



Clase N° 9

La presente clase ha sido elaborada por Eduardo Grüner y Rodolfo Gómez exclusivamente para ser dictada en el Programa Latinoamericano de Educación a Distancia en Ciencias Sociales (PLED), en la Clase 9: “Dialéctica y política en Max Horkheimer”, Abril de 2009.

Av. Corrientes 1543 (C1042AAB),
Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Informes: (54-11) 5077-8024
academica-pled@cculturalcoop.org

Cómo citar:

Grüner, Eduardo - Gómez, Rodolfo: “Dialéctica y política en Max Horkheimer.” [CLASE], en el curso: “La escuela de Frankfurt”. (Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires, Abril 2009).

Dialéctica y política en Max Horkheimer.

Introducción

En la clase anterior pudimos ver inicialmente cómo en cierto modo Adorno retomaba parte del pensamiento de Benjamin sobre todo en lo que respecta a cierta reformulación que hacía en otro de los textos indispensables de la primera generación de la “Escuela de Frankfurt”- “La industria cultural” de algunas concepciones desarrolladas por este en un texto como “La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica”.

Es sabido que Benjamin había sido, por lo menos en parte, una suerte de “maestro” para Adorno, de modo tal que la concepción adorniana de “Dialéctica negativa” era fuertemente deudora de la idea benjaminiana de “dialéctica en suspenso”. Sin embargo, también es cierto que es difícil explicar la noción de “dialéctica negativa” en Adorno sin tener en cuenta previamente ese otro “oscuro”, aunque célebre, texto que incluye a “La industria cultural” entre sus apartados como es la “Dialéctica de la Ilustración”.

Texto que, cabe agregar dicho sea de paso, Adorno escribe con otro gran amigo suyo como Max Horkheimer. Porque generalmente, cuando se cita ese escrito, muchas veces se tiende a decir: “Según indicaba Adorno en la ‘Dialéctica de la Ilustración’.....”.

Por eso nuestra clase de hoy versará sobre las concepciones teóricas de ese “amigo de Adorno” llamado Max Horkheimer.

Aunque intentaremos ver algunas diferencias presentes en estos autores, lo cierto es que focalizaremos más bien en sus puntos en común, sobre todo teniendo en cuenta que antes que Adorno es Horkheimer quien asume y desarrolla lo que denominamos en la primera de las clases de este curso “el primer programa de la Teoría Crítica”. En tanto que fue básicamente Horkheimer quien cambió la orientación temática (y en parte teórica) del Instituto de Investigaciones Sociales (el denominado *Institut für Sozialforschung*) de la Universidad de Frankfurt, al asumir su cargo de director del mismo.

Teoría “tradicional” y Teoría Crítica

En términos biográficos varios de los libros que se han encargado de dar cuenta de la historia intelectual de la llamada “Escuela de Frankfurt” son coincidentes. El más importante de estos, a nuestro juicio, los “Orígenes de la dialéctica negativa” de Buck Moors, en tanto y en cuanto delimita su “objeto” (la dialéctica negativa) desde el principio, termina haciendo hincapié sobre todo en la relación en cierto modo de

discipulazgo entre Benjamin y Adorno, dejando en parte a “un costado” la obra de Horkheimer.

Por el contrario, un texto como “La imaginación dialéctica” de Martin Jay, tiene como principal protagonista a un Horkheimer considerado como una suerte de “padre fundador” de toda esta tradición intelectual.

Como en Benjamin y en Adorno, también en Horkheimer debe considerarse de particular importancia la influencia de Hans Cornelius, aquel filósofo neo-kantiano de los años veinte del siglo pasado que intentó dar solución en términos empiristas a los conocidos “dualismos” planteados en el pensamiento de Kant. Tal como explicamos en la primer clase donde abordamos el pensamiento de Benjamin, esto en Cornelius implicaba recuperar una idea de “sujeto” como “sujeto total”, como “sujeto viviente”, donde confluían las características provenientes del orden del “entendimiento” (científico) como así aquellas provenientes del orden de la “sensibilidad” (estética).

Esta influencia –digamos- reformulada de Kant por parte de Cornelius, llega a Horkheimer en un momento de búsqueda intelectual por parte de diferentes corrientes de izquierda.

Según detalla Jay en el libro mencionado, tanto Horkheimer como así otros intelectuales alemanes durante los años veinte, se habían visto profundamente impresionados por el intento innovador respecto de la teoría marxista que desarrollaron Lukács y Korsch.

En la cuarta clase de este curso explicamos que el intento de estos autores, desplegado como crítica frente al “esclerosamiento” (economicista, politicista, positivista) presente en los debates marxistas desarrollados en el seno de la Segunda Internacional, fue el de recuperar un marxismo “dialéctico” donde estuviera a su vez presente la categoría de “totalidad”. Dos elementos, la “dialéctica” y la noción de “totalidad”, provenientes de la filosofía hegeliana, lo que valió el mote tanto para los trabajos de Lukács como para los de Korsch de “marxismo hegeliano”.

Sin embargo, ya en los años treinta del siglo pasado, con el ascenso político del nazismo, la perspectiva tanto emancipatoria como en parte “optimista” (respecto no

sólo de las posibilidades de transformación social sino al mismo tiempo de la expansión de la Revolución Rusa al resto de los países de la Europa occidental) que se desprendía de este tipo de teoría había sido echada por tierra. Se precisaban algunas modificaciones teóricas que permitieran dar cuenta de este nuevo momento. Al momento de emergencia por estos años del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Frankfurt, el primero de sus directores, Carl Grünberg, dedicó sus esfuerzos en una dirección que combinaba las investigaciones sobre historia del movimiento obrero y sobre economía política. Pero con la llegada de Horkheimer a la dirección del Instituto, tanto las investigaciones como el enfoque cambiaron.

Horkheimer consideraba que para poder dar cuenta cabalmente de la emergencia del nazismo, la teoría debía nutrirse de diferentes enfoques como así de diferentes disciplinas. Podría decirse que el enfoque marxista “original” debía combinarse con elementos provenientes no sólo de investigaciones sobre economía política o sobre historia, sino que además debían considerarse investigaciones provenientes del ámbito de la sociología, la epistemología, la filosofía, la ciencia política y el derecho; pero todo esto debía nutrir también otras investigaciones sobre psicología, ideología y sobre un “campo de batalla” que en parte había abierto Lukács, la cultura.

Así, en un famoso discurso pronunciado por Horkheimer al momento de su asunción en la dirección del “Institut”, titulado “Las condiciones actuales de la filosofía social y la tarea de un instituto de investigaciones sociales”¹, comenzó a plantear esta “línea programática” que Hönneth denomina “marxismo interdisciplinario”.

Dentro de este discurso se encontraba en parte condensado lo que se denominó el “primer programa” de lo que luego se iba a conocer como la “Teoría Crítica”, esto es, una concepción teórica donde, para dar cuenta en términos materialistas y dialécticos del funcionamiento social (escapando por supuesto de aquellos elementos “idealistas” provenientes de la influencia –idealista- de la dialéctica hegeliana, como vimos presentes en Lukács o Korsch), se incorporaran ciertos elementos materialistas presentes en la filosofía de Kant, otros del psicoanálisis freudiano,

¹ Citado en JAY, M., *La imaginación dialéctica*, Buenos Aires, Taurus, 1991, Cap.1, ppgs.58-59.

elementos teóricos que permitieran explicar el funcionamiento económico de la “base material” de la sociedad capitalista, elementos contenidos en las teorías sociológicas de Weber y de Simmel (estos también presentes en la perspectiva de Lukács), ciertos elementos provenientes de la crítica literaria y cultural, etc. El intento de Horkheimer era el de conservar el carácter crítico de la teoría de modo tal que la misma también pudiera, por lo menos en términos teóricos, reclamar a posteriori cierta potencialidad práctica en un sentido emancipatorio.

Esta postura contiene por cierto toda una “programática”. No porque la teoría debiera utilizarse, o ser “útil” (una noción –la de “utilidad”– que desde el vamos Horkheimer y también luego Adorno criticarán abiertamente) en términos de “guía para la acción”, sino porque justamente dicha teoría podría ser utilizada críticamente a posteriori (no apriorísticamente) tanto en términos morales como ético-políticos.

Que la función de la teoría no suponga tener que ser una guía “práctica”, no sólo implica que la teoría no pueda ser asimilable a la técnica, sino que al mismo tiempo dicha teoría se distancia de la perspectiva –ciertamente hegeliana– que supone el procedimiento cognoscitivo que nos lleva a una “identidad” entre sujeto y objeto.

Como vimos en clases anteriores, el modo de resolución por parte de Kant de la polémica entre “racionalistas” y “empiristas” se sostuvo en los famosos dualismos entre sujeto-objeto, *fenomenon-noumenon*, *apariencia-cosa en sí*; mientras que Hegel, en su intento por resolver estos dualismos, postulaba un “movimiento” negativo-positivo de categorías que permitiera al sujeto cognoscente “atrapar” en su “totalidad” al objeto, construyendo en cierto modo una “identidad” (dialéctica por cierto) entre sujeto-objeto.

Si estuviéramos hablando de Benjamin diríamos que dicha “identidad” no puede constituirse, dado que en la Modernidad la “experiencia” del sujeto se encuentra empobrecida y por lo tanto resulta ya imposible el conocimiento del objeto como “totalidad”. En todo caso podría intentarse una “arqueología” que permita reconstruir lo “perdido”, aunque esto se lleve adelante de modo fragmentario.

Sin embargo, en Horkheimer (y también en Adorno, aunque en el razonamiento este sigue en gran medida muchas de las perspectivas de Benjamin) dicha posición se sustenta en una idea un tanto escéptica respecto de las posibilidades cognoscitivas del sujeto que este autor extrae de parte del romanticismo alemán y particularmente de Schopenhauer, aunque además –y no casualmente- en una crítica a las posibilidades de una “identidad” sujeto-objeto constituidas a partir de una filosofía de la “conciencia” como la de Hegel.

Recuerden que para Hegel, era la dialéctica –el movimiento de categorías que contenían en sí a su “contrario”, es decir, cuyo “despliegue” posibilitaba justamente el movimiento del conocimiento- la forma de conocer que permitía la superación de los límites establecidos por los “dualismos” kantianos, una forma que estaba “mediada” por el accionar de una conciencia. Al final del “camino” dialéctico podría decirse, el sujeto cognoscente, llegaba al conocimiento del “universal” (del concreto enriquecido), arribaba a una “identidad” entre sujeto-objeto. Pero esta “identidad” en Hegel presuponía en última instancia la existencia de una suerte de conciencia “pura” o “incontaminada” que porta el sujeto del conocimiento.

En este sentido es la de Hegel, también la de Kant, una “filosofía de la conciencia”, en tanto que son las determinaciones de la conciencia las que posibilitan el conocimiento, por eso es que luego los llamados “jóvenes hegelianos de izquierda”, entre los que se encontraba también Marx, le criticarán ser una filosofía “idealista”. Frente a la posición “idealista”, sobre todo en un texto como “La ideología alemana”, Marx manifestará una posición “materialista”, invirtiendo la “lógica” hegeliana y diciendo la ya famosa frase de que es “el ser social el que determina la conciencia” y no al revés. Y más aún, dirá Marx que si ese ser social es el que determina la conciencia, no es posible la determinación de una “conciencia pura” en la medida que el “ser social” es un ser atravesado por múltiples contradicciones materiales, aquellas inherentes al funcionamiento (contradictorio, antagónico) de la sociedad burguesa (que es ya para Marx una sociedad “de clases” en conflicto).

Horkheimer asumirá claramente esta posición cognoscitiva materialista presente en Marx, más allá que algo de esto –desde una visión notablemente más pesimista y

sensiblemente menos materialista- se encuentra en Schopenhauer, aunque desde la síntesis entre este marxismo y la perspectiva “científica” de Freud, quien también afirmaba que no era posible pensar en la existencia de una “conciencia pura” en la medida que en la sociedad precisamente la “represión” daba origen al “inconsciente”. Podría decirse desde el vamos que la posición teórica de Horkheimer es un tanto escéptica, sin embargo, lo que estamos intentando de demostrar es que concretamente la misma deriva del contexto histórico e intelectual del momento; esto es del contexto de los años treinta.

Tal como comentamos en la clase número 5 de este curso, cuando abordamos el pensamiento de Lukács, fue por oposición al marxismo de corte economicista o politicista de la Segunda Internacional y al marxismo de corte “kantiano” de autores como Max Adler u Otto Bauer que se desarrolló en los años veinte un tipo de marxismo que buscó defender el retorno al método dialéctico y a una noción de “totalidad”.

Como explicamos, este marxismo, que puede encontrarse en los trabajos de Lukács y de Korsch, caracterizado por sus críticos como “marxismo hegeliano” supuso la posibilidad de pensar el desarrollo de una conciencia revolucionaria del proletariado, esto es, una “identidad” entre el sujeto (revolucionario) y el objeto (la transformación de la sociedad capitalista).

Pero ya en los años treinta, con el ascenso de Hitler al poder en Alemania, dicha tendencia al interior del marxismo no sólo debía ser vista como demasiado optimista sino al mismo tiempo como poco materialista, en tanto y en cuanto el ascenso del nazismo suponía en parte el apoyo de esas mismas “masas proletarias” que hasta hacía unos pocos años habían sido la encarnación indiscutible del “sujeto –histórico y revolucionario- de la transformación” socialista.

Por eso el planteo teórico de Horkheimer debía mostrarse equidistante de las variantes puramente “economicistas” o “politicistas” (sean estas “catastrofistas” o “evolucionistas”), o bien kantianas o hegelianas presentes dentro de la tradición marxista. Porque la tradición “crítica” dentro del marxismo no podía recaer en

posiciones subjetivistas de corte kantiano como tampoco en otras objetivistas, sean estas economicistas o hegelianas.

Ubicándose dentro de una perspectiva materialista, debía el marxismo en cambio, en la óptica del programa que indirectamente Horkheimer había desarrollado en el mencionado discurso de asunción del cargo de director del Instituto, dar cuenta “en concreto” del funcionamiento ideológico de una sociedad capitalista “liberal” que había cambiado notablemente sus características, bien descritas por Marx en “El Capital”. Y en tal sentido debía combinar el estudio empírico “concreto” de estas nuevas características, tanto en el plano estructural como en el subjetivo, con la crítica “independiente” a estas nuevas características presentes en este “nuevo” capitalismo.

Tenemos entonces aquí articulados dos momentos de lo que luego será el “primer programa” de la llamada “Teoría Crítica”. Un momento “empírico” que permitirá dar cuenta en términos concretos del funcionamiento de la sociedad capitalista de los años treinta en un sentido estructural e ideológico y un segundo momento que podríamos denominar “normativo” o con mayor precisión de “crítica” ético-moral, aunque algunos autores y traductores denominan a este momento de “crítica eudemonista” (sobre todo para diferenciar la propuesta de Horkheimer de lo que sería una crítica moral –universalista, formalista y deontológica- en el sentido kantiano). Volveremos a posteriori sobre este punto.

Afirma Hönneth en un texto que trabajamos en la clase inicial del curso, que el primero de estos momentos remite –dentro del “primer programa” de la “Teoría Crítica”- a la necesidad de articular distintas disciplinas para dar cuenta de una noción de “totalidad concreta” (aunque expresada en diferentes momentos) del funcionamiento de la sociedad capitalista. Lo que constituiría para este autor una propuesta “materialista interdisciplinaria”, en tanto que combina una teoría proveniente del campo de la economía política, otra del campo del psicoanálisis y la psicología social y por último una teoría de la cultura de masas.

Como explicamos previamente, el paso del “capitalismo librecambista” –basado en la pequeña propiedad- a un tipo de “capitalismo monopolista” se explica a partir de la

tesis del “capitalismo monopolista de Estado” que desarrolla Friedrich Pollock, y que supone un fuerte impacto de este cambio estructural en la estructura de poder de la familia nuclear patriarcal. En tanto que el “pater familiae” burgués, en la medida que el desarrollo de la competencia implica la absorción de las pequeñas propiedades –aquellas que pierden en la competencia regulada por el mercado- por grandes propiedades monopólicas, deja de ser “propietario” y ve socavada su autoridad familiar; dicha autoridad se proyecta al interior de una cultura de masas caracterizada por la “anomia” y susceptible de ser “conducida” por un “líder carismático” (en la conocida tesis de Erich Fromm sobre la emergencia de la “personalidad autoritaria”). Puede verse en toda esta explicación un intento de dar cuenta de la emergencia no sólo de una nueva forma de funcionamiento del capitalismo, sino también del impacto de una modificación estructural de esas características en la formación de la personalidad y en el funcionamiento de la cultura de masas.

La articulación de estas explicaciones permitía a Horkheimer dar cuenta concretamente de la creación de condiciones para el surgimiento y la consolidación del fenómeno nazi.

Epistemológicamente hablando podríamos decir que esto permitía interpretar a dicho fenómeno como una “totalidad”, sin embargo, la explicación no dejaba de articularse a partir de una serie de teorías e hipótesis particulares. Lo que marca una “tensión” teórico-epistemológica entre la noción de “totalidad” (explicativa, materialista) y la explicación sustentada en disciplinas particulares; algo no del todo casual si se tiene en cuenta que esto puede condecirse con la crítica a la hegeliana perspectiva de la “identidad”.²

Pero donde puede observarse de una manera más clara esta tensión, en tanto y en cuanto que ya se ve más claramente el alejamiento de Hegel, es en el que denominamos “segundo momento”, normativo o ético-moral; ya que allí, una vez

² Algunos autores incluso reafirman esta tensión en términos de que no puede pensarse el “programa” de Horkheimer como uno “interdisciplinario” sino más bien –en términos puramente “negativos”- como una “antidisciplina”. A nuestro juicio esta interpretación, sobre todo en este momento teórico, no es del todo correcta para el caso de Horkheimer, aunque sí pudiera ser considerada así en un Benjamin o a posteriori en Adorno.

incorporado el “primer momento” empírico, es donde nos encontramos con la fundamentación de la praxis crítica.

En Lukács, en Korsch y en el marxismo hegeliano anterior puede encontrarse cierta coincidencia con el “primer momento” empírico del –valga la redundancia– “primer programa” de la Teoría Crítica, ya que ésta al intentar dar cuenta de los procesos de “integración social” y de “alienación” propios de la sociedad capitalista tardía (que a la vez crea las condiciones de posibilidad de emergencia del nazismo), traza una línea teórica coincidente con la –notablemente hegeliana– noción de “cosificación de la conciencia” desarrollada por el filósofo húngaro.

Sin embargo, la coincidencia termina aquí porque en un sentido hegeliano el húngaro –como ya vimos– propone una salida al proceso de cosificación de la conciencia (por lo menos en un texto como “Historia y conciencia de clase”) a partir de la mediación de la organización política, que es la encargada de intervenir a partir de la “conciencia atribuida” intentando provocar la “identidad” entre el “sujeto” de la transformación y su “conciencia”.

El momento histórico, de los años treinta del siglo pasado, indicaba que dicha “identidad” estaba muy lejos de corroborarse, entre otras cosas porque empíricamente podía comprobarse que los procesos de “integración social” desplegados en el seno del capitalismo tardío funcionaban exitosamente, sobre todo con ese “sujeto” de la transformación que era el proletariado.

Si se observaba la cooptación del proletariado por parte del nazismo –y a través de este de todo el “sistema” capitalista– ¿de qué manera sería posible reconciliar “teoría” y “praxis”?

Definitivamente no a través del accionar del “partido”, que como podía verse había fracasado estrepitosamente en el intento de introducir “desde fuera” la denominada “conciencia atribuida” del proletariado. También porque además para Horkheimer ya podía vislumbrarse con cierta claridad que el proceso desarrollado en la URSS de construcción del “socialismo en un solo país” no conducía a un tipo de sociedad donde pudieran coincidir libertad e igualdad.

Este punto de vista del análisis de Horkheimer tiene dos consecuencias. Por un lado nos informa que desde su perspectiva, se trate de la sociedad capitalista tardía o de la sociedad “soviética”, el proletariado no encarna ya al denominado “sujeto de la transformación”. Por el otro indica que en la medida que el proceso de “cosificación” y de “cooptación” se observa en *todas* las sociedades contemporáneas (capitalistas o no capitalistas) no puede derivarse entonces, a diferencia de lo que afirma Lukács, del despliegue del fetichismo contenido al interior de la “forma” mercancía. Más aún, en Lukács era la “forma mercancía” (y el fetichismo que portaba) la que determinaba la organización técnica (burocrática) que se observaba en las sociedades capitalistas imperialistas.

Pero en Horkheimer, que en esto está siguiendo a Pollock, es la organización técnico-burocrática presente en cualquier forma de “capitalismo de estado” –sea este occidental u oriental- la que determina el funcionamiento del conjunto de las esferas de funcionamiento social e –incluso- la que condiciona la propia estructura de la personalidad.

Así, en la perspectiva de Horkheimer, también el accionar de la “masa” proletaria se encuentra atravesado por la lógica de funcionamiento de una “racionalidad” de tipo instrumental (la racionalidad “técnica”), por lo tanto a la vez es poco probable –desde esta “otra” entrada teórica- algún tipo de “identidad” entre “sujeto” y “objeto”. En términos cognoscitivos, esto también es posible en la medida que lo que se observa ideológicamente hablando es el “triunfo” de la racionalidad instrumental, utilitaria, no solamente en las prácticas del proletariado sino además en la esfera de la ciencia.

Un “triunfo” que define como el de una “teoría tradicional”, esto es, una “teoría” que, como la “tradición”, defiende el “status quo”. Y es frente a esta que se erige la capacidad de una “Teoría Crítica” del funcionamiento social.

Pero esa capacidad emancipatoria presente en la “Teoría Crítica” no supone –no puede suponer por las razones antes expuestas- la crítica tendiente a retomar la problemática de la “identidad” (sujeto-objeto), sino que por el contrario remite a la posibilidad de “autonomía” crítica del intelectual, del teórico-crítico, no sólo frente al

conjunto del funcionamiento social sino también frente a las masas que han sido cooptadas por la racionalidad instrumental y por el “sentido común” del triunfo de la “teoría tradicional”.

Estamos ya en el “segundo momento” antes planteado. La crítica no puede presuponer ya la búsqueda de una –imposible– “toma de conciencia” proletaria sino la crítica de la propia racionalidad instrumental, la crítica de las prácticas proletarias y la crítica de la “teoría tradicional”. La dialéctica no es ya entre “capital” y “trabajo” sino entre “teoría tradicional” y “teoría crítica”.

El “eudenomismo” del viejo Horkheimer

Para el más conocido de los miembros de la “segunda generación” de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas, este cambio en la concepción “dialéctica” implicaba un “primer giro idealista” de la “Teoría Crítica”. Sin embargo, el propio Habermas presupone también este “giro” cuando afirma que en el capitalismo tardío es el “conocimiento” el que se ha transformado en una principal “fuerza productiva”.

En efecto, uno de los principales problemas que presenta esta posición es una fuerte tensión entre lo que sería una “lógica totalizadora” a la hora de pensar el funcionamiento de la racionalidad instrumental y una “lógica fragmentaria” a la hora de pensar los procesos emancipatorios que podría encarar una teoría crítica. Otra tensión manifiesta con la perspectiva de Hegel.

Habíamos visto que para un autor como Horkheimer, y dados los acontecimientos históricos desarrollados durante los años treinta, no era posible sostener una posición materialista que derivase sus presupuestos directamente del pensamiento hegeliano, lo que a la vez implicaba una distancia respecto del marxismo de Lukács. Ahora bien, esta perspectiva no suponía el abandono por parte de la “Teoría Crítica” del uso del método dialéctico, o de cierta noción de “totalidad”.

Ambos elementos quedan entrelazados en lo que dimos en llamar unos renglones arriba el “segundo momento”.

El –momento- “primero” representaba el intento de dar cuenta (con la incorporación de toda una serie de disciplinas empíricas a la perspectiva materialista) en términos “concretos” del funcionamiento de las sociedades capitalistas tardías, observando la expansión de la organización técnica al conjunto de las esferas de funcionamiento social. Lo que implicaba tener presente una noción de “totalidad”. Pero dicha noción no podía considerarse en un sentido “positivo”, como podría haber sostenido Hegel, sino en uno “negativo”; ya que la expansión de la racionalidad técnica no resultaba un “progreso” histórico o un avance que conducía a la emancipación social; la “totalidad” era así una “falsa totalidad”.

Por eso, ya en el “segundo momento”, la nueva “negación” de esa “falsa totalidad” no conduciría necesariamente para Horkheimer a un resultado “progresivo” o emancipatorio. Eso sólo será posible en la medida que pueda establecerse algún “escape” que no conduzca nuevamente a una “racionalidad instrumental” o técnica. Y es aquí donde puede vislumbrarse entonces la tarea de la “Teoría Crítica”.

Dicha tarea no consistirá en ser una suerte de “guía para la acción” práctica del proletariado, pues este –como se comprueba empíricamente- actúa a través de una racionalidad instrumental, sea en términos “sindicales” o sea en términos “políticos” (tal como sucede en los países donde se ha impuesto el “modelo soviético”), tampoco en ser una guía práctica para la tarea del “partido” porque también este –en su afán de conservar y conservarse en el poder- actúa “instrumentalmente”.

Podría decirse que ideológicamente hablando –en un sentido marxista por supuesto- es claro que lo que ha triunfado es la racionalidad instrumental, y eso en la esfera de la ciencia puede verse a partir del modo de funcionamiento de la “teoría tradicional”, y es por eso que la “Teoría Crítica” deberá enfrentarla con todas sus fuerzas. Ni a través de un proletariado que actúa como dijimos instrumentalmente ni a través de un partido que despliega sus acciones en el mismo sentido, sino a través de la figura de un “intelectual” que situado fuera de la “instrumentalidad” despliega su crítica ante la “falsa totalidad”.

La crítica, así expresada, no conduce entonces a una “toma de conciencia”, a la idea de un “sujeto para sí”, sino al mismo ejercicio de una crítica transformada en el

“centro de la escena”. Y si bien esto, como plantea Habermas, puede comprenderse como un “giro idealista” que conduce a una mera discusión teórica o retórico-enunciativa, también puede verse como una tentativa de “saltar” por encima de una filosofía de la conciencia y de una “dialéctica” que en su sentido “progresivo” siempre conduce a un “final feliz”.

Ciertamente que aún el gusto que Horkheimer profesaba por Schopenhauer, lo distanciaba de semejante optimismo; pero este tampoco era pensable en aquellos años treinta europeos donde el fascismo hacía su “entrada triunfal”.

En ese sentido era que la crítica podía considerarse el último refugio frente a la racionalidad instrumental, entre otras cosas porque además permitía pensar en una acción “indeterminada” de los sujetos que “estaban en el mundo”, y que esta no fuera necesariamente irracional. Si la dialéctica no tenía, tal vez como en Hegel, un final feliz; podía a la vez conservar una tensión que la tornaba aún posible en tanto “crítica”.

No suponía esto un retorno a los “dualismos” kantianos, tampoco la postulación de una “dialéctica a la Hegel”, tampoco la idea de que fuera posible recuperar la “identidad” sujeto-objeto, pero tampoco un regreso al perdido “reino de la naturaleza” ni a una “nueva totalidad” (plausible para Horkheimer de tornarse totalitaria). Tampoco se trataba de una “teoría sin praxis” sino más bien la postura de que justamente desde el refugio de la “teoría” podían todavía conservarse ciertas “potencialidades” prácticas, imposibles de ser desplegadas en ese presente.

El problema fue que este escepticismo directamente se transformó en desazón en unos pocos años, sobre todo porque el avance del nazismo supuso lisa y llanamente la necesidad para Horkheimer –y para la gran mayoría de los miembros de la Escuela de Frankfurt- del exilio en los Estados Unidos.

No abundaremos sobre datos biográficos o bien sobre anécdotas relativas a la vida de estos autores en el exilio, aunque sí comentaremos –porque es de la mayor importancia para comprender las posturas teóricas de los mismos- que el mismo supuso una nueva “experiencia de vida” para ellos. Y no precisamente una demasiado gratificante.

Por cierto que el exilio en los Estados Unidos implicó la huida de una muerte prácticamente segura –tégase en cuenta que la gran mayoría de los de Frankfurt eran judíos además de marxistas- y por lo tanto la mejor “salida” posible; sin embargo a la vez supuso el desarraigo de una tradición cultural como la europea. Cuestión que se tornó decisiva en la medida que a lo que se dedicaban los frankfurtianos eran a disciplinas sociales como la filosofía, la sociología, o la psicología.

Salvo en este último caso, donde por poner un ejemplo tanto Fromm como Bettelheim (en el campo de la psicología, la psicoterapia o el psicoanálisis) encontraron sendas posibilidades de desarrollar sus investigaciones, en el resto de los autores que nos ocupan los vínculos y las inserciones laborales fueron –por lo menos hasta los años sesenta- más que problemáticas, más aún teniendo en cuenta el auge del macarthysmo durante los cincuenta y parte de los sesenta.

En ese clima intelectual, que por cierto repercutía de un modo notable en el conjunto de la esfera cultural, no podía encontrarse extraño que tanto Horkheimer como Adorno observaran un “signo” de la decadencia espiritual de todo occidente. Las promesas de emancipación, conocimiento y bienestar contenidas en la tradición de la Ilustración se habían hecho añicos, y eso no sólo se observaba en una Europa invadida por el fascismo, el nazismo y el estalinismo sino también en las sociedades burguesas democráticas y capitalistas, que eran también unas sociedades “administradas”.

El pronóstico hablaba nuevamente del triunfo ineluctable de una racionalidad instrumental que se había impuesto también a las posibilidades emancipatorias de una “teoría” que hasta entonces se creía todavía “crítica”. Como tanto Adorno como Horkheimer expresaban en 1944 (cuando todavía no había concluido la Segunda Guerra Mundial) en el famoso prólogo a la “Dialéctica de la Ilustración”, escrito en la ciudad de Los Angeles, USA:

“A pesar de haber observado desde hacía muchos años que en la actividad científica moderna las grandes invenciones se pagan con una creciente decadencia de la cultura teórica, creíamos poder guiarnos por el modelo de la organización

científica...Los fragmentos recogidos en este volumen demuestran que hemos debido renunciar a aquella fe...en la fase actual de la civilización burguesa ha entrado en crisis no sólo la organización sino el sentido mismo de la ciencia...Si los obstáculos fueran solamente aquellos que derivan de la instrumentalización inconsciente de la ciencia, el análisis de los problemas sociales podría vincularse con las tendencias que están en oposición a la ciencia oficial. Pero también estas han sido embestidas por el proceso global de la producción y no han cambiado menos que la ideología contra la cual se dirigían”.³

Si todavía en los años treinta Horkheimer postulaba aún las posibilidades de resistencia frente a los embates de la racionalidad instrumental desde las propias capacidades de una “teoría crítica” reducida en sus potencialidades prácticas, ya en el exilio de los cuarenta –tanto como Adorno- llegará a la conclusión que esas posibilidades se habían esfumado.

De la dialéctica entre una “teoría tradicional” y una “teoría crítica” se había pasado a una completa “dialéctica del conocimiento” en las sociedades capitalistas tardías, aunque por otro lado esa dialéctica tuviera en cierto modo un punto de origen en el pasado, en los gérmenes de una razón “ilustrada” (rastreada incluso en los escritos griegos de su etapa “clásica” y ejemplificados por Adorno y Horkheimer en los escritos homéricos) que se constituía en una suerte de “segunda naturaleza”. El devenir de la humanidad desembocaba entonces en la actualidad en una “dialéctica de la Ilustración” (más que de un “iluminismo” mucho más acotado temporalmente). Porque aún las potencialidades emancipatorias de la “Teoría Crítica”, y más aún luego del siniestro pacto de fines de los años treinta entre Stalin y Hitler, se habían visto echadas por tierra en la medida que estaban ya subsumidas en una racionalidad instrumental.

Lo mismo sucedía con una esfera del arte cosificada por el fetichismo de la mercancía y transformada en una mera y repetitiva “industria cultural”. Y ni siquiera en el ámbito privado, donde quizá todavía fuese posible sostener cierto “imperativo categórico” moral, se vislumbraba alguna posibilidad de resistencia,

³ Cfr. ADORNO, T. y HORKEIMER, M., *Dialéctica del Iluminismo* (aunque la traducción correcta del título hubiera sido *Dialéctica de la Ilustración*), México, Sudamericana, 1997, Introducción, pps.7 y 8.

porque el despliegue de la racionalidad instrumental había promovido tal proceso de “cosificación” de las conciencias –aún de una conciencia práctico-moral- y de “objetivación” de las relaciones sociales que no podía observarse ninguna otra perspectiva que no sea el “cinismo”.⁴

Desde otra serie de razonamientos y observaciones, y extrayendo otras consecuencias teóricas (mucho más escépticas por cierto), se arribaba a las mismas conclusiones a las que había llegado en su momento Benjamin: la exacerbada pobreza de la experiencia moderna que suponía la virtual desaparición del sujeto en la multitud.

Tanto Horkheimer como Adorno observaban con la más absoluta preocupación lo que consideraban el hecho del “sepultamiento” de la subjetividad moderna a partir de la expansión de la racionalidad instrumental en la cultura de masas.

La respuesta del Adorno de los años sesenta frente a esto fue por un lado el refugio en una perspectiva filosófica que no pudiera ser “invadida” por la racionalidad instrumental, la “dialéctica negativa”, y en una concepción artística que se preservara “autónomamente” frente al despliegue de una cultura de masas mercantilizada.

Podría decirse –en cierto modo- que en cambio la principal preocupación de Horkheimer era una preocupación moral, esto es, una preocupación por el destino del “sujeto” en las complejas, burocráticas e “instrumentalizadas” sociedades tardocapitalistas y del llamado “socialismo real”.

Una preocupación que no era sin embargo “moralista”, ni siquiera “moral” en un sentido kantiano, porque lo que le preocupaba a Horkheimer era recuperar a un sujeto que debía ser comprendido en su “totalidad”. Si bien se conserva el presupuesto de la “subjetividad” kantiana, la misma no está expresada de modo escindido sino como “totalidad”, algo que pareciera remitir a la resolución hegeliana y que sin embargo, se parece mucho más a la postulación de Cornelius. Se trataba

⁴ No es casual que en el segundo Excursus de la Dialéctica de la Ilustración, donde se aborda la problemática de la esfera de la moral, los autores enfrentados a la explicación kantiana sean Sade y Nietzsche y sus constantes referencias a la “subversión de todos los valores” (morales) que conducen sin embargo al “eterno retorno” de la tradición. Cfr.al respecto ADORNO, T. y HORKEIMER, M., Op.Cit., México, Sudamericana, 1997, pps.102-145.

de recuperar a un sujeto comprendido en todas sus dimensiones, por eso el “eudemonismo” de Horkheimer, un refugio crítico a la moral cosificada que permitiera aspirar en un futuro a las promesas inconclusas, inconducentes, de felicidad de la razón.

Algo a lo que aspirará también aunque de un modo diferente, como veremos la semana que viene, el otro gran exponente de la tradición frankfurtiana: Herbert Marcuse.

Hasta la próxima.

®De los autores

Todos los derechos reservados.

Esta publicación puede ser reproducida gráficamente hasta 1.000 palabras, citando la fuente. No puede ser reproducida, ni en todo, ni en parte, registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopiadora o cualquier otro, sin permiso previo escrito de la editorial y/o autor, autores, derechohabientes, según el caso.

Edición electrónica para Campus Virtual CCC: **PABLO BALCEDO**