

Pensar

epistemología, política y ciencias sociales

Nro. 2 | 2007



Centro **Interdisciplinario**
de
Estudios Sociales

Universidad Nacional de Rosario

UNR
EDITORA
COLECCIÓN
ACADÉMICA

Dossier

La Escuela de Frankfurt

Esther Díaz de Kóbila – Laura Sotelo
Compiladoras

Escriben:

Carina Mengo

Esther Díaz de Kóbila

José Tranier

Alberto Pérez

Laura Sotelo

Entrevista de **Manuel G. Rodríguez** al Profesor Colombiano ***Rubén Jaramillo Vélez***

Presentación

Por Esther Díaz de Kóbila y Laura Sotelo

Nada haría mejor justicia a los fines e intenciones de la Teoría Crítica que devolver la teoría a su historia, no sólo a su génesis en el tiempo, sino a la actualidad del presente en que ella es, todavía, una de las claves de la interpretación histórica.

La Teoría Crítica es hija del fin catastrófico de la República de Weimar, del fin de las ilusiones en lo que la república democrática podía llegar a dar, del mentís a las convicciones de que el socialismo podía emerger victorioso de la crisis de la sociedad burguesa. Sin embargo, sería erróneo creer que ella es resultado de una primera decepción.

La aprobación de los créditos de guerra, en 1914, había mostrado que la burocracia y la bancada parlamentaria del Partido Socialdemócrata Alemán (PSD) unían su suerte a la de la “patria”, respaldando la guerra imperialista. La proclamación de la República de Weimar, en 1918, sellaba el fin de las expectativas revolucionarias. Las barricadas levantadas en ese mismo año por soldados y obreros dirigidos por un grupo minoritario radical que se había negado a aprobar dichos créditos y había abandonado el PSD, fracasan. Detenida en la cárcel de mujeres de Breslau, Rosa Luxemburgo llamaba al proletariado alemán a levantarse para contribuir con su lucha a la revolución socialista mundial, pero los ensayos soviéticos que se produjeron finalizaron pronto con contragolpes violentos, dentro del marco de la nueva democracia. Con el asesinato sin juicio previo de Rosa y el de Karl Liebknecht, el 15 de enero de 1919, a los que siguieron los de Kurt Eisner y Gustav Landauer poco después, y el aplastamiento sangriento de la efímera República de los Concejos de Múnich, la revolución alemana llegaba a su fin, y el intento revolucionario de octubre de 1923, estaría signado también por el fracaso. En noviembre de 1931, el cabo Adolf Hitler y el general Ludendorff, Jefe de Estado Mayor del Ejército y verdadero dictador durante los años de la guerra, intentan su primer golpe, alentados por el éxito de Mussolini, poco menos de un año antes en Italia.

Como lo señala Martin Jay en *La Imaginación Dialéctica*, en estas circunstancias los intelectuales alemanes de izquierda tenían estas alternativas: apoyar a los socialistas moderados y su recién creada República de Weimar, evitando la revolución y desdeñando la experiencia en Rusia; aceptar el liderazgo de Moscú y unirse al Partido Comunista Alemán, socavando el compromiso burgués de Weimar; o bien examinar los fundamentos de la teoría marxista, a fin de explicar los errores pasados y prepararse para la acción futura. Tal vez ésta era la vía más adecuada dadas las perspectivas de la época. El fracaso de los “hechos históricos”, el “crepúsculo” de la sociedad burguesa, la noche terrorífica del nazismo, instigaron el vuelo del Búho de Minerva que, como decía Hegel, sólo levanta altura cuando un mundo ha envejecido por completo. Este fue el camino tomado por los intelectuales agrupados en el Instituto para la Investigación Social, algunos de los cuales constituyeron el núcleo de lo que después se identificó como la Escuela de Frankfurt, cuyo programa de trabajo fue la “Teoría Crítica”. Ellos retomaban así la tradición revolucionaria y radical que el ascenso del capitalismo industrial había debilitado en su país: se trataba de mantener la herencia de la revolución social por otro medio, haciendo de la filosofía la mediación de la acción histórica, el repliegue esclarecido de la praxis que permitiera reformular contenidos y metas, la crítica insobornable de la sociedad burguesa.

El Instituto es fundado por Félix Weil en 1923, gracias al financiamiento de su padre, un acaudalado ganadero alemán radicado en Argentina, y cuya familia le proveyó de fondos durante más de treinta años. El primer director del Instituto, Carl Grunberg, impartió a las investigaciones la orientación propia del marxismo clásico, centrando la atención en la historia y en las condiciones de vida del movimiento obrero. Pero es bajo la dirección de Horkheimer, a partir de 1931, que el Instituto tomará el sesgo que ha perdurado bajo el nombre “Teoría Crítica”, virando progresivamente su orientación hacia una relectura del marxismo según claves que, hasta entonces, resultaban completamente exóticas o distantes de la tradición militante. El grupo, que desde 1932 publica sus estudios en la *Revista de Investigación Social* y en 1936 publica en *Paris Estudios sobre Autoridad y Familia*, estaba integrado, por Friedrich Pollock, economista, Franz Neumann, de formación esencialmente jurídica, Leo Löwenthal, sociólogo de la literatura, Erich Fromm, introductor del psicoanálisis, Otto Kirchheimer, politólogo, Theodor Wiesengrund Adorno y Herbert Marcuse, filósofos, como Horkheimer. No puede dejar de mencionarse a Benjamin, cuya relación menos orgánica con el círculo interior del Instituto, constituyó sin embargo una de las más decisivas influencias intelectuales, no sólo sobre Adorno, sino también sobre Horkheimer y Marcuse, en especial a partir de su muerte, en 1940.

Varios factores acuñaron el pensamiento de la Escuela de Frankfurt, además de las turbulencias políticas de Alemania que hemos mencionado, la crisis económica del '29 y la afirmación del autoritarismo estatal, el triunfo del nazismo y el fascismo, el ascenso de Stalin y la burocratización del comunismo soviético, el advenimiento de la sociedad industrial avanzada, el arte de vanguardia y la difusión del psicoanálisis, la progresiva positivización del marxismo, el desarrollo del heterogéneo "marxismo occidental", en el que la Escuela se sitúa por su rechazo crítico del marxismo afilosófico y economicista de la Segunda Internacional, del materialismo soviético, del positivismo naturalista-determinista, tanto como la metafísica alejada de las ciencias y el idealismo teleológico-providencialista.

La Escuela de Frankfurt pertenece a esa tradición del marxismo que fue tan, o más académica que militante, ese marxismo filosófico, intelectual, teórico que, dentro o fuera de los partidos, renovó la comprensión de la sociedad y de la historia más allá de lo que permitía alumbrar la *praxis* revolucionaria. De allí su propósito inicial de recuperar críticamente el componente filosófico de la interpretación histórica -el hombre, en tanto sujeto social, y su *praxis* transformadora como agente de historia-, junto con la herencia hegeliana del pensamiento de Marx, abandonando las esquematizaciones simplificadoras, y retomando la perspectiva dialéctica de la "totalidad" y las categorías de "alienación" y "segunda naturaleza", para pensar la cultura, la conciencia social y la razón científica. Las relaciones estrechas entre la producción teórica de la Escuela de Frankfurt y la historia concreta de la que fueron abrumados testigos y fiscales, fue parte de su autoconciencia de época, de modo tal que no podría reprochárseles un abstencionismo político, por la mera ausencia de la *praxis* "extra-teórica". La Teoría Crítica era entendida como reaseguro de la *praxis*, como refugio prospectivo, en momentos en que ésta estaba conminada al exilio de la lucha de clases.

Tres nudos teóricos, en los escritos de los filósofos de la Escuela de Frankfurt, desafiaban la ortodoxia marxista. El carácter regresivo, si no destructivo, de la Ilustración, el programa de autocritica de la misma frente al "espléndido desastre" que resplandece en la "tierra totalmente esclarecida", y el cuestionamiento a la visión optimista de la historia, que culminaría en el triunfo ineluctable del socialismo. Su veredicto de condena sin apelación sobre los estados autoritarios no se detenía frente a la experiencia del socialismo real ni sobre la democracia de masas de Norteamérica¹.

Como marxistas, desafiaron la ortodoxia que canonizaba los límites epocales de Marx, que no conoció a Freud, aceptando el desafío de incorporar el psicoanálisis a la intelección de la historia, y revolviéron, también sin tapujos, en los ancestros filosóficos de Marx para salvar la herencia teórica del planteamiento revolucionario: Kant y Hegel, especialmente, fueron revisados y resignificados a la luz de los problemas socioculturales del presente. El cultivo de los estudios sociológicos e históricos, como por ejemplo los de Neumann y Pollock, no excluyó la constante revisión de Heidegger por parte de Adorno, ni el estudio de la unidad semántica entre marxismo y psicoanálisis, como en el caso de Marcuse, que ocluyó la recepción de Schopenhauer por parte de Horkheimer. Con igual apertura intelectual y agudeza crítica, Weber, Simmel, Husserl y como decíamos, Freud, fueron invocados a la hora de pensar los problemas de la *praxis* contemporánea, el lugar de la técnica en las sociedades capitalistas, la realidad y la profundidad del arraigo social del antisemitismo y el racismo, la crisis del individuo frente al totalitarismo moderno. Pero, aún cuando acepten el diagnóstico de Weber sobre la dinámica de la racionalización social en Occidente -la "jaula de hierro"-, ello no les impedirá criticar desde el punto de vista de un paradigma no instrumental de la razón, ese proceso de ampliación y ordenamiento de los ámbitos sociales según los criterios de la racionalidad instrumental con el fin de hacer previsible y controlable la vida de los hombres.

El debate entre F. Pollock y F. Neumann puso en discusión las transformaciones del capitalismo producidas a partir de la Primera Guerra, la dimensión y naturaleza de la metamorfosis económica, y la emergencia y significación de los nuevos autoritarismos de Estado. Según Pollock, en las nuevas condiciones, el paradigma de la crítica de la economía política se mostraba insuficiente; la creciente estatización de la sociedad y las nuevas prerrogativas del Estado creaban estructuras institucionales cuya significación sociológica requería nuevas categorías de análisis, aparte de aquellas de la economía política. Neumann, por su parte, analizaba el nazismo en su unidad estructural con el período librecambista, y mostraba los rasgos clasistas que subsistían bajo la aparente supremacía de la política que caracterizaba al estado nazi. Esta polémica, y en especial, la obra de Neumann sobre el Nazismo,

¹ CLEMENTE, G. B. "La Escuela de Frankfurt en Italia (1954-1999)", en CUSSET, I., HABER, S. *Habermas / Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo constituyen una referencia clave para el estudio del período en cuestión.

Horkheimer, Adorno, Marcuse, se concentraron en analizar las consecuencias sociológicas, psicológicas, filosóficas, epistemológicas y políticas de esas transformaciones de la sociedad contemporánea. *Dialéctica del Iluminismo, Eclipse de la Razón, El hombre Unidimensional*, serán el producto de una Teoría Crítica que establece relaciones funcionales entre la organización de las fuerzas productivas, la estructura institucional de la sociedad, la dinámica de la subjetividad, y la producción de significados culturales. El diagnóstico es unívoco: la modernidad ha dialectizado sus principios, la ciencia que domina la naturaleza se ha vuelto contra el hombre -su mentor intelectual- con la supremacía y la inhumanidad que caracterizaba a los dioses antiguos, la razón instrumental se ha transformado en pura ideología del dominio.

Antes de 1937 la verdad era entendida, en sentido hegeliano marxista, como “un momento de la praxis concreta”, y la desconfianza de los militantes revolucionarios hacia los intelectuales podía estar justificada por el alejamiento entre el pensamiento teórico y las preguntas de la humanidad en lucha. En *Teoría tradicional y teoría crítica* publicado por Horkheimer en 1937, ya se advertía la brecha entre la verdad crítica del marxismo y el proletariado, éste se alejaba de aquella, y la teoría no podía dejar de situarse en esta problemática si quería ser fiel al objetivo revolucionario. Constatar que la conciencia de clase y el grupo social llamado a ser sujeto de la revolución perdían toda unidad de sentido con esa tarea histórica, hacía más perentoria la labor interpretativa: de la “crítica de las armas” a las “armas de la crítica”, todo señalaba el regreso de la filosofía. De modo tal que para dar cuenta de la época, era preciso traspasar el análisis económico social e indagar en los problemas de la conciencia y de la constitución psíquica, de la cultura y las ideologías a las que apelaba la nueva dominación de masas. Esto marcará un umbral en el desarrollo de las investigaciones.

Así es como Max Horkheimer, en el epílogo de *Teoría tradicional y teoría crítica*, mantiene la crítica de la economía política como paradigma de la investigación social e insiste en los intereses emancipatorios inherentes a la misma; considera que la economía es la primera causa de la miseria, pero que la teoría de las crisis económicas no es suficiente para analizar las contradicciones del capitalismo en el período de entreguerras. El cambio histórico tiene una dimensión cultural y los fenómenos de la crisis son experimentados fundamentalmente como momentos de recreación del sistema por la vía de las adhesiones psíquicas y culturales de las masas. La crítica de la economía política parecerá entonces ceder paso a la “crítica de la racionalidad instrumental” y este concepto y el de racionalización les llevará a mostrar que lo que se impone como racionalidad en la sociedad industrial del capitalismo tardío es una forma oculta de dominio político.

De allí que Horkheimer y Adorno a la pregunta de *Dialéctica del Iluminismo*, publicada en 1947 - ¿porqué los hombres en vez de entrar en un estadio verdaderamente humano -promesa del humanismo científico- caen en un nuevo tipo de barbarie?- respondan que la alienación contemporánea hunde sus raíces en la “lógica del dominio” propia de Occidente y de la civilización en general, pues se hallaba en germen en la objetivación primitiva, en la mirada por la que el hombre convierte el mundo en una presa de caza. “Lógica del dominio” sustancialmente idéntica a la “lógica del Iluminismo”, identificada con la línea del “pensamiento burgués” que parte de Bacon, celebra sus triunfos en la cultura de los siglos XVII y XVIII y, luego, en el positivismo, el pragmatismo y el neopositivismo. “Lógica del dominio” que no es solo una línea de pensamiento sino, además, una actitud y una técnica de dominio. “Hoy la dominación se perpetúa y amplía”, dirá Marcuse en *El Hombre Unidimensional*, “no sólo por medio de la tecnología sino como tecnología y esta proporciona la gran legitimación a un poder político expansivo que engulle todos los ámbitos de la cultura”.

Si, más allá de las líneas generales de la Teoría Crítica, no se puede decir que exista entre estos filósofos un modelo de análisis social común explícito, tampoco se puede decir que el modo de exposición de los resultados de sus investigaciones sobre la sociedad contemporánea sea sistemático. Sobre todo Adorno y Horkheimer, mucho más que Marcuse, renegaron de la posibilidad de pensar sistemas acabados de conceptos, totalidades ideales cerradas que agotaran la interpretación de la realidad empírica. Por el contrario, entendían que un fragmento de la filosofía, una imagen, una fórmula publicitaria, en toda su puntualidad concisa, podían encerrar la significación general de un momento social, el sentido no ideal, no espiritual, no “intencional” de una época.

La interpretación “inintencional” y la lectura “alegórica” de las obras de arte, de fenómenos mínimos como la moda o los diseños arquitectónicos, la aparente casualidad de la gestualidad de un rostro en las

multitudes urbanas, o la forma en que modula la voz un locutor de radio, etc. eran indicios, para esta lectura, de una significación epocal escondida en el detalle, cuyo sentido verdadero escapaba a la percepción corriente. Esta estrategia exegética que consistía en ver lo inusual e invisible en lo más familiar o cercano, era una enseñanza que tempranamente Benjamin inscribió en Adorno. No se trataba de deducir lo particular desde el conocimiento universal, ni de inducir la verdad general desde una acumulación de particulares. Por el contrario, como decía Adorno siguiendo a Benjamin, era preciso hacer saltar en un fragmento de cultura, “las verdaderas proporciones de lo existente”. Un pequeño documento de cultura-barbarie podía alumbrar el sentido de la gran época de la civilización occidental, si se descifraba en clave de alegoría. Los símbolos mínimos de un poema, por ejemplo, tendrían así un significado oculto, “cifrado”, que debía liberarse historizando sus configuraciones y disolviendo su significado tradicional.

En esta clave benjaminiana es como Horkheimer y Adorno leen a Homero. Ese extraordinario documento de cultura-barbarie, *La Odisea*, es leído como emblema de la civilización Occidental. Odiseo representa ese primer impulso de auto-conservación burguesa, dictado por el miedo a la muerte, a lo “otro”, a lo “desconocido”, que lleva a la ruptura con la naturaleza, a la pérdida de sí mismo y a convertirse en esclavo de su lógica de potencia: un instrumento de su propia dominación, el amo y el esclavo de su propia reproducción, un ser “alienado” de sí y de los otros. Por ello, nacido del proyecto de hacer del hombre el “dueño de sí mismo” y de la naturaleza, el Iluminismo se ha desplazado, desde Odiseo a la actual civilización tecnológica, hacia una inmolación del hombre mismo.

Puede aceptarse que esta visión de la historia es hija de la barbarie del nazismo, la Segunda Guerra y el Stalinismo. Puede dejarse uno arrastrar sin reparos por la melancólica belleza de esta filosofía trágica, si se tiene en cuenta que quiere decir lo indecible, esto es: Auschwitz. Sin embargo hay más: no dudamos en decir que *Dialéctica de la Ilustración* es el texto más importante de la Escuela, y que ella constituye el núcleo obligado del debate sobre la modernidad y su destino.

Va de suyo que esta obra fue difícilmente comprendida en general y provocó el desconcierto y el rechazo entre los “marxistas ortodoxos”. Algunos consideran que ella realiza una interpretación unilateral de la Ilustración, reduciéndola al elemento instrumental y utilitario, baconiano y científico; y olvidando su elemento moral, la doctrina de los deberes, de la tolerancia, del respeto, lo que no haría ni justicia histórica, ni filosófica, a la Ilustración. Y como no se trata allí de la alienación del individuo real en la fábrica, en la oficina, sino de la “esclerosis del espíritu”, en vez de avanzar a una crítica del capitalismo, se realiza una crítica de la técnica, “fruto de la pretendida esclerosis espiritual”. Ello haría de Horkheimer y Adorno nada más que críticos románticos tardíos de la civilización burguesa².

Otros han negado que estos filósofos cayeran jamás en las ilusiones del anti-iluminismo romántico y conservador. Cualquier atisbo de nostalgia en Adorno, sigue siendo siempre esencialmente crítica, no regresiva sino prospectiva. “La fenomenología de la crisis de las relaciones privadas y de las costumbres en general, inducida por el advenimiento de la sociedad de masas”, remite siempre a las potencias objetivas que la determinan hasta en los rincones: la “estructura económica de la sociedad”. Los frankfurtianos no son nunca meros críticos de la técnica: los instrumentos, la bomba atómica, la radio, el cinematógrafo, no son neutrales, suponen un *a priori* histórico político-social. La crítica de la técnica no puede hacer abstracción de la crítica de la explotación económica, de la injusticia social. De allí la necesidad de poner en cuestión la necesaria convergencia entre el desarrollo técnico y el progreso moral y que aunque Horkheimer y Adorno *antedataran* la Ilustración en el alba de la civilización, el propósito del trabajo crítico era llevarla a reconocer su dialéctica interna, la íntima relación que mantenía con su opuesto (el mito, la oscuridad, lo irracional, la barbarie, pues, como decía Benjamín, “todo documento de cultura es, al mismo tiempo, un documento de barbarie”), con el objetivo de recuperar de ella su potencial emancipador, el único que puede liberarla de la “trampa de la dominación ciega”³.

² DELLA VOLPE, G. “Critica di un paradosso tardo romantico”, en *Critica dell’Ideologia Contemporanea*, Editori Reunitit, Roma, 1967,

³ Al respecto, Introducción a la edición italiana de ADORNO, *Minima Moralia*, Einaudi, Torino, 1954, o los trabajos más recientes de PETRUCCIANI, S. *Ragione e dominio. L’autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno Ed., Roma, 1984, y “Autocritica della modernità nel pensiero di Adorno e Horkheimer”, en *Marx al trattamento del secolo. Teoria critica tra passato e futuro*, Manifestolibri, Roma, 1995.

Pero esta polémica es una de las más favorables de las vicisitudes históricas a las que estuvo librado el destino de la Teoría Crítica. A ello habría que sumar otras, igualmente favorables, quizá, en la medida en que llevan a la Teoría Crítica a un espacio donde nunca tuvo lugar, el de la discusión académica, como lo ha sido, por ejemplo, la recepción póstuma de la misma por parte de Michel Foucault, que a partir de su interés en la Ilustración constata el parentesco entre su propio pensamiento en tanto crítica de la modernidad y el de Horkheimer y Adorno, o la alusión implícita de Jacques Derrida en *Espectros de Marx*, cuando llamaba a asumir la herencia de *cierto* espíritu de Marx, ese que hacía del marxismo una crítica *radical*, un heredero de la Ilustración al que no hay que renunciar si queremos que haya alguna salida en este mundo de la exclusión masiva de los sin techo y de la incapacidad de las normas y del mercado liberal para dominar sus contradicciones. Otras vicisitudes han sido menos promisorias, por ejemplo, sus reapropiaciones “posmodernas” o “posestructuralistas”, o incluso, liberales, todas ellas formatean el pensamiento de los teóricos críticos a la medida de lo que la cultura afirmativa tiene por aceptable y, aún, deseable, para mantener su apariencia de apertura y de su poder de resolución de toda disidencia a través del ejercicio la “competencia comunicativa” que alimenta la democracia. Y otra francamente penosa y altamente significativa es su ausencia, su exilio liso y llano del medio académico, cuando se trata de la Teoría Crítica como crítica *radical*. Este punto nos permitirá referirnos, antes de terminar, a la experiencia “americana” de los frankfurtianos, después del exilio.

Algunos autores creen que, más allá de la recepción inicial del Instituto en la Universidad de Columbia, los norteamericanos nunca aceptaron verdaderamente la Teoría Crítica. Horkheimer, Marcuse, Löwenthal, Pollock, Adorno, llegaron a Estados Unidos a partir de 1934 y se dispersaron en diferentes lugares. Otros, como Benjamin, no pudieron llegar. Marcuse se incorporó rápidamente como profesor a la Universidad, hasta los años 60 pudo realizar investigaciones importantes sobre temas de su interés como el marxismo soviético, Freud y la cultura y la sociedad norteamericanas. Fue diferente el caso de Horkheimer, Pollock y Adorno, ellos no tuvieron entera elección ni de los métodos ni de los temas de investigación, se vieron obligados, a veces, a hacer ciertas concesiones o a intentar ciertas torsiones que les permitieran tocar sus propias problemáticas, pero quizás, no siempre pudieron expresar su pensamiento en toda su riqueza y complejidad y, cuando lo hicieron, probablemente no fueron comprendidos. Las investigaciones sobre los medios masivos y la radio, la música popular y la televisión, el antisemitismo, el racismo, la personalidad autoritaria, respondían a la orientación empírica en pleno auge y en la que no solo se sentían incómodos sino también desconfiados y hostiles⁴: la teoría crítica rechazaba la escisión entre lo teórico y lo empírico. Las diferencias epistemológico-metodológicas entre “teoría tradicional” y “teoría crítica” siempre se mantendrán inconciliables, como se hará manifiesto en la controversia entre Adorno y Popper en el Congreso de Tubinga, realizado en 1961 por la Sociedad Alemana de Sociología.

El resultado de los trabajos en temas cruciales como el antisemitismo, cuyo respaldo por parte de las organizaciones judías habría sido necesario, dado el sostén notorio del que gozaba el nazismo en el sur, no fueron considerados por éstas satisfactorios. A los frankfurtianos les interesaba el “antisemitismo político”, de allí que pusieran el acento en el peligro fascista que amenazaba a los Estados Unidos. Respecto a temas más generales, como el racismo en la sociedad norteamericana, y que respondían a algunos de sus criterios intelectuales y personales, dieron lugar a acusaciones de ingratitud de parte de las élites y responsables políticos. Lazarsfeld, que había logrado la incorporación de su compatriota Adorno en el departamento musical de la Oficina de Investigación Radiofónica de Princeton, y cuyo trabajo en común terminó en una áspera confrontación entre ambos, le reprochará su falta de adaptación y gratitud con el medio que lo había acogido. Pero Adorno no podía ocultar su convicción de que esas micro-investigaciones, tan apreciadas en los medios académicos, solo servían a las clases dominantes y a las élites, desviando el análisis de la “totalidad concreta” en provecho del “reformismo”.

Hay que tener en cuenta que estos son tiempos en que el poder político, desde Herbert Hoover, y más tarde con Franklin Roosevelt, comienza a utilizar sistemáticamente la investigación social nacida en el mundo de los negocios en torno a los problemas de gestión, organización del trabajo y de marketing,

⁴ Hostilidad y rechazo que compartían con otros intelectuales críticos de Estados Unidos, como Charles Wright Mills, que fija contundentemente su posición al respecto en la *Imaginación Sociológica*.

para la formulación de estrategias políticas, tanto en el plano electoral como en el plano bélico⁵. Paul Lazarsfeld se convirtió entonces en el artifice de la *survey research*, la fiebre de los sondeos, la transformación de la sociología en metodología empírica, de la investigación social en empresa. Algunos ven simbolizada en la confrontación entre Adorno y Lazarsfeld la relación de fuerzas entre el intelectual y el experto, de inminente resolución a favor de éste.

Para Adorno, la investigación dirigida a estudiar la percepción musical de los oyentes de radio -tal era el cometido de la labor que emprendió con Lazarfeld en el *Princeton Radio Research Project*- no podía ceñirse exclusivamente a los resultados obtenidos en encuestas y entrevistas realizadas a los propios oyentes. Esta percepción, y su traducción en opiniones e ideas por parte del público, constituían un material subjetivo reificado, adiestrado a la escucha pasiva de las fórmulas de éxito que la industria radial había consagrado. La música, a pesar de conservar un nivel de autonomía frente a la vida social, condensaba las contradicciones sociales, y revelaba formas de control subjetivo cuando estas contradicciones quedaban, en plano estético, presas en motivos musicales armonizantes y repetitivos. Consuelo, falsa unidad en el disfrute colectivo, distracción y adiestramiento en la uniformidad del éxito, eran las claves que revelaban el fenómeno de la escucha de masas, y ellas no eran transparentes a la recolección de datos por parte del investigador empírico. La erudición musical de Adorno y su especial sensibilidad para desentrañar el significado de los fenómenos estéticos, no sólo lo empujaba más allá de las investigaciones meramente empíricas -razón de su distanciamiento de Lazarfeld- sino también más allá de la reducción economicista del arte, rechazando tanto el realismo socialista como la mera autonomía de *l'art pour l'art*. Estas posiciones, en efecto, hicieron que su propia audiencia en los Estados Unidos fuera extremadamente reducida y que los comentaristas americanos rechazaran hostilmente sus argumentos.

Podrá decirse que todo no era de entrada tan manifiestamente negativo. Es cierto que el desplazamiento del modelo de la crítica de la economía política a la crítica de la racionalidad instrumental constituía un elemento en apariencia más favorable para la aceptación de las ideas del Instituto. Es cierto también que *La Personalidad Autoritaria* no cita a Marx, atribuye a Durkheim la concepción de la ideología de aquél, sustituye "revolución" por "democracia", permite leer la obra en clave de psicología social haciéndole perder su fuerza crítica, abre la posibilidad de ver el abandono de las posiciones radicales de los comienzos. Pero también es cierto que Marcuse recoge y desarrolla ampliamente las posiciones epistemológico-políticas de sus compañeros en *El Hombre Unidimensional* y que aquí se hace evidente que el objeto de la crítica es el capitalismo, no la naturaleza opresiva de la racionalidad instrumental. Se hace evidente que de lo que se trata es del desplazamiento del capitalismo hacia la racionalidad instrumental, la ciencia y la tecnología, y del fin de emancipar a éstos del dominio de aquél para ponerlos al servicio de las auténticas necesidades del hombre. *El Hombre Unidimensional* terminó por convertir a Marcuse en faro del movimiento estudiantil y líder de la "nueva izquierda" y su mirada crítica sobre los Estados Unidos provocó cada vez más irritación, sobre todo a medida que se iba hacia la Guerra Fría y crecía la presión política antimarxista.

Es preciso tenerlo en cuenta para comprender las razones del silencio. Para comprender porqué: "El investigador que tiene la curiosidad de consultar los ficheros de la Universidad de Columbia en Nueva York se encuentra con la sorpresa de constatar allí la ausencia de toda huella de los trabajos dirigidos, en esa institución, por Max Horkheimer en colaboración con Theodor Adorno...". Y porqué: "Treinta años después se escribía aún sobre la ingenuidad de los liberales de Columbia que habían acogido en su seno a esas serpientes venenosas que eran los 'marxistas de Frankfurt'"⁶. Y quizá también para comprender las razones del silencio académico respecto de la Teoría crítica como crítica *radical* en nuestro medio académico y que los trabajos reunidos en esta publicación intentan interrogar.

Este silencio, y esas y tantas otras polémicas, no han agotado el significado de la Escuela de Frankfurt, ni éste podría ser pasado al anticuario de las ideas como otro "gran relato" de la historia de Occidente. Es la historia, aún sometida a demoníacos poderes terrenales, la que señala la actualización de la crítica

⁵ Al respecto, POLLACK, M. "Paul F Lazarsfeld, fundador de una multinacional científica", en AAVV, ÁLVAREZ-URÍA, F., y VARELA, J. *Materiales de Sociología Crítica*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1986.

⁶ DAYAN-HERZBRUN, S. "Nueva York, Los Ángeles: los teóricos críticos en Estados Unidos", en BLANC, A., VINCENT, J.-M. *La Recepción de la Escuela de Frankfurt*, Nueva Visión, Bs. As., 2006, pp. 261/2. La autora cita el trabajo de FEUER "The Frankfurt Marxist and the Columbia Liberals", en *Survey*, 1980, vol. 25, nº 3.

de la sociedad como lugar no único ni privilegiado de la resistencia. No de otro modo entendieron su obra los autores frankfurtianos.

El destino de la Ilustración está asociado al destino de la Teoría Crítica; la unidad de “razón y revolución” sigue pendiente de resolución, no sólo teórica, sino también prácticamente. Más allá de las renegaciones que el período de la posguerra y el retorno a Alemania en la década del '50 impuso al pensamiento de sus autores, en especial, de Horkheimer⁷, lo cierto es que continúan aún vigentes algunos de sus diagnósticos histórico-filosóficos, que son seguramente los más penetrantes de la historia contemporánea. El problema de la sobrevivencia de la filosofía después del fracaso de los proyectos revolucionarios, el dilema de la razón como emancipación y como dominio, la cultura como manipulación de masas y fetichismo, el retorno de la barbarie antigua en la historia contemporánea, constituyen los tópicos que aún delimitan las huellas borrosas de un proyecto de liberación que debe contar con la razón y con la filosofía, en todo lo que éstas pueden abrir aún el rumbo de la comprensión y la transformación emancipatorias.

Rosario, noviembre de 2007

⁷ Horkheimer autocritica su propio pasado filosófico: “Así, nuestra teoría crítica más moderna ya no defiende la revolución, porque, después de la caída del nacionalsocialismo, en los países del Occidente, la revolución se convertiría de nuevo en un terrorismo, en una nueva situación terrible. Se trata más bien de conservar aquello que es positivo; como por ejemplo, la autonomía de la persona individual, la importancia del individuo, su psicología diferenciada, ciertos factores de la cultura, sin poner obstáculos al progreso”. HORKHEIMER, Max “La teoría crítica ayer y hoy”, en *Sociedad en transición. Estudios de filosofía social*. Planeta Agostini, Barcelona, 1986, p. 59.