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 233.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 45.

⁵⁸ *Minima moralia*, cit., p. 221.

⁵⁹ Cfr. *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 221.

de la producción. La jerarquía económica hoy instaurada no tiene nada que ver con la productividad efectiva del trabajo y no es, como debería, una economía planificada, en función de aquella productividad. Al contrario, la relación se ha invertido y la productividad se equipara como criterio supremo al funcionamiento del sistema y a la conservación de la jerarquía. El sistema monopolista es como la imagen del mundo de los neopositivistas, una mera tautología. Sólo cuando el proceso que empieza con la transformación de la fuerza-trabajo en mercancía afecta y compenetra a los hombres en masa e individualmente, y objetiva y convierte *a priori* todos sus impulsos en otras tantas formas o variedades de la relación de cambio, sólo en estas condiciones la vida es susceptible de reproducirse en el marco de las actuales relaciones de producción.

Las condiciones concretas de trabajo causan en el individuo una perniciosa laceración. «Los individuos quedan psicológicamente expropiados de la gestión de sus instintos (*Triebökonomie*); ésta es desempeñada más racionalmente por la sociedad.»⁶⁰ En la era de la masa, de la industria cultural, de las guerras totales, de los *slogans* omnipresentes, de los omnipotentes sindicatos, el individuo no decide ya autónomamente acerca de lo que debe hacer. No logra ya la solución del conflicto entre sus propios impulsos dentro de la dialéctica interna de estímulos y conciencia, sino que lleva a cabo su rápida e inmediata identificación con la estereotipada escala de valores impuestos. La desproporción entre colectivo e individual llevada hasta el límite anula la tensión de la decisión responsable, pero la armonía sin conflictos entre omnipotencia e impotencia es lo contrario a la conciliación que define lo humano. En el punto culminante de esta situación se halla el irracionalismo del capitalismo totalitario cuya técnica de satisfacción de las necesidades manipuladas hace imposible su genuina satisfacción: de ahí el carácter «psicópata», condición antropológica normal de todos los movimientos de masa. *La maldición del incesante progreso es la ininterrumpible regresión.*⁶¹

«El individuo aislado, el puro sujeto de la autoconservación, encarna en su absoluta oposición a la sociedad su principio más íntimo... Sus propiedades son, al mismo tiempo, mo-

mentos de la totalidad social. Mónadas en el sentido estricto, presenta en sus propias contradicciones el todo, sin ser consciente del todo.»⁶² Seguir hablando del individuo en la época de su desaparición tiene algo de sentimental y anacrónico: la nulidad demostrada por los individuos en los campos de concentración adquiere la forma misma de la subjetividad. «Lo que antaño los filósofos llamaban vida se ha visto reducida a la esfera de lo privado y, más tarde, del consumo puro y simple, que no es sino un apéndice del proceso material de la producción, sin la autonomía y sustancia propia.»⁶³ El sistema puede potencialmente prescindir del individuo.

Su decadencia en la fase actual no se explica individualmente, sino que se deduce de la dinámica social, en la medida en que ésta se impone a través de la individualización y no sólo contra ésta. Quien quiera conocer la verdad acerca de la vida inmediata debe examinar su forma alienada, las potencias objetivas que determinan la existencia individual hasta en los ambientes más recónditos. En esto precisamente falla la crítica reaccionaria, humanista, de la civilización. Esta logra con bastante frecuencia darse cuenta de la decadencia del individuo y de la crisis de la sociedad, pero atribuye la responsabilidad ontológica de todo esto al individuo en sí, concebido como algo totalmente libre e interior: y entonces la acusación de superficialidad, de falta de fe se convierte en la última palabra de esta crítica, y la «conversión» en su última solución. Individualistas y humanistas condenan al individuo por su vacuidad mecánica y debilidad neurótica, pero el significado de su veredicto es que prefieren sacrificar al individuo una vez más antes que ejercitar su crítica sobre el *principium individuationis* social. Su polémica, en cuanto que es sólo media verdad, es ya totalmente falsa. Estos conciben la sociedad como convivencia inmediata de hombres que con su conducta determinan el carácter totalmente y no como un sistema que los coacciona y los deforma, que penetra hasta el interior de aquella humanidad que en algún momento les caracterizó como individuos. «No sólo el yo está íntimamente ligado a la sociedad, sino que le debe su propia existencia en el sentido más literal de la palabra. El individuo se hace tanto más rico cuanto más libremente se despliega en

⁶⁰ *Ibidem*, p. 239.

⁶¹ «Der Fluch des unaufhaltsamen Fortschritts ist die unaufhaltsame Regression», *ibidem*, p. 50.

⁶² «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», en *Sociologica*, Frankfurt, 1955, p. 21.

⁶³ *Minima moralia*, cit., p. 3.

la sociedad y la refleja, mientras que su definición y cristalización, que reivindica como origen, sólo sirve para limitarlo, reducirlo, empobrecerlo.»⁶⁴

Para el individuo el tenue y efímero velo que separa la estructura económica del capitalismo tardío de la fachada ideológica se ha convertido en fundamento de toda su existencia. Precisamente aquél de cuyo pensamiento y de cuya acción depende lo esencial —el cambio— debe su vida a lo inesencial, a la apariencia, a lo que desde el punto de vista de las grandes leyes del desarrollo histórico puede suceder o no suceder por pura casualidad. Y esto vuelve a poner en discusión toda la relación esencia-fenómeno. «Comparado con el concepto el individuo es *de hecho* tan nulo e insignificante como había sido definido previamente en la filosofía de Hegel; pero *sub specie individuationis* la contingencia absoluta, la supervivencia tolerada, y me atrevería a decir enorme, es lo esencial.»⁶⁵ El cambio de las mismas relaciones de producción podría depender en gran medida de lo que todavía no ocurre en la esfera del consumo: es decir, en la conciencia o inconciencia de los individuos. Sólo en contraste con la producción, sólo en la medida en que no están todavía totalmente controlados y absorbidos por el orden constituido, los hombres pueden ser capaces de crear un orden más humano. Si se cancelara definitivamente la apariencia de la vida individual defendida, con malas intenciones, por la esfera del consumo, triunfaría la no esencia de la producción absoluta. «*Su esencia es la inesencia, pero su apariencia, la mentira gracias a la cual existe, es el exponente de la verdad.*»⁶⁶

El arraigamiento de la temática adorniana en el marxismo es evidente. Lo difícil es establecer comparaciones directas, ya sea porque en Adorno no es fácil localizar (al contrario de lo que ocurre en Marcuse, como veremos) una explícita y sistemática reinterpretación del marxismo, ya sea, principalmente, porque nos hallaremos con dificultades en la determinación del «marxismo», que puede referirse tanto al lukacsiano, como al eticohumanista o al del dogmatismo soviético.

Nos limitaremos aquí a establecer ciertos paralelismos con la obra juvenil de Marx. La elección es ya significativa de la orientación libertaria del marxismo adorniano.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 150.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 104.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 104.

Son fundamentales los puntos de acuerdo entre Marx y Adorno en la interpretación de Hegel: el desarrollo de la dialéctica «no es, como hoy pretende, la estructura del ser en sí, sino la sociedad antagonica, a cuyos estadios alude, y no sin motivos, la *Fenomenología del espíritu*, que se presenta como automovimiento del concepto».⁶⁷ Para ambos, además, el «espíritu» hegeliano es «simplemente el trabajo social (*geselltschaftliche Arbeit*)».⁶⁸ En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* hallamos afirmaciones de este tipo: «El obrero no puede hacer nada sin la naturaleza, sin el mundo externo sensible. La naturaleza es el material sobre el que se realiza el trabajo, en el que éste es activo, a partir del cual y mediante el cual éste produce»;⁶⁹ o bien: «El que la naturaleza física y espiritual del hombre se conjuguen con la naturaleza no significa sino que la naturaleza se conjuga consigo misma, porque el hombre es una parte de la naturaleza»;⁷⁰ estas afirmaciones nos recuerdan otras adornianas muy parecidas: «El trabajo físico nos remite necesariamente a lo que no es, a la naturaleza: sin tal concepto el trabajo, y su forma refleja, el espíritu, no existirían, como tampoco la naturaleza sin trabajo: ambos son inseparables y se mediatizan el uno a la otra»;⁷¹ y más adelante: «El espíritu no puede sustraerse totalmente a su relación con la naturaleza que ha de dominar».⁷²

Tras la expresión de tales conceptos, e incluso tras una innegable coincidencia de intenciones, se oculta en Adorno una carga de pesimismo desconocida en Marx. Si Marx exalta el trabajo porque «sólo en la elaboración del mundo objetivo el hombre se realiza como ser genérico (*Gattungswesen*)»,⁷³ Adorno considera el trabajo como una maldición, que perpetúa la estructura represiva de la sociedad: «En la transformación del mundo se realiza la esencia de las cosas como el siempre idéntico substrato de la opresión. Esta identidad constituye

⁶⁷ *Zur Metakritik*, cit., p. 12.

⁶⁸ *Aspekte der hegelischen Philosophie*, cit., p. 25.

⁶⁹ K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Alianza Editorial, Madrid, 1968.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Aspekte der hegelischen Philosophie*, cit., p. 28.

⁷² *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 38.

⁷³ K. Marx, *op. cit.*, p. 231.

unidad de la naturaleza».⁷⁴ También en Marx leemos: «Con la revalorización del mundo de las cosas crece en relación directa la desvalorización del mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías: se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía, en la misma proporción en que produce mercancías en general».⁷⁵ La solución teorico-práctica que Marx propone no es formalmente rechazada por Adorno, pero las nuevas condiciones de la sociedad la hacen irrealizable. La industria cultural, la sociedad organizada, la economía planificada, han realizado burlescamente al hombre como *Gattungswesen*: carente de conciencia individual, de iniciativa moral autónoma, extrovertido, en manos de una sociedad que le manipula a placer. «La forma masificada de la autoconservación ha mantenido a todos en el estadio de la mera esencia genérica.»⁷⁶ Y la sociedad soviética es la figura política total del proceso de alienación del individuo: *Socialización radical significa alienación radical.*⁷⁷

El error del materialismo dialéctico es el haberse desvirtuado en forma de ideología positiva, de religión de estado, de dogmatismo que cree eliminar la conciencia con un decreto de partido. «Que el mal sea producto de la coherencia y del rigor del desarrollo y que esta coherencia coincida sin más con la dominación no queda explícito en la teoría crítica (léase marxismo), la cual, como la teoría tradicional, espera la salvación de un proceso gradual. Coherencia y totalidad, los ideales de necesidad y universalidad del pensamiento burgués definen efectivamente la fórmula de la historia, pero precisamente por ello en estos conceptos nobles y grandiosos se expresa la constitución de la sociedad contra la que se ha rebelado la crítica y la praxis dialéctica.»⁷⁸ La nueva categoría a la que aspira la dialéctica marxista no puede surgir en la sociedad antagónica. Mientras se siga reproduciendo la estructura represiva de la sociedad la antigua cualidad reaparecerá de nuevo en cada ocasión: «en sentido radical no existe, pues, ningún salto. Salto

sería únicamente el acontecimiento que nos llevara fuera de esta dialéctica».⁷⁹ La violencia de la tendencia objetiva trae de nuevo en cada ocasión, junto con el concepto de la negación, el mal antiguo.

Adorno replantea el principio fundamental del marxismo, el paso necesario de la vieja sociedad burguesa a la nueva, de la sociedad «deveniente» a la «devenida»: pero para él la utopía está en condicional. «La esperanza... es la única categoría en la que se manifiesta la verdad. Sin la esperanza la idea de verdad sería difícilmente concebible y es falsedad capital ofrecer como verdad la existencia reconocida.»⁸⁰ Como escribe R. Solmi, que ha interpretado desde un punto de vista marxista la obra adorniana, «el nexo entre dialéctica y certeza, presente en la versión clásica de la teoría, tiende a ser sustituido en el pensamiento de Adorno, por el otro más frágil y problemático de dialéctica y esperanza».⁸¹

Una posición de este tipo es ciertamente comprensible y aceptable a nivel existencial, antropológico, pero ¿cuáles son sus consecuencias sobre la posibilidad y sobre el significado mismo de la teoría que pretende basarse en tal actitud? Si se rechaza una praxis que confíe en la nefasta lógica de la constricción, ¿sigue teniendo sentido una «praxis» como tal? ¿Cómo evitar el arbitrio teoreticista, el irracionalismo contra el que pretende oponerse temáticamente la teoría crítica? ¿O debemos tomar definitivamente en serio el silencio?

3. Teoría sociológica e investigación empírica

Es sumamente interesante observar cómo los graves problemas metodológicos suscitados por nuestras preguntas hallan respuesta en los trabajos relativamente recientes de Adorno. Evidentemente los trabajos de investigación experimental en América (especialmente la importante obra *The Authoritarian Personality*, Nueva York, 1950, en colaboración con E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson y R. Nevitt Sanford⁸² y en Alemania

⁷⁴ "In der Verwandlung enthüllt sich das Wesen der Dinge immer als je schon dasselbe, als Substrat von Herrschaft. Diese Identität konstituiert die Einheit der Natur." *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 20.

⁷⁵ K. Marx, *op. cit.*, p. 225.

⁷⁶ *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 184.

⁷⁷ "Radikale Vergesellschaftung heisst radikale Entfremdung", *ibidem*, p. 79.

⁷⁸ *Minima moralia*, cit., p. 146.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 146.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 91.

⁸¹ R. Solmi, Introducción a *Minima moralia* en su ed. italiana, cit., p. 59.

⁸² Véase, entre otras cosas, lo que a propósito de este importante estudio escribe J. Magde, *El desarrollo de los métodos de investigación*

han incidido positivamente, en dirección constructiva, sobre una orientación de fondo peligrosamente cerrada.

Esto no quiere decir que Adorno haya renunciado a tal orientación: el mismo intento de hacer en cierto modo «operativas» sus premisas ha contribuido de forma notable a hacer el conjunto de la teoría más «rigurosa» con respecto a los matices y desviaciones irracionales de sus obras en torno a los años cuarenta.

Las obras —corregidas por Horkheimer en nombre del Instituto de Investigación Social de Francfort— que recogen con relativa sistematicidad, junto a otros varios temas, un esbozo de metodología son *Soziologische Exkurse*, de 1956⁸³ y *Sociología II*, de 1962.

El veredicto adorniano acerca de la ciencia en general priva a ésta de toda consideración que no sea mera y negativamente algo instrumental. La ciencia es «el saber que ignora sus propias mediaciones sociales»: «le está vedada toda posibilidad de verdad.

empírica en sociología: "Sería justo, por lo tanto, considerar *The Authoritarian Personality* como una extensión lógica del programa planteado en Francfort una docena de años antes. La diferencia fundamental estriba en el hecho de que, en América, el sofisticado pensamiento psicoanalista importado de la Europa central se combinaba por primera vez con el empirismo de la sociología social americana. Precisamente en esta combinación de dos tradiciones consiste el mérito mayor de *The Authoritarian Personality*. Por primera vez una rica cosecha de datos proporcionados por entrevistas en profundidad —que eran muy semejantes a las entrevistas psicoanalíticas— se conjugan ampliamente con escalas, tests proyectivos y otros materiales empíricos suplementarios."

⁸³ *Soziologische Exkurse*, Francfort, 1956, constituyen el vol. IV de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, bajo la dirección de Th. W. Adorno y W. Dirks. Entre otras obras que afrontan temas semejantes citaremos "Soziologie und empirische Forschung", en *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*, Göttinga, pp. 245-260. La ponencia en el IV Congreso mundial de Sociología, "Sulla situazione attuale della sociologia tedesca", en *La sociologia nel suo contesto sociale*, Bari, 1952, pp. 251-291. Véase también la polémica entre Adorno y Popper en "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpolitik", 1962. Sobre la adhesión de la nueva generación de Francfort a los puntos de vista de sus directores, cfr. J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied, 1963. De este mismo, que es considerado como uno de los jóvenes investigadores más brillantes de Francfort, véase también *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, en Varios Autores, *Zeugnisse, Th. W. Adorno zum 60. Geburtstag*, Francfort, 1963.

⁸⁴ "Das seiner gesellschaftlichen Vermittlungen unbewusste Wissen", *Zur Metakritik*, cit., p. 52.

Este juicio es también válido en el ámbito de la ciencia social, referido a un tipo de sociología reducida a técnica de investigación, a recogida, control y clasificación de datos «objetivos». Los métodos de investigación empírica, elevados a la categoría de método exclusivo de la sociología, lejos de garantizar la objetividad, no penetran en la objetividad de los hechos, en la constricción de la objetividad económica (*Zwang der ökonomischen Objektivität*). Se limitan a analizar las reacciones dentro del *commercial system* establecido en vez de la estructura y las implicaciones del sistema. Mientras que el hecho aislado debiera ser en la actualidad considerado dentro del todo, la *social research* pretende, por el contrario, suprimir la totalidad como prejuicio metafísico y cree posible determinar al hombre como tal en vez de determinarlo como momento de la totalidad social. Este método corre el peligro de reificar a sus objetos y anquilosarse él mismo en forma de fetiche. Quisiera eliminar con su sistema unívoco la tensión entre universal y particular, eliminarla de un mundo que asienta su propia unidad en el desacuerdo. La universalidad de las leyes sociológicas, en efecto, es reflejo de la uniformidad de las reacciones sociales bajo una constricción históricamente real. Asistimos así a la ruptura de la *totalidad social* concreta en una serie de «objetos» artificialmente solicitados de varias ciencias especializadas. La característica principal del hecho social, su dinámica histórica, es la primera que desaparece. «Los fenómenos sociales son productos históricos en los que las tendencias históricas se presentan como tensiones internas de los procesos sociales mismos: por esto la oposición puramente teórica de las formas de relación entre los hombres y dinámica, en cambio, de la historia nos deja al final en las manos un molde vacío, en el que se pierde la consistencia de lo que es social.»⁸⁵ La progresiva diferenciación de los métodos, que implica una distribución del trabajo a costa de la totalidad dinámica de la sociedad, va acompañada de la sombra del regreso. Esto le ocurre a la sociología que quiere diferenciarse, más por interés metodológico que contendista, de la economía política y de la psicología. La exclusión de las cuestiones económicas propiamente dichas, es decir las que se refieren al proceso fundamental de producción y reproducción de la sociedad que ha dado origen a las llamadas formas de monopolización, ha llevado a un empobrecimiento de

⁸⁵ *Lecciones de sociología*.

la temática sociológica. Una ciencia que espera cristalizar el hecho social, haciendo abstracción de la relación entre los momentos sociales y la autoconservación de la sociedad y su problemática, tiene forzosamente que fetichizar lo demás, las «relaciones humanas». Trasladando el acento a los momentos subjetivos de la sociedad se crea un prejuicio: la sociología se ve obligada a ocuparse directamente de los hombres y no de las condiciones objetivas de su existencia. Las «relaciones humanas» hipostatizadas pierden su función en el intercambio metabólico con la naturaleza y el todo social, eludiendo las contradicciones esenciales para ellas. De esta forma la sociología se transforma de hecho en lo que desde un punto de vista metodológico le debería resultar ajeno, en psicología social.

Por otra parte la economía contemporánea, sirviéndose de un avanzado aparato matemático, esboza esquemas de posibles relaciones en el ámbito de la sociedad de cambio ya desarrollada, sin tolerar en el campo de sus problemas el análisis de la relación de cambio en sí, en su esencia y dinámica social y humana. En la ruptura que separa sociología y economía falta el interés que confiere a ambas disciplinas su verdadera razón de ser: una espera de la otra lo que aquélla no realiza porque su orgullo científico estriba en no ocuparse de ello.

Horkheimer y Adorno, por supuesto, no refutan el método social empírico como tal, sino la tendencia a separar de los objetos o hacer autónomo dicho aparato metódico, con la exclusión virtual de toda aproximación especulativa. Este hecho, que puede atribuirse también a motivos prácticos como exigencia de la organización socioeconómica actual, crea una tensión entre la investigación empírica y sociológica a propósito del significado de la universalidad de la conexión social que preconstituye todos los objetos y, por consiguiente, la conciencia de los objetos mismos. «Esta universalidad no puede reducirse, a su vez, a principios formales generales, ni siquiera reconstituirse mediante la suma de todas las posibles esferas parciales de consideración sociológica incansablemente descritas una tras otra.»⁹⁷ Se trata, una vez más, del problema de la totalidad. Surgido de una consideración especulativa aparentemente carente de todo significado para la disciplina empírica y la praxis, afirmando sus remotas raíces en el tradicional *humus* filosófico, el problema de la tota-

lidad adquiere ahora los rasgos inequívocos de una cuestión decisiva para la ciencia social.

La categoría especulativa de la totalidad, que desde el comienzo de nuestro análisis nos ha acompañado con mil matices, pero con una única y solapada intención, halla en estas páginas de Adorno y Horkheimer su destino final de categoría científicamente operativa. La influencia teoreticista se diluye: a la totalidad social, concebida —gracias, entre otras cosas, al análisis histórico— dinámicamente como conflicto permanente entre momento institucional y momento natural («la constitución, en la sociedad, se produce auténticamente sólo en la medida en que la convivencia de los hombres se mediatiza, se objetiva, se "institucionaliza"; reciprocamente las instituciones no son en sí más que epifenómenos del vivo trabajo de los hombres»⁹⁷), corresponde uno de los *desiderata* esenciales para la ciencia social: «el de librarse de la pobre antítesis entre estática y dinámica social que se manifiesta fundamentalmente en la actividad científica como antítesis entre doctrina conceptual de la sociología formal por un lado y empirismo sin conceptualización, por otro».⁹⁸ En contra de la concepción formalista y/o empirista de la sociología «será preciso evidenciar que el concepto de sociedad pretende precisamente la unidad entre lo general y lo particular en la correlación total y autorreproducente de los hombres».⁹⁹

La fórmula no es nueva —decimos nosotros— ya que reproduce incluso la letra de las nunca extinguidas sugerencias marx-hegelianas: pero su solución ha sido definitivamente arrebatada al teoreticismo.

«Precisamente quien siente una necesidad teórica debe afrontar sin paliativos tanto las aporías de la teoreticidad como las insuficiencias de la simple empiria: y el arrojarse de cabeza en la especulación sólo servirá para empeorar la actual situación. Frente a la investigación sociológica empírica es necesario tanto un conocimiento profundo de sus resultados como la meditación crítica de sus principios: y lo más urgente sería la autorreflexión de esta investigación, aplicada a sus propios métodos y a los modelos característicos de su trabajo... La sociología considera como tarea propia, aunque siempre remitida al futuro, algo que

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 134-135.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 36.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 39.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 40.

puede ser realizado únicamente por una teoría de la sociedad que lleve implícita en sí misma una crítica de la sociología y de su actividad científica.»⁹⁰

La teoría a que se refieren Adorno y Horkheimer no es, evidentemente, ese «mal necesario» o la «simulación de hipótesis» para la investigación a que aspiran los empiristas, pero tampoco es una apología del «espíritu». «La añorada carencia de humanismo en los métodos empíricos es, pese a todo, más humana que la interpretación humanista de lo que no es humano.»⁹¹ La sociología no es una ciencia del espíritu. La objetividad, la vuelta a la naturalidad de la conciencia y condición individual, no sólo por los mecanismos sociales, sino también por la investigación social empírica. Pero ésta lo logrará en la medida en que esté guiada por un espíritu iluminista, antiideológico: por una teoría crítica de la sociedad.

«La sociología se convierte en crítica de la sociedad en el momento mismo en que no se limita a describir y ponderar las instituciones y procesos sociales, para confrontarlos, en cambio, con este substrato, la vida de aquellos a quienes las instituciones se superponen y de quienes, en los modos más variados, éstas mismas se componen. Cuando la reflexión acerca de lo que es la "sociedad" pierde de vista la tensión entre institución y vida y trata, por ejemplo, de resolver lo social en lo natural, no lleva a cabo un esfuerzo de liberación de la constricción de las instituciones, sino que, por el contrario, corrobora una nueva mitología, la ilusión idealizada de las cualidades originarias, entre las que se incluiría precisamente aquello que surge a través de las instituciones sociales.»⁹²

«La afinidad entre la investigación social empírica y la praxis, cuyos aspectos negativos no se infravaloran, encierra potencialmente y con iguales motivos una relación con la realidad en la que se ha roto el círculo de la automixtificación, gracias a una acción precisa y eficaz. Sus procedimientos hallarán finalmente su legitimidad en una *unidad entre la teoría y la praxis* capaz de evitar tanto la divagación en la libertad sin trabas del pensamiento como el envaramiento del activismo científico de corto alcance. El especialista técnico no puede ser superado con exigencias humanistas abstractas y poco comprometidas, que se

⁹⁰ *Ibidem*, p. 135.

⁹¹ *Ibidem*, p. 139.

⁹² *Ibidem*, p. 36.

darian, por así decir, como adición integrante: el humanismo real y efectivo pasa a través de los problemas técnicos y especializados, avanza en la medida en que logra comprender su significado en la totalidad social y sacar las debidas consecuencias.»⁹³

4. *Hacia una nueva operatividad científica*

Al comienzo del párrafo anterior hablábamos de la orientación constructiva del pensamiento adorniano con respecto al radicalismo moral e intelectual de algunas de sus premisas.

La actividad científica del Instituto de Francfort es una confirmación del éxito del proyecto de hacer sociológicamente operativas tales premisas.

Mencionaremos aquí algunos de los más interesantes estudios empíricos llevados a cabo en el Instituto.

Gruppenexperiment. Ein Studienbericht (bajo la dirección de F. Pollok, Francfort, 1954) es la primera investigación cronológicamente y quizá también en importancia. Se trata de una encuesta sobre el significado, función y formación de la llamada «opinión pública» realizada sobre 1 800 alemanes. El mismo concepto liberalburgués de «opinión pública» es refutado a través de una serie de análisis e instrumentos de estudio que integran las habituales técnicas de investigación dentro de un marco psicoanalítico y, al mismo tiempo, historicocrítico. El tema concreto —las opiniones difundidas sobre el desarme, el antisemitismo, la responsabilidad de la guerra, etc.— se presta especialmente a la comprensión del *Schein* de los estereotipos mediante la enumeración de los mecanismos más profundos de aquel *objektiver Geist*, que lejos de ser la suma de las opiniones subjetivas, constituye a un mismo tiempo su substrato irracional y su condición preformante, que saca su fuerza de los mecanismos económicos objetivos del poder.

A los métodos de esta investigación y, en general, a los problemas planteados por los métodos de discusión de grupo se refiere el artículo de W. Mangold, en *Gegenstand und Methode des Gruppendiskussionsverfahrens* (Francfort, 1960). Un interesante desarrollo teorico-histórico de estos temas aparece en Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied, 1962), que examina

⁹³ *Ibidem*, p. 144.

concretamente el cambio de estructura de ese «espíritu objetivo» llamado opinión pública.

Al problema político referido a los jóvenes estudiantes se dedica el trabajo *Student und Politik* de J. Habermas, L. v. Friedeburg, C. Oehler, F. Wetz (Neuwied, 1961, 2.ª edición 1967). Es un estudio acerca de la conciencia política de los universitarios de Francfort, que acentúa los rasgos negativos del absentismo político (potencialmente antidemocrático) de la joven generación alemana, en polémica con otros famosos estudios (Schelsky).

A los problemas de política interna de las escuelas está dedicado *Studentenschaft und Hochschule*, de H. Adam. El autor atribuye los problemas y equívocos de la situación de malestar en las escuelas (programas caóticos, privilegios de los catedráticos, actitud de consumo cultural de los estudiantes) a una situación más amplia, sociológica, de tipo «restaurativo».

A propósito de estos estudios se ha dicho y con razón que a través de ellos «se obtiene un cuadro bastante preciso del estado de la opinión pública alemana (y en muchos aspectos preocupante): se trata de obras imprescindibles para el conocimiento de la Alemania de la posguerra. A un nivel teórico estos trabajos demuestran que únicamente las categorías «críticas» pueden explicar de forma adecuada la compleja realidad opinión pública/ideología; categorías simplemente descriptivas o analíticas (ahistóricas) son víctimas de la realidad que habrían de explicar».⁵⁴

En lo que se refiere al sector de la sociología industrial cabría citar los estudios acerca del «clima fabril», *Betriebsklima* (1955), bajo la dirección de L. v. Friedeburg, realizados en la zona del Ruhr. En *Soziologie des Betriebsklima* (1963), Friedeburg desarrolla sistemáticamente este importante problema de la sociología industrial, atribuyendo en última instancia los fenómenos positivos y negativos inherentes al «clima» a las relaciones industriales y sociales estructurales, objetivas. Sobre este tema ha escrito también M. Teschner en *Zum Verhältnis von Betriebsklima und Arbeitsorganisation* (1961).

No faltan tampoco trabajos colectivos o individuales sobre un tema que afecta particularmente a todos los exiliados, el antisemitismo.

⁵⁴ C. A. Donolo, "L'Istituto per la ricerca sociale di Francforte sul Mene", en *Quaderni di Sociologia*, XIII, 1964, 2, p. 202.

No pretendemos afirmar que, programáticamente, Horkheimer y Adorno tengan como finalidad de su actividad científica algo que no sea la crítica social ni que en ellos deje de estar presente un residuo utópico de la «transformación» inmediata,⁵⁵ pero el fragmento que hemos reproducido, acerca de la afinidad entre la investigación social y la praxis y la orientación de los estudios ahora recordados encierran los elementos de una nueva operatividad científica. O, si así se prefiere, de la única operatividad científica posible dentro del largo proceso iniciado por el marxismo hegeliano de los años veinte y que ha pasado a través de las vicisitudes existenciales e intelectuales de nuestros autores.

El teoreticismo de la praxis, el carácter inmediato de la revolución, deja paso a una puntual y constante confrontación crítica entre concepto y hecho: la praxis pasa a través de la investigación social empírica.

Las categorías de «totalidad», «mediación», pierden su carácter abstracto especulativo para convertirse en criterios científicos, instancias autocríticas de la investigación experimental.

Las raíces antiintelectualistas del pensamiento adorniano, su intransigente denuncia de la lógica, en vez de paralizar la actividad del pensamiento, la refuerzan frente a la perenne amenaza del logicismo, del sistema realizado y perfecto, del metodologismo.

Se crea así la perenne tensión —la hegeliana *Spannung*— entre pensamiento especulativo y ciencia positiva, que, dando lugar a la auténtica teoría, cumple la función de actividad científica como tal, sobre todo sociológica.

Un ejemplo de la actividad científica en este sentido nos lo proporcionan las *Notas sobre el conflicto social* (de dos seminarios).⁵⁶

El tema se presta especialmente a la ilustración de la tensión dialéctica entre teoría crítica y experiencia. La tesis de Adorno es clara en sus términos y presupuestos epistemológicos. Parte de

⁵⁵ Las *Lecciones de Sociología* terminan con esta afirmación: "Para que la realidad dada, a falta de otra ideología más convincente, se convierta en ideología de sí misma, bastaría un pequeño esfuerzo del espíritu para liberarse del velo de esta apariencia omnipotente y sin embargo nula: pero este esfuerzo parece, de todos, el más difícil."

⁵⁶ Th. W. Adorno, U. Jaerisch, *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute; nach zwei Seminarien*, en *Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfgang Abendroth*, Neuwied und Berlin, 1967. De Abendroth se puede citar también *Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie*, Neuwied und Berlin, 1955.

la crítica a las teorías contemporáneas del «conflicto social» de Coser y Dahrendorf que, aunque superan la posición conservadora, estructuralfuncionalista, de Parsons, persisten en permanecer al margen de la determinación de la objetividad del conflicto social. Institucionalizando el conflicto como forma necesaria de socialización (como motor necesario de la conservación, rectificación o adaptación de las relaciones y estructuras sociales), con sus reglas y sus normas, a Dahrendorf se le escapa lo esencial: que las formas y reglas del conflicto actual son sedimentos de procesos sociales objetivos. «La integración de la lucha de clases en la competencia institucionalizada de grupos y partidos determina el esquema de las actuales teorías acerca de los conflictos, dispuestas a reconocer el conflicto, pero a ignorar al mismo tiempo su fuerza.»⁷⁷

El proceso social objetivo penetra con su invisible violencia en el seno mismo del conocimiento social, privándole de su capacidad críticoanalítica: «no hubiera sido posible con mayor facilidad transformar la teoría de la lucha de clases en simples encuestas sobre los conflictos sociales ni proceder a definiciones generales sin la ayuda de los fenómenos concretos.»⁷⁸

La actual doctrina del conflicto social halla su plausibilidad en el hecho de que la lucha de clases es subjetivamente olvidada o ideológicamente ritualizada. Pero el antagonismo persiste: de aquí la tarea por parte del conocimiento social de determinar las formas a través de las cuales éste se manifiesta. El análisis se traslada a los llamados hechos privados, concretamente a la determinación de los móviles sociales que trascienden al individuo y a su relación inmediata, a partir de la relevancia social de la agresividad aparentemente individual. No se trata de un análisis «psicológico» en el sentido convencional, como transposición de la división científica del trabajo sobre el objeto, que sigue siendo típico de un conocimiento totalizador sociológico.

Adorno utiliza los motivos críticos ya conocidos contra el metodologismo que se desteoriza por absolutización de sus propios instrumentos, sufriendo el mismo vicio objetivo de la sociedad. «El círculo vicioso metodológico es igual al de la sociedad totalmente socializada que, al mismo tiempo que asimila en sí misma a cada individuo, establece forzosamente una especie de identidad negativa entre el individuo y la totalidad. Sólo en

los dos extremos, en sus polos, puede captarse la esencia de la sociedad. La teoría y la fisonomía social se funden una en la otra.»⁷⁹

A través de los conflictos disimulados y ocultos, el ser social vuelve a los individuos sin que éstos se den cuenta. Si es cierto que la sociedad ha superado en una totalidad antagónica, el conflicto más pequeño y particular será una imagen en miniatura de aquélla. Existe, en otros términos, una transferencia del antagonismo de clase —que sigue siendo *de clase* en la medida en que ha sido engendrado por la necesidad de una división de trabajo entre organización y trabajo productivo —desde sus términos originarios directamente económicos, marxianos clásicos.

La racionalización técnica, la objetivación de la estructura autoritaria, la integración institucional de los trabajadores en la fábrica hace que la lucha de clases no supere los límites del conflicto salarial. El antagonismo objetivo es reprimido y alienado en fenómenos sociales *marginales* o «psicológicos», en el comportamiento cotidiano, en la jerga, en la carcajada.

«Cuando existen divergencias entre la teoría y la experiencia son criticables tanto la una como la otra. Cuando la experiencia social se topa con una forma de poder,* debe dejar la explicación histórica a la teoría crítica... Sería justo que la crítica científicosocial, que recela de este modo del concepto de empiria, cada vez más susceptible de nuevas codificaciones, pudiera reconquistar su amplitud y apertura... La dialéctica social se insinúa también en las formas del conocimiento social, y precisamente habría que hacerle consciente de ello. Debe aprender a experimentar lo inexperimentable: esta paradoja es aplicable al objeto. Para lograrlo es precisa una preventiva programación teórica, un órgano para captar aquello que origina los fenómenos y al mismo tiempo es totalmente desconocido para éstos. Para desarrollar este órgano no basta una educación metodológica: como componente del conocimiento debemos incluir la voluntad práctica, inspiradora de la sociología hasta el mo-

⁷⁷ *Ibidem*, p. 84.

⁷⁸ *Herrschaft*, que ha de entenderse más bien como *dominación*. (N. del A.)

⁷⁷ *Giovane critica*, p. 80.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 82.

mento en que se convirtió científicamente en tabú, de transformar la realidad.»¹⁰⁰

Teoría, experiencia científica, voluntad de transformación, son los elementos esenciales e insustituibles de la inteligencia sociológica que sabe captar la complejidad dialéctica de su objeto.

Lectura 9.

G.E. Rusconi (1969)

Teoría crítica de la sociedad

Barcelona: ed. Mtz. Roca

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp 88-89.

8

El punto culminante de la teoría crítica de la sociedad (H. Marcuse)

En la actualidad Marcuse goza de una especial fama.¹ No es fácil determinar los motivos específicos que han provocado esta situación. Indudablemente, junto al reconocimiento de la valía, de la fuerza analítica y expresiva de sus posiciones, entra en juego una coyuntura sociocultural particularmente abierta a los temas de la «teoría crítica», que hace algunos años se reducían al círculo de los estudiosos. La temática marcuseana parece invadir el campo de la industria cultural. Existen «actitudes a lo Marcuse», y frívolas opiniones en boca de todos.

Esta situación constituye un obstáculo para una correcta comprensión del autor. Marcuse no es el último exponente de los críticos sociales de cuya fama se aprovecha. Su producción más madura, que le ha dado celebridad, es posterior a los más ambiciosos trabajos de Adorno y Horkheimer y representa una prosecución y realización de aquéllos, fundamentalmente en el sector sociopolítico. Marcuse debe mucho a los maestros de Francfort en sus aspectos fundamentales, y no vacila en reconocerlo. Sin embargo tiene una experiencia intelectual tan original que le convierte, por méritos propios, en uno de los protagonistas de la «teoría crítica». Su formación intelectual, que ahora pasaremos a examinar, coincide con la historia misma de la «teoría crítica».

¹ En España han empezado a publicarse en estos dos últimos años las obras más significativas de Marcuse: *Eros y Civilización* (ed. orig., 1955), Seix Barral, 1968; *El hombre unidimensional* (ed. orig., 1954), Seix Barral, 1968; *El final de la utopía*, Ariel, 1969; *El marxismo soviético*, Revista de Occidente.