

Colección Periferias

UNA CRÍTICA DESCOLONIAL DE LA **ESCUELA DE FRANKFURT**

OMAR GARCÍA CORONA

Prólogo de Enrique Dussel



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

**UNA CRÍTICA DESCOLONIAL
DE LA
ESCUELA DE FRANKFURT**

OMAR GARCÍA CORONA

Prólogo de Enrique Dussel

García Corona, Omar

Una crítica descolonial de la Escuela de Frankfurt / Omar García Corona ; editado por María Sol Besada ; prólogo de Enrique Dussel. - 1a ed. - Beccar : Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2021.

Libro digital, PDF - (Periferias)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-47817-4-1

1. Ciencias Sociales. 2. Ciencias Sociales y Humanidades. I. Besada, María Sol, ed. II. Dussel, Enrique, prolog. III. Título.

CDD 300.1

Colección Periferias

Diseño editorial: María Sol Besada

Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

Av. del Libertador 17175 Beccar (B1643CRD), Buenos Aires, Argentina



Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro es propiedad de la Fundación de Estudios Superiores Dr. Plácido Marín

Autorizada provisoriamente por Decreto PEN Nro. 1642/2012 conforme a lo establecido en el artículo 64 inciso "c" de la Ley 24521

A la Asociación de Filosofía y Liberación, AFyL México, AFyL Argentina, y demás sedes en la patria grande y el mundo; por el caudal comunitario de ideas críticas, pensamiento descolonial y las múltiples experiencias compartidas.

A Carmen Del Villar.

A Yoyis y a Celik.

Sobre el autor

Omar García Corona.

Omar García Corona es Doctor, Maestro y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha sido profesor invitado por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) al Seminario permanente sobre Filosofía de la Liberación, al Seminario sobre Teoría crítica, etc. Profesor invitado en la Diplomatura sobre Filosofía de la Liberación y pensamiento descolonial en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy (UNJu), Argentina. Invitado también en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM al Curso Filosofía y Teoría Crítica. Actualmente, es docente investigador en el IEMS de la Ciudad de México.

Índice

Prólogo	8
Introducción	12
1. Elementos filosóficos fundamentales para una teoría crítica de la sociedad.	26
1.1. Proto-teoría crítica: la primera generación de la Escuela de Frankfurt como modelo para una Teoría crítica situada.	26
1.2. Contribuciones hacia un “giro material”: fundamentos para una filosofía crítica negativa	36
2. Fronteras epistemológicas de la teoría crítica. Reflexiones descoloniales desde américa latina.	83
2.1. Límites críticos de la <i>kritische Theorie</i> . Conservadurismo ilustrado y eurocentrismo.	83
2.2. Una concepción antropológica moderna. Max Horkheimer y la ilustrada dicotomía colonial del <i>homo sapiens</i> .	88
2.3. Del mito de la alta cultura europea al mito de la barbarie. Theodor W. Adorno y el jazz.	101
2.4. Teoría y praxis. Hacia una política de la abstención en la Escuela de Frankfurt.	125
2.5. La crítica de Georg Lukács a la primera Escuela de Frankfurt. Contra una vanguardia intelectual con conciencia de su propia clase.	138
3. América latina y la teoría crítica. De la modernidad a una política de la vida.	148

3.1. Félix José Weil y la fundación del Instituto de Investigaciones Sociales (Primera Escuela de Frankfurt).	148
3.2. Distinciones cronotópicas de la modernidad. Desarrollo y/o desarrollismo.	173
3.3. Hacia una civilización trans-moderna y una nueva política crítica.	181
3.3.1. Para una política de la vida como principio estratégico.	182
3.3.2. Sobre la táctica y la estrategia.	196
3.3.3. Contra la antropología del paradigma político moderno.	205
Conclusiones	214
Bibliografía	222

Prólogo

Enrique Dussel

Desde la Filosofía de la Liberación hemos dialogado con la primera (y también con la segunda) generación de la Escuela de Frankfurt; las categorías de una Teoría crítica, material y negativa, como expresión de aquel grupo de jóvenes judíos del denominado “marxismo occidental” fue de lo mejor que produjo la filosofía europea en el contexto de la primera mitad del siglo XX. Su recepción para la filosofía latinoamericana habría sido fundamental hacia el desarrollo de una crítica a la modernidad europea y norteamericana. Pensadores como Marcuse, Horkheimer, Adorno y Benjamin nos sugirieron varios temas.

Ubicados ya en el siglo XXI, y avanzando en la producción filosófica descolonial –desde una escuela de pensamiento nuestro–, presentamos esta original obra en la que García Corona (filósofo mexicano) muestra el carácter necesario pero no suficiente del discurso frankfurtiano. Lo que apunta a des-colonizar la Teoría crítica de Max Horkheimer y Theodor Adorno (autores centrales en este trabajo), y de avanzar más allá de una crítica a la modernidad todavía eurocéntrica. Recuerdo que en mis conferencias en Frankfurt en octubre de 1992 en la *Goethe-Universität* había advertido este tema ante un numeroso público de estudiantes y profesores de la segunda y tercera generación de la Escuela, aunque era necesario desarrollarlo, y hacer explícitos múltiples elementos teóricos que demostraran tales hipótesis ante lectores filósofos y de las ciencias sociales de cualquier parte del mundo.

Esta investigación muestra ya un gran avance, pues nos coloca no sólo como meros receptores o aprendices pasivos de aquella primera Escuela, sino como pensadores críticos que desde América Latina logran interpelar con claves filosóficas

propias el pensamiento eurocéntrico, lo que es posible gracias a una larga tradición que hemos venido construyendo, junto con muchos otros colegas, desde hace varias décadas y que desemboca en lo que denominamos el “giro descolonial”. De aquí la importancia de tener claro el lugar desde donde se enuncia una investigación, es decir, el marco epistemológico y aún político social desde donde se piensa; lo que abre posibilidades de generar conocimiento nuevo. Así, la presente obra, al no constituir una interpretación estándar, logra, desde un *locus* de enunciación propio, colocar en la discusión filosófica temas inéditos o poco estudiados de aquella primera Escuela. De manera inicial comienza mostrando lo positivo, por ejemplo, el tema de la materialidad en Horkheimer que es el contenido primordial de la Teoría crítica, y que constituirá el carácter ético fundamental –por influencia de Marx y de su propia tradición semita, entre otros– de aquel grupo de investigadores. Pasará posteriormente al momento crítico, que es sin duda el más novedoso. Destacando, por ejemplo, que fue un latinoamericano, nacido en Buenos Aires, de nombre Félix José Weil (hijo de Herman Weil empresario agrícola alemán), quien fundaría en Frankfurt el Instituto de Investigaciones Sociales (IFS) en 1923 con capital obtenido de la explotación de la tierra argentina y la fuerza de trabajo vital de miles de campesinos que proveyeron a Europa de granos alimenticios. F J Weil sería no sólo el empresario mecenas del grupo –como tradicionalmente suele abordarse– sino un pensador marxista que contribuyó también, de forma directa a financiar y gestionar con el Instituto Marx-Engels de Moscú y la socialdemocracia alemana la impresión de la obra completa de Max y Engels conocida como el MEGA. Se descubre con ello a un interesante personaje latinoamericano en general encubierto en los grandes centros de estudio.

Aun cuando este trabajo no constituye una historia de la Escuela –como lo hace por ejemplo Martin Jay– plantea un recorrido que, aunque fragmentario, es suficiente para dar al lector un panorama del desarrollo de algunas de las ideas filosóficas más importantes de la Teoría crítica, desde su fundación en la década de los veinte hasta la época de exilio en los Estados Unidos en el contexto del nacional socialismo y hasta su retorno a la Europa en la década de los sesenta. García Corona muestra la manera en la cual el discurso de la Teoría crítica, a decir de Adorno y

Horkheimer (pero no en Marcuse), fue perdiendo criticidad y materialidad en varios de sus temas mientras se asimilaba en la modernidad ofrecida por el nuevo centro de poder mundial en los Estados Unidos. El caso de Theodor Adorno y su relación con el jazz es expuesto de manera extraordinaria como ejemplo irracional de la de la razón moderna, que con mentalidad burguesa, ilustrada, eurocéntrica y profundamente racista, desprecia esa “otra” estética de la música negra como producto de masas; según Adorno, sería –como ya había calificado con razón a Auschwitz– expresión de la barbarie, música de esclavos, de sujetos castrados, de baja cultura, etc. Algo análogo se muestra en el caso de Horkheimer y su concepción filosófica y antropológica respecto a los pueblos originarios de América. La posición ideológicamente eurocéntrica de estos grandes filósofos es cuestionada y puesto al descubierto.

En el nivel político, como también refiere esta obra, la primera Escuela de Frankfurt –con excepción de Marcuse y la *New Left* en California–, tampoco pensó una teoría que los articulara de forma práctica con los movimientos sociales de izquierda. Mostrarían más bien –a decir de los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*– un carácter conservador, lo que provocaría una fuerte interpelación estudiantil, durante la década de los sesenta, para que, como conocidos intelectuales, se incorporaran en los distintos procesos de lucha. En referencia al tema se exponen varios acontecimientos biográficos sobre Adorno y Horkheimer, así como su posición política, por ejemplo, sobre la Guerra de Vietnam, los sujetos sociales, las huelgas universitarias, etc. Las observaciones sobre la praxis política de estos filósofos se complementa con la no muy conocida pero categórica crítica que Georg Lukács hace al grupo de intelectuales del cual formó parte en sus inicios. Y es que, de lo que se trata –haciendo extensiva la visión de Marx– es de hacer una crítica a todo el sistema de las categorías de la filosofía burguesa y, por consiguiente, descubrir aquellas que hacen falta. Queda claro que la primera Escuela de Frankfurt nunca pensó en las periferias planetarias, América Latina, el África o los países periféricos del Asia, etc., quedaron fuera de su horizonte filosófico. Su crítica, todavía eurocéntrica, pasó de largo el hecho de que la modernidad no es resultado de la superioridad europea, sino, efecto del colonialismo iniciado el siglo XVI. Sin

sentido de exterioridad, su crítica tampoco pensó en los efectos de la racionalidad instrumental moderna hacia los millones de víctimas del capitalismo periférico mundial.

En fin, los temas son múltiples, sin embargo, esta obra es muestra ya del trabajo filosófico crítico y descolonial producido por una joven generación desde América Latina, y del esfuerzo por construir una teoría crítica propia.

Introducción

Dentro de la tradición filosófica de occidente hablar sobre la primera generación de la Escuela de Frankfurt resulta novedoso. La afamada *kritische Theorie* (Teoría crítica), epíteto *sine qua non* de la ilustre Escuela, es reconocida a nivel mundial como una de las principales herencias del pensamiento crítico social del siglo XX. Sus múltiples líneas de investigación, desarrolladas a lo largo de décadas, lograron poner a discusión originales temas y articular un complejo discurso filosófico vinculado –a manera de interdisciplina– con las ciencias sociales y otras áreas del conocimiento. Herederos del marxismo occidental, del psicoanálisis, del romanticismo alemán, de la fenomenología, y de otras varias tradiciones filosóficas, aquel reducido grupo de investigadores personificó, en ciertos sectores, una peculiar crítica al modelo hegemónico medio-fin de la sociedad capitalista industrial desarrollada en Europa y los Estados Unidos a lo largo del siglo XX. El potencial de su discurso marcaría, sin duda, a diversos sujetos sociales de una generación con afán de comprensión y transformación de las contradicciones experimentadas en sí mismos como efectos negativos del sistema civilizatorio vigente.

Después de la generación de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Franz Neumann, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Otto Kirchheimer, etc., conocida como primera Escuela de Frankfurt siguió una segunda representada por Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Alfred Schmidt y Albrecht Wellmer, principalmente, a la cual le continuó una tercera generación integrada hoy por Axel Honneth y Helmut Dubiel. Lo evidente es que la Teoría crítica ha sido expresión del tiempo y del espacio desde el cual se enuncia. No es lo mismo, pues, situarse en la Alemania del tercer *Reich*, en la década de los treinta y cuarenta del siglo pasado, que en la del siglo XXI del periodo Merkel. Las generaciones de la *kritische Theorie* parecieran en momentos entrar en conflicto

respecto a varios de sus temas, lo que ha propiciado o bien profundizar el nivel de crítica o, en sentido inverso, perder criticidad en el análisis filosófico social.

Recordemos que el término “*kritische Theorie*” (Teoría crítica) fue formulado por vez primera durante la década de los treinta por Max Horkheimer en su célebre ensayo de 1937 titulado “Teoría tradicional y teoría crítica”¹. Como director honorífico del Instituto de Investigaciones Sociales (*Institut für Sozialforschung*, IFS), por casi tres décadas, Horkheimer logró hacer de dicha formulación la bandera de aquel grupo de intelectuales judíos; y aún el recurso metódico fundamental para enlazar los contenidos diversos y fragmentados propuestos por cada investigador. No hay Escuela de Frankfurt sin Teoría crítica. El sugestivo nombre de “escuela”, a decir de Wiggershaus, es tardío; comenzó a usarse en los Estados Unidos en la década de los sesenta después de retornar del exilio a Alemania. Adorno mismo lo utilizaría con gran orgullo.²

De las generaciones de la Escuela de Frankfurt nos interesa –a efectos de la presente investigación– especialmente la primera, aquella que dio origen a lo que podría denominarse una proto-teoría crítica, en el sentido de fundante, original o primigenia respecto a la creación de un novedoso proyecto filosófico social con marco categorial crítico. Lo que es manifiesto desde los inicios del Instituto de Investigaciones Sociales (IFS) en 1923 en el que descubrimos la figura casi desconocida y marginal de Félix José Weil, pensador de padres alemanes nacido en Argentina, fundador, en lo intelectual y en lo material –según mostraremos– de aquel gran proyecto inspirado en Marx que en su desarrollo daría interesantes resultados. Desde nuestro *locus* de interpretación recuperamos un vínculo fundacional y definitivo de la primera generación de la escuela frankfurtiana con América Latina donde el joven Weil destaca como figura central, aun cuando la historiografía tradicional de la Escuela lo haya relegado al nombrarlo sólo mecenas inaugural del grupo; veremos que como motor inicial del proyecto su importancia histórica va más allá.

¹ Horkheimer, 1937, 162-216. Edición castellana Horkheimer, 1974, 223-271.

² Véase Wiggershaus, 2010, 9; también Jay, 1990, 14.

Desde sus inicios, aquella primera generación de jóvenes intelectuales fijó su mirada hacia el proceso civilizatorio del mundo occidental observando sus múltiples contradicciones. En sentido filosófico, su reflexión implicó una crítica a la modernidad que ya ciertas tradiciones de pensamiento venían sugiriendo (el romanticismo alemán, Marx, Nietzsche, Freud y Heidegger principalmente); bajo tales presupuestos, sus obras, desarrolladas durante décadas, son expresión de una cultura orientada por un tipo de racionalidad que termina por impactar de forma negativa en la vida concreta de los seres humanos. Temas como la crítica a la razón instrumental, al nacionalsocialismo, al fascismo, al positivismo, al mito del progreso sin fin, a la cultura de masas, a la sociedad unidimensional, etc. son aspectos del mismo fenómeno: la crisis civilizatoria de la cultura liberal capitalista en la modernidad. El discurso de estos filósofos significa una denuncia respecto a un particular estado del orden vigente que pasa por normalizado. La experiencia del holocausto (*Shoah*) en una Europa llevada al límite por gobiernos totalitarios y conflictos bélicos propiciará que el grupo de teóricos judíos, forzados al exilio en los Estados Unidos, concentre su crítica en la exacerbada racionalidad medio-fin y sus pragmáticos resultados. La razón occidental había sido adelgazada hasta quedar reducida a instrumento. Para aquella generación de la Escuela este será el tema en común. También se razona para aniquilar. No obstante, como intelectuales herederos de la Ilustración (*Aufklärung*) manifiestan confianza en que esa misma razón alcance la realización del proyecto ilustrado pues existe una utopía implícita a su concepto; la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) de Horkheimer y Adorno será el ejemplo más claro³. Desde la *kritische Theorie* parece permisible que la modernidad se ilustre a sí misma a través de sus propias contradicciones. Siguiendo el postulado kantiano se trata de emancipar al ser humano para sacarlo de su etapa infantil. La esperanza en la *ratio* ilustrada será para nuestros teóricos una toma de posición epistemológica irrenunciable que desde Europa pretenden universal. Será la imagen ego-lógica de un “yo” individual y colectivo propio; un particular *ethos* que, aunque a veces ambiguo, les será permanente.

³ Véase Horkheimer, M y Th. Adorno, 2006, 53-56.

Sobre la primera Escuela de Frankfurt continúan produciéndose textos, en particular biografías intelectuales de sus miembros más connotados pero también sobre la historia y las ideas del grupo en su conjunto; al presente muchos de sus temas son de actualidad y mantienen vigencia en las discusiones filosóficas y científicas sociales; incluso en ciertos sectores académicos, principalmente de habla inglesa, la *kritische Theorie* representa el discurso crítico postmarxista más acabado hasta hoy. Por nuestra parte, como filósofos latinoamericanos, admiramos la riqueza y complejidad de sus ideas, sus aportes temáticos y novedosas líneas de investigación; en algún sentido nos consideramos también herederos de aquella primera generación donde lo material y lo negativo configuraron el método y contenido en los discursos críticos de la modernidad, no obstante, situados desde otro horizonte epistemológico y otra geopolítica consideramos necesaria una reflexión que avance más allá de una simple apología de la afamada escuela. Este trabajo pretende un acercamiento crítico, desde un *locus enuntiationis* periférico, respecto al centro de la modernidad europea y norteamericana en la que se produjo tal discurso. Si bien desde la filosofía latinoamericana valoramos y asumimos los aportes de la Teoría crítica, también, situados en el presente siglo, tenemos ante ella legítimos cuestionamientos.

Como pilares teóricos de aquél singular grupo Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse serán nuestros autores clave (este último de forma menos extensa aunque más distintiva); en el caso de Walter Benjamin, aunque es un pensador crítico eminente, no dedico ninguna parte específica en este trabajo por considerar que la singularidad y complejidad de su obra merece una investigación aparte, lo que excede los objetivos de esta obra —considérese, además, que Horkheimer nunca lo incluyó como parte oficial del Instituto con todo y la amistad cercana a Adorno—. La triada anterior sintetiza, a través de sus obras, la complejidad discontinua de un proyecto de investigación en filosofía social que, durante décadas, bajo el Instituto de Investigaciones Sociales (IFS), primero en Europa y después en los Estados Unidos, arrojaría novedosos y diversos resultados. Esta investigación, valga señalar, no pretende en modo alguno ser una historia del grupo, constituye,

más bien, un ensayo filosófico enmarcado históricamente desde una visión crítica latinoamericana.

Tomando un conocido término de Horkheimer afirmamos lo siguiente: existe una interpretación “tradicional” (más que “crítica”) vuelta hegemónica sobre la Teoría crítica –no sólo circunscrita a Europa o a los Estados Unidos, sino, también en América Latina– que consiste en señalar primordialmente en sectores de izquierda que aquella primera generación de la Escuela frankfurtiana, siendo expresión del marxismo occidental, produjo uno de los discursos filosóficos más críticos del siglo XX. No obstante, desde un escepticismo creativo latinoamericano cabría preguntarnos: ¿Qué tan crítica es la *kritische Theorie*? o bien ¿Cuál es el horizonte al que apunta su crítica? o mejor aún ¿Cuáles son sus alcances y límites respecto a su crítica de la modernidad? Si nos ubicamos desde el mapa conceptual y geopolítico de los teóricos de la Escuela dichas preguntas resultan poco claras y quizá carentes de sentido. Como pensadores europeos Horkheimer y Adorno, aunque también Marcuse, fundan su crítica a partir de las ideas heredadas por la Ilustración; es desde ahí que piensan e interpretan la historia, los acontecimientos humanos, la cultura, etc., lo que constituye su particular *locus* de enunciación. La razón occidental es el punto de partida, pero, también marca el retorno; dialécticamente ella misma significa el conflicto, aunque, a su vez, el horizonte de solución hacia la paz perpetua (Kant). Como epicentros de la modernidad, Europa y los Estados Unidos marcan también los linderos de una totalidad que parece insuperable para la crítica frankfurtiana.

En tanto distingamos –a manera de principio metodológico fundamental– que existen horizontes epistemológicos particulares desde donde es posible analizar y poner en cuestión aspectos diversos de la modernidad surgirán novedosas posibilidades. Desde una filosofía latinoamericana descubrimos –siendo esta nuestra principal hipótesis– aspectos no considerados al interior de la Teoría crítica, especialmente en Adorno y Horkheimer, fisonomías negativas, en lo filosófico y lo político, viciadas por aquello que su propia crítica pretendía superar ¿Cuáles son esos aspectos? ¿De dónde provienen sus influjos? ¿Qué consecuencias resultan? Las preguntas son extensivas. Lo cierto es que la Teoría crítica evolucionó

–permítase la metáfora– deslactosándose; después de manifestar un metabolismo nutrido, proveniente de tradiciones críticas desde la teoría y la praxis, avanzaría, en una especie de vaivén, perdiendo consistencia, demostrando contradicciones y prejuicios de raíz ilustrada y racionalista; expresaría, también, cierta tendencia de asimilación al modo de una modernidad americanizada. La *kritische Theorie* desde sí misma y en su desarrollo habría sufrido una vuelta de tuerca, un cierto giro regresivo, debido quizá a sus propios orígenes.

A partir de nuestro marco reflexivo expondremos que tal discurso, con todo y su extraordinario potencial, es todavía eurocéntrico, en tanto que su crítica está delimitada por un cierto espacio que, como totalidad, no vislumbra horizontes periféricos. Su crítica a los efectos de la modernidad es, en tal sentido, parcial y divagante. Desde una lectura filosófica descolonial es posible mostrar que la Teoría crítica opera desde una subjetividad profundamente moderna, racional, burguesa y colonialista; de forma local permanece encerrada en los linderos de la misma racionalidad europea y norteamericana que pretende criticar.

En el campo político, a decir de Adorno y Horkheimer, evadieron comúnmente compromisos prácticos; teoría y praxis quedaban escindidas de su complementariedad dialéctica, mientras, el sujeto de la praxis parecía extraviarse en el pasado de la historia o incluso ser sustituido. Lukács mismo reclamaría este hecho al grupo acusándoles, desde etapas tempranas, de que ellos mismos pretendían suplir, como intelectuales de élite, al sujeto de transformación social⁴. La teoría se encumbraba como la tribuna radical de la crítica descartando mediaciones de orden práctico. Más tarde, la Guerra de Vietnam y los movimientos estudiantiles de 1968 enfrentarían a una Teoría crítica plenamente dividida. En tanto Marcuse se hacía parte de la *New Left* en Berkeley, Adorno y Horkheimer se confrontaban con estudiantes de forma conservadora y reaccionaria.

Por nuestra parte insistiremos en que la Teoría crítica debe ser contextualizada desde sus presupuestos filosóficos para evitar caer en el error de elevarla rápidamente a una teoría efectiva a nivel global en el sistema mundo. Para

⁴ Véase Lukács, 1933, 32.

Adorno y Horkheimer es evidente que aunque la modernidad ilustrada sufre una crisis endógena, ella misma guarda la capacidad autorreferente de reencontrar el camino de una razón objetiva que supere el subjetivismo instrumental. La modernidad es entonces percibida como un proyecto incompleto que espera su realización. Jürgen Habermas, como representante de la segunda generación de la escuela y alumno directo de Adorno, captaría la idea otorgándole plena continuidad⁵. Se mantiene hasta hoy una línea filosófica dura que afirma –casi de forma axiomática– que occidente representa, como centro civilizatorio de la humanidad, la crisis y la realización de la modernidad misma a través de la afirmación de su propio aparato epistemológico, científico, político, económico, histórico, ético, estético, etc.⁶ Afirmación que desde una filosofía descolonial ponemos en cuestión.

Una crítica descolonial a la primera Escuela de Frankfurt pretende en lo fundamental mostrar que el discurso de Horkheimer y Adorno, aunque necesario e innovador respecto a múltiples temas, es todavía marcadamente eurocéntrico en su crítica a la modernidad. Desde nuestra particular posición epistemológica, política y ética, no se trata de negar o rechazar la modernidad en sí misma, sino de tener una comprensión más amplia sobre su constitución y sus efectos, no sólo para el centro del sistema actual, sino, principalmente para las periferias. Se trata de enjuiciar una razón necrófila que aniquila a las mayorías de la humanidad y a la biósfera en su conjunto, pero también de buscar caminos de liberación, aunque ya no al interior de la propia modernidad y tampoco de forma exclusiva dentro de la razón de occidente. La modernidad muestra en su crisis multifactorial su propio fracaso y con ello la necesidad de trascenderla; de superar la racionalización de un modo de subjetividad que se ha expandido colonialmente a todas las latitudes del planeta presentándose e imponiéndose como el modo más humano de ser. Como veremos, la Teoría crítica no es ajena a tal fenómeno y, más aún, es sucesora en varios sentidos de aquello que pretendió criticar. El ego ilustrado es la constante que cabildea continuar su expansión. Ya el propio Max Weber hacia 1904 apuntaba sobre el natural devenir de la razón medio-fin con todo y su hegemónico

⁵ Véase por entero su conocido ensayo titulado “Modernidad: un proyecto incompleto”, Habermas, 1989b.

⁶ Como ejemplo las obras de Blumenberg (2008) y Koselleck (2003).

predominio⁷. A su vez, Martin Heidegger había reflexionado y advertido sobre la *techné* en su conferencia titulada *La pregunta por la técnica* (1953) la cual calificaba como elaboración productora que apunta al usufructo de la naturaleza entendida como almacén principal de energía. El control de la naturaleza (energía/recursos) y del ser humano (trabajo vivo) como fuentes de riqueza –de acuerdo con Marx– han constituido el *telos* primordial de la razón occidental. Desde el siglo XVI, con el descubrimiento del Atlántico y la conquista de América, colonialidad, capitalismo y racismo, siguiendo a Enrique Dussel⁸ y a Aníbal Quijano⁹, serán fenómenos simultáneos y codeterminantes constitutivos de la modernidad. Fenómenos que la Teoría crítica jamás consideró. La pregunta constante, pensando desde el ‘giro descolonial’, será: ¿Qué hay más allá de los límites de la modernidad europea?

Por otro lado, en sentido positivo, deseamos destacar novedosos temas de la Teoría crítica, aportes filosóficos que recuperamos principalmente de la primera época del Instituto de Investigaciones Sociales (IFS) durante la década de los treinta. El proyecto inicial, con Max Horkheimer como director, está atravesado por valiosos contenidos que sugieren la configuración fundamental de aquello que se pretenda crítico. Lo material y lo negativo, como categorías provenientes de la tradición marxista, marcarán el criterio básico de la crítica filosófica y social. Se pretende, según nuestra hipótesis, un marco teórico y metodológico para realizar investigaciones sociales. De modo que a partir de sus categorías es posible dar cuenta de lo que acontece en una sociedad, generar diagnósticos y juzgar si las cosas funcionan o no en orden a criterios materiales desde la vida concreta de cada ser humano. La *kritische Theorie*, al menos en su primera época, marcó la posición ética que aglutinó a la mayoría de los miembros del grupo. El sufrimiento de la humanidad representaba el aguijón provocador del pensamiento crítico; la negatividad que pone en cuestión al orden social vigente. Se trataba –a la manera de Benjamin– de redimir a las víctimas de la historia en un tiempo kairológico que rompiera la continuidad cronológica negativa y abriera horizontes futuros que posibilitaran zanjar las contradicciones sociales.

⁷ Véase Weber, 2014.

⁸ Véase por entero Dussel, 1994.

⁹ Véase Quijano, 2007 y 2000.

Desde la fundación del IFS en la década de los veinte por Félix José Weil, el primer referente detonador de la consciencia crítica fue la clase trabajadora: el obrero brutalmente explotado productor de plusvalor. La huella de Marx para el pensador argentino-alemán –según veremos– fue definitiva. Más tarde el propio Horkheimer –ya como director– coincidirá respecto al referente de la clase trabajadora debido a que él mismo desde muy joven habría sido testigo de la explotación obrera en las plantas industriales de su padre. El proyecto crítico de una filosofía social desde sus inicios advirtió que la filosofía académica, como teoría tradicional, camina en función de autoconservar el sistema, señalando su evolución y estructura como procesos naturales, así como la imposibilidad práctica para su transformación. La Teoría crítica, por contraparte, afirmó que las cosas no son naturalmente así, sino que pueden ser de otro modo¹⁰. Se genera pues una clara tensión entre filosofía y realidad en el sentido de la no reconciliación entre el concepto y lo existente. Aunque en palabras de su autor, la *kritische Theorie* busca “introducir la razón en el mundo”¹¹, quizá, nunca se pensó que tal forma de racionalidad, siendo autorreferente, tiende en su búsqueda a encerrarse en su propia prisión. Ya para la última etapa –según veremos– Theodor W. Adorno publica su última gran contribución, la *Dialéctica negativa* (1966) (*Negative Dialektik*), obra de gran riqueza filosófica que pareciera contradecir sus posicionamientos políticos y culturales al ofrecer novedosas posibilidades hacia la superación de una ontología de la mismidad. En franca oposición a la dialéctica hegeliana este será por parte de Adorno el mayor acercamiento a Marx a través de su método dialéctico.

Las contribuciones de la Teoría crítica a la filosofía mundial no son pocas, no obstante, si situamos nuestra interpretación desde el ‘giro descolonial’ se posibilita un nuevo nivel de crítica que a su vez permite independizarnos, en múltiples formas, respecto a la crítica filosófica europea. La primera parte de esta investigación –en relación a su estructura– es de carácter positivo, recupera valiosos temas de los que hemos aprendido e incorporado a nuestro *corpus* filosófico. La segunda y más extensa es de carácter crítico; es ahí donde se encuentran las ideas con mayor complejidad, la propuesta más auténtica de este ensayo filosófico. Este trabajo está

¹⁰ Horkheimer, 1974, 257, nota 20.

¹¹ *Ibid.*, 285.

dividido en tres capítulos. El primero, desde una visión positiva, propone indagar sobre los antecedentes y fundamentos de la Teoría crítica (su justificación, su método, sus objetivos, sus criterios, su función social, etc.), por lo que se recogen aspectos relevantes de la primera época permitiendo observar la estrecha relación entre la creación del Instituto de Investigaciones Sociales (IFS) y las experiencias de vida de sus fundadores, así como su desarrollo durante la década de los treinta. Lo material aparece aquí, según la propuesta de Horkheimer, como el fundamento de todo el proyecto filosófico crítico. Se descubre un “giro material” de inspiración marxista que dota de contenido al discurso. La categoría de materialidad, más allá de un materialismo ingenuo, tomará tres determinaciones orgánicas que habrán de precisarse: a) lo material en el sentido de la unidad orgánica y psíquica del ser humano, es decir, lo corporal viviente que sufre los efectos negativos del orden social, b) lo material como la dimensión histórica en el desarrollo dialéctico de lo real y c) lo material como producción contextual de la teoría; el conocimiento no es un proceso neutral que se exime de sus referentes histórico-sociales, sino, un momento de un proceso histórico situado. Se destaca aquí el disenso entre el conservadurismo de la *teoría tradicional* y el proyecto emancipador de la Teoría crítica. Esta última, como su *generis* propuesta, se ubica entre los extremos de la especulación metafísica y el objetivismo positivista destacando el esfuerzo del teórico crítico por encontrar mediaciones que sirvan a la investigación científica y a la praxis social, pero sólo bajo la estricta dirección de un materialismo filosófico. La última parte del capítulo primero, situado en la década de los cuarenta, trata de la crítica a la modernidad desde la conocida obra de Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Dialéctica de la Ilustración). Como veremos, el proyecto original horkheimeriano, tendiente ahora al pensamiento de Theodor W. Adorno y a su filosofía negativa de la historia, sufre una especie de recorte epistemológico que lo aleja de los datos duros de las ciencias empíricas para conducirlo a espacios simbólicos. La crítica a la cultura de occidente se desarrolla con base en el análisis de algunas obras literarias constitutivas de la tradición de occidente: la *Odissea* de Homero y la obra de Sade serán las más relevantes. La finalidad práctica de transformación social pareciera ser decididamente abandonada. Con todo, la

modernidad supone un carácter dialéctico, mientras la razón muestra su lado instrumental más atroz guarda también en sí propósitos emancipadores.

El segundo capítulo –con cierto carácter provocador– pasa en definitiva al nivel de la crítica. ¿Cuáles son los alcances y/o límites de la *kritische Theorie*? Aun cuando el discurso filosófico de los frankfurtianos se eleva, alcanza, de acuerdo con nuestra hipótesis, un borde epistemológico que les será insuperable. Se descubre –a lo largo de las secciones del capítulo– tras una lectura con método descolonial un lado poco conocido y aun oscuro de la Escuela. Adorno y Horkheimer expresan, de variadas formas, un conservadurismo ilustrado y eurocéntrico en el que, sorprendentemente, la modernidad es afirmada respecto a sus estructuras más radicales. Elementos epistemológicos, antropológicos, políticos, éticos y estéticos operan en momentos no en rumbo hacia la emancipación, sino que guardan en sí una esencia dominadora y hegemónica respaldada por la razón de occidente. La ambigüedad en su discurso, según veremos, es evidente. Su herencia racionalista ilustrada, romántica hegeliana y aun sociológica weberiana determinará un particular horizonte filosófico que terminará, quizá sin pretenderlo, por subvertir los principios en los que se fundara aquel proyecto filosófico crítico iniciado en la década de los veinte. Lo seguro es que el tamiz de la civilización occidental marcará el juicio contra la ‘barbarie’. Por un lado, Auschwitz será uno de los ejemplos más sórdidos de los excesos cometidos por la razón en su forma subjetiva e instrumental, lo cual no está en duda. No obstante, a juicio de Adorno y Horkheimer (exceptuando a Marcuse), ‘barbarie’ será también, en sentido socio-cultural, aquello distinto y heterogéneo a una razón que se pretende objetiva y universal. He aquí su principal oxímoron. Europa es el Ser (centro), más allá, siguiendo la tradición colonialista eurocéntrica, se localiza la barbarie, el no-Ser. El discurso de la primera generación de la Escuela de Frankfurt constituye una crítica circunscrita a Europa, demarcada por límites específicos. Sobre el segundo capítulo considérense las siguientes cuestiones: ¿Cuál es la visión antropológica que opera en el pensamiento de Horkheimer y Adorno? ¿A nivel cultural y de una filosofía de la música qué relación se establece entre Adorno y el jazz en los Estados Unidos? ¿Qué sucedió en lo político respecto a la lucha de los movimientos estudiantiles de 1968 y la Escuela de Frankfurt? ¿Cuál fue

la posición de Horkheimer ante Estados Unidos y la guerra de Vietnam? ¿Qué tipo de relación mantuvo Georg Lukács con los miembros del Instituto de Investigaciones Sociales? ¿A nivel político qué sucedió con la Tesis 11 de Marx sobre Feuerbach? Pareciera a primera vista un mosaico de cuestiones inconexas, sin embargo, existe un hilo conductor que las enlaza. Abrimos pues la discusión en torno a complejos temas que, desde nuestra visión crítica latinoamericana, no podemos pasar de largo.

El núcleo del tercer capítulo plantea lo siguiente: ¿Qué relación guarda América Latina con aquella primera generación de jóvenes intelectuales interesada en abrir un instituto para la investigación social? Se ofrece desde el inicio una respuesta sugestiva: el vínculo es por principio fundacional. Descubrimos en la figura de Félix José Weil, nacido en Argentina en 1898, un pensador de formación marxista de amplios alcances. Para los estudiosos de la Escuela su importancia pasa casi inadvertida¹²; aunque se le ubica –junto con su padre Hermann– durante la década de los veinte como mecenas del grupo para la construcción y pago de salarios del Instituto de Investigaciones Sociales (IFS) sus aportes teóricos respecto al proyecto inicial y actividad posterior pasan inadvertidos. Si bien el dinero que financió al IFS provino de la renta de la tierra del suelo argentino¹³ debido a que Hermann Weil (judío alemán) se convirtió en un millonario exportador de granos, vale indagar, situados desde América Latina, sobre una figura tan poco estudiada en relación a la primera generación de la Escuela de Frankfurt como lo es Félix José Weil. Lo cual aporta en definitiva un nuevo panorama. Despuntan pues las siguientes preguntas: ¿Cuál fue su relación con América Latina? ¿Hasta dónde llegaron sus vínculos con el IFS? ¿Cuáles fueron sus aportes? ¿Por qué incluirlo en los estudios sobre Teoría crítica? El historiador Mario Rappoport nos ofrece importantes datos que deseamos incorporar a esta investigación¹⁴. Para concluir, el capítulo tres finaliza con un apartado que retoma el tema de la modernidad, la

¹² Wiggershaus lo reduce a un “mecenas de izquierda”. Wiggershaus, 2010, 24. Martin Jay, al haber tenido contacto directo con él a través de intercambio epistolar entre 1970-1971, le otorga mayor importancia, aunque, pensamos no la suficiente, véase Jay, 1989, 9-67; se abre con ello una interesante línea de investigación.

¹³ Véase Entel, 2005, 202.

¹⁴ Véase por entero Rappoport, 2014.

cuestión esencial es la siguiente: ¿Puede pensarse del mismo modo la modernidad situados desde América Latina que desde Europa o los Estados Unidos?

Desde un análisis crítico la cuestión clave consistirá en resituar la interpretación sobre la modernidad; ubicarla dese otros espacios y temporalidades, es decir, respecto a lo que denomino distinciones cronotópicas. Abordar la modernidad desde contextos periféricos trastoca el tradicional discurso eurocentrado –por ejemplo de Max Weber quien afirma que sólo en occidente se ha producido ciencia, o más contemporáneamente de un Habbermas o Koselleck quienes asumen la modernidad como un proyecto incompleto– lo que nos conduce a vislumbrar sus efectos negativos; modernidad como colonialidad diría Enrique Dussel o como colonialidad del poder según Aníbal Quijano. Lo que nos remite también a la crítica de Samir Amin al orientalismo, o a los estudios culturales de Edward Said, entre otros. Desde América Latina se muestra que la modernidad produce alteridades sociales sometidas y explotadas al margen de la historia universal. El proceso civilizatorio mundial, más allá de comprenderse como un fenómeno creativo local intraeuropeo, se vincula ahora con el tema del colonialismo como fenómeno situado que produce la modernidad. Así mismo, los estudios críticos tomarán un sentido particular a partir de la pregunta por la condición y modo de desarrollo. La teoría de la dependencia en América Latina ofrecerá novedosas hipótesis.

Esta investigación culmina proponiendo elementos para una política de la vida. Una política que la Escuela de Frankfurt dejó de considerar. A través de un realismo crítico descolonial que reconoce la falibilidad de la dimensión política, se trata de vislumbrar principios y criterios que guíen la acción no hacia escenarios de asimetría y muerte donde la razón moderna continúa siendo hegemónica, sino, hacia el aumento de la vida humana en comunidad y de la naturaleza en su conjunto. La búsqueda de alternativas teóricas y prácticas hacia la transformación del orden es urgente. Continuar desarrollando el pensamiento crítico en el siglo XXI es una necesidad de primer orden. Hablando sobre la utopía Herbert Marcuse había señalado lo siguiente:

Y precisamente porque las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negación histórico-social determinadas de lo existente, la toma de conciencia de esas posibilidades y la toma de conciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática. Una oposición libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su mera existencia las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente.¹⁵

La búsqueda hacia la construcción de sociedades de justicia común, a través de mediaciones múltiples, habrá de ser una constante hacia el tiempo y el espacio de un mundo presente y futuro en el que pudiésemos desarrollar teorías críticas que logran avanzar más allá de la racionalidad moderna.

¹⁵ Marcuse, 1981, 17-18.

1. Elementos filosóficos fundamentales para una teoría crítica de la sociedad.

La razón crítica presupone una autonomía del sujeto y la capacidad de descubrir verdades que trasciendan y nieguen a la sociedad dada, con el fin de alterar la realidad irracional hasta que armonice con las exigencias de la razón.

Douglas Kellner

1.1. Proto-teoría crítica¹⁶: la primera generación de la Escuela de Frankfurt como modelo para una Teoría crítica situada.

En el ámbito de la filosofía y de las ciencias sociales el término Teoría crítica (*kritische Theorie*) es reconocido como una de las grandes herencias que nos legó el pensamiento occidental del siglo XX. A más de ocho décadas de su nacimiento ha evolucionado, tiene diversos usos y complejos significados, lo que ha propiciado que en no pocas ocasiones su valoración sea poco cuidadosa y hasta contradictoria, debido, quizá, a su diversidad hermenéutica. Sin embargo, no todo aquello que critica es por ello pensamiento crítico en el sentido original de la primera generación de la escuela frankfurtina¹⁷. En torno a esta existen ciertos tópicos y criterios fundamentales que permiten dar unidad a la pluralidad de ideas de tan novedoso proyecto intelectual¹⁸. Lo que no parece casual es que durante los últimos años, ya entrados en el siglo XXI, se observa la tendencia de introducir perspectivas críticas

¹⁶ “Proto”: primero, prioridad, preeminencia. Proto-teoría crítica en el sentido de que existe una Teoría crítica anterior a Horkheimer, es decir, desde la fundación del Instituto.

¹⁷La crítica de Kant, por ejemplo, es una crítica a nivel gnoseológico –sobre los fundamentos, alcances y límites del conocimiento humano en general– desde la experiencia del sujeto cognoscente, lo que no implica una crítica a la estructura social, ni a la lógica que reproduce y autoconserva el sistema de dominación. En cambio, la crítica efectuada por la *kritische Theorie* está constituida por un determinado criterio bajo el cual esa crítica se lleva a cabo.

¹⁸ Según el proyecto original de la Teoría crítica (1930) esta debía ser multidisciplinaria e integral, su método y postulados serían aplicados a diversas disciplinas: antropología, derecho, historia, psicología, sociología, educación, literatura, política, economía, etc.

al interior de varias disciplinas –tanto en el ámbito de las humanidades y ciencias sociales, como en las ciencias aplicadas– lo que indica la creciente insatisfacción civilizatoria contra el sistema económico y político vigentes, excluyentes e insensibles hacia las grandes mayorías, y aun contra el sistema científico positivista que reclama el monopolio legítimo de la verdad y validez a nivel universal. Lo notable es la necesidad superlativa de una teoría crítica que coadyuve a armonizar al ser humano con la naturaleza, so pena de quedar extraviados en el devenir histórico de una modernidad perturbada.

El presente capítulo tiene por finalidad precisar el significado de la expresión Teoría crítica (*kritische Theorie*), lo que permitirá estudiar su dinamismo y vigencia más allá del horizonte europeo. Aunque *stricto sensu* no realizaremos una revisión histórica exhaustiva¹⁹ será necesario localizar sus orígenes en situación espacio temporal, para, en lo posterior abrir la discusión en torno a una posible herencia teórica en el pensamiento filosófico latinoamericano²⁰. De aquí que inicialmente formulemos las siguientes preguntas: ¿Qué es la Teoría crítica? ¿Cuándo y dónde surge? ¿Cuál es su objeto de investigación? ¿En qué consiste su método? ¿Qué problemas aborda? ¿Cuáles son sus alcances y límites? etc.

El término *kritische Theorie* (Teoría crítica) fue formulado por vez primera durante la década de los treinta por Max Horkheimer. Dato que nos remite a la historia del *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigaciones Sociales) fundado en 1923 en Frankfurt am Main²¹, a iniciativa del politólogo Félix José Weil, hijo de un comerciante en granos que hiciera fortuna en América Latina.

Su padre, Hermann Weil, que provenía de una familia de comerciantes judíos de la provincia de Baden, se había ido a Argentina en 1890, a los 22 años, como empleado de una empresa vendedora de cereales de Ámsterdam. En 1898 ya se había independizado y en poco tiempo había logrado hacer de su

¹⁹Para tal objetivo remito a tres magníficas obras que abundan sobre la historia y devenir de la primera generación de la Escuela: Buck-Morss, 1981; Jay, 1990 y Wiggershaus, 2010.

²⁰ ¿Existe una teoría crítica latinoamericana? Si en el primer cuarto del siglo XXI afirmamos la hipótesis de que existe habrá que demostrar por qué, principalmente, desde el rastreo de los antecedentes que hicieran posible su existencia o hasta el análisis de sus condiciones particulares.

²¹ Considérese la diferencia entre la historia del Instituto de Investigaciones Sociales (IFS) y la denominada Escuela de Frankfurt; aun cuando mutuamente se implican, respecto al grupo de intelectuales autónomos que trabajaron en este centro de estudios, es importante advertir que en absoluto son la misma cosa.

empresa una de las más grandes comercializadoras de cereales de Argentina [...] En 1908, el multimillonario había regresado a Alemania debido a una parálisis progresiva, y se había establecido en Fráncfort [...] con su esposa, su hija y su hijo (precisamente Félix, nacido en 1898 en Buenos Aires) [...] Hermann Weil experimentó un nuevo punto culminante, pudo ejercer ahora como un generoso mecenas de la Universidad de Fráncfort [...] y finalmente recibir el doctorado *honoris causa* de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales por la fundación del Institut für Sozialforschung.²²

En mayo de 1923, el argentino Félix José Weil, doctor en ciencias políticas y economista, organizó en un hotel de Tübingen la “Primera Semana de Sesiones Marxistas”²³ (*Erste Marxistische Arbeitswoche*, EMA) que contó con la participación de Lukács, Korsch, Pollock, Sorge y Wittfogel, entre otros, todos menores de treinta años de edad (salvo Lukács y Korsch), quienes habrían de discutir y precisar las nociones de un marxismo antidogmático y antipositivista.

Las actividades desarrolladas durante la EMA consistirían en la discusión de textos provistos por algunos de los participantes. Así se expusieron y debatieron, por ejemplo, la tesis doctoral [*Vías y esencia de la socialización*] de Weil, un trabajo de Karl Wittfogel sobre la ciencia de la sociedad burguesa, y los manuscritos de *Marxismo y Filosofía* de Korsch y de *Historia y conciencia de clase* de Lukács. Las conclusiones de estos debates reafirmaron la importancia del materialismo dialéctico para la construcción de una filosofía de la praxis amparada en una conciencia proletaria que superase, mediante la crítica revolucionaria, las formas de la conciencia burguesa. Para ello debían suprimirse, primero, las relaciones materiales y objetivas que fundaban la sociedad burguesa como totalidad. Se trataba, en todo caso, de hacer valer la undécima tesis sobre Feuerbach elaborada por Marx: los filósofos debían superar la filosofía crítica pura, reflejo de una conciencia burguesa que se

²² Wiggershaus, *op. cit.*, 23.

²³ *Ibid.*, 24.

representaba como ajena e independiente del mundo, y realizar la crítica científica que permitía transformar la realidad.²⁴

Posterior al éxito de las discusiones, la pretensión de Félix José Weil implicaba “financiar un instituto de ciencias sociales de tendencia crítica según el modelo del Instituto Marx-Engels de Moscú”²⁵. Así nació la idea de crear un centro de estudios avanzados bajo la forma de un Instituto de investigación autónomo. El Instituto de Investigaciones Sociales²⁶ (*Institut für Sozialforschung*) IFS (por sus siglas en alemán), con su reducido número de investigadores, logró funcionar con autonomía económica y teórica por más de dos décadas gracias a la inversión de capital latinoamericano. Hecho importante que pasa inadvertido, o que en general se desconoce, o que incluso se oculta²⁷. Así, por ejemplo, desde una visión eurocéntrica, poco cuidadosa, algunos estudiosos de la escuela afirman:

Esta burguesía de Frankfurt, y sobre todo su parte judía, generó el impulso que desembocó en la fundación de la Universidad de Frankfurt²⁸ [...] y fueron judíos aquellos que financiaron el Institut für Sozialforschung, independiente de la Universidad pero con ciertas relaciones institucionales con ella. Por el hecho de ser una institución académica privada, no eran aplicables las leyes antisemitas de la República de Weimar y, en consecuencia, los docentes judíos podían impartir clases e investigar, lo que en ninguna otra institución científica de Alemania *antes* del nacional socialismo era posible.²⁹

Desde sus orígenes, con la fundamental cuota intelectual y financiera latinoamericana, el Instituto tuvo el interés de ocuparse de la historia del socialismo

²⁴ Rapoport, 2014, 204-205.

²⁵ *Ibid.*, 28.

²⁶ Que anteriormente habría sido denominado “Instituto para el marxismo”, después “Instituto Felix Weil de Investigación Social”, abrió sus puertas de manera oficial en el campus universitario de Frankfurt el 22 de junio de 1924 (después de una estancia temporal de dos años en el Museo Senckenberg de Ciencias Naturales). El director electo Kurt Albert Gerlach murió en octubre de 1923 y fue Carl Grünberg quien desempeñó la función hasta finales de 1930. Sobre la historia del Instituto véase los clásicos: Jay, 1981, Buck-Morss, 1981 y Wiggershaus, 1986.

²⁷ Según veremos en el siguiente capítulo, es plausible considerar a Félix José Weil como el fundador de la Escuela de Frankfurt. Véase la novedosa y sugerente obra de Rapoport, 2014, titula: *Bolchevique de salón. Vida de Félix J. Weil fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*.

²⁸ La *Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main* se creó en 1914 como fundación universitaria a expensas de un grupo de ciudadanos de la homónima ciudad.

²⁹ Gandler, 2009, 10. Es claro que Gandler desconoce que los fondos económicos iniciales para fundar el IFS provinieron de América Latina, de una burguesía judía que, aunque de origen alemán, se estableció durante años en Argentina dedicándose a la exportación de cereales, recurso que por largo tiempo alimentó a Europa.

y los movimientos obreros³⁰. El propio Félix José Weil haría lo propio con la clase obrera en Argentina³¹. Los estudios marxistas, de un talante poco ortodoxo, intentaban superar el dogmatismo estático de la impronta soviética. Las obras de Georg Lukács³² y Karl Korsch³³ introdujeron una positiva reflexión valorativa sobre el tradicional tema de las superestructuras ideológicas en el marxismo, recuperando y reivindicando, más allá de la pura clase social y el proletariado como sujeto emancipador de la historia, los factores inherentes a lo simbólico y cultural del ser humano³⁴. Elementos que marcarían a futuro una influencia decisiva en torno a las investigaciones de los posteriores miembros del Instituto.

No es posible, sin embargo, aproximarse a la génesis y desarrollo de la *kritische Theorie* (Teoría crítica) en tanto se desconozca su relación dialéctica con los acontecimientos sociales, es decir, con las condiciones históricas precisas que hicieron posible su surgimiento. El febril contexto político, económico y cultural de la Europa de la primera mitad del siglo XX revelaba complejos aspectos, mismos que exigían comenzar la elaboración de un análisis filosófico material con categorías políticas y económicas. La Revolución de Octubre parecía abrir nuevas posibilidades en el anquilosado espectro político continental. La ascensión de los soviets había generado profundas expectativas sociales que inspiraron diversos movimientos obreros en toda Europa. La revolución alemana de 1918 y la húngara de 1919 son claros ejemplos, aunque socialmente con precarios resultados. Los hechos demandaban una seria revisión de las estrategias teórico-prácticas para alcanzar el

³⁰ En “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social” Horkheimer destaca la extraordinaria labor de Grünberg, director previo del IFS, acerca de sus investigaciones sobre la historia del movimiento obrero, ya que, señala: “ha sido posible reunir, además de archivos ricos en materiales, una biblioteca especializada y única de cerca de 50.000 volúmenes”. Horkheimer, 1993, 10. Por otro lado, es bien conocido que durante la segunda década del siglo pasado se inicia el Movimiento de la Fotografía Obrera en Alemania y Rusia con la finalidad de captar en imagen el horror de la miseria, la injusticia social y la explotación humana en las plantas industriales. Quizá, algunos de estos importantes documentos sean fruto del trabajo de la primera época del IFS. Sin duda, este particular abriría una interesante línea de investigación en el campo de la estética. Una estética crítica del dolor.

³¹Véase Rapoport, 2014, 189 y ss.

³² De Lukács véase su clásica obra *Historia y conciencia de clase*, principalmente el ensayo titulado “La cosificación y la conciencia del proletariado”.

³³ De Korsch véase *Marxismo y filosofía*.

³⁴Sin Lukács es poco factible comprender los inicios de la primera generación de la Escuela de Frankfurt antes del exilio a los Estados Unidos, al menos por dos factores: 1) por iniciar la crítica a la teoría marxista-leninista como ideología estatal y 2) por la sospecha de un nuevo sujeto revolucionario. Aunque más tarde, como veremos al final del segundo capítulo, será Lukács —ya separado del grupo— quien vierta una crítica radical a los miembros fundadores de la Escuela, por carecer de sujeto social, escindir la teoría de la praxis, por su ideología de corte burgués, etc.

socialismo. El marxismo-leninismo había develado la existencia de una fuerza social que admitía vislumbrar un horizonte político capaz de influir en la transformación social con objeto de superar la explotación y el sufrimiento humano.

El 24 de enero de 1931 Max Horkheimer asume, a la edad de treinta y cinco años, la dirección del *Institut für Sozialforschung* (IFS) –le precedieron como directores Carl Grünberg, doctor en ciencia política de la Universidad de Viena, y antes Kurt Albert Gerlach– reorientando los trabajos de investigación hacia un marxismo de corte filosófico en la línea del materialismo dialéctico del joven Marx. Él junto con Marcuse serán los encargados de generar una demarcación del programa del IFS respecto a las corrientes hegemónicas del pensamiento en aquella época. El tema a reflexionar, cual malestar en la cultura, pudiese sintetizarse así: ¿cómo comprender que en su avance la civilización occidental, en su forma de reproducción capitalista, no sea capaz de estructurar una sociedad que garantice alimentación, vivienda, salud, educación, trabajo, democracia, libertad, justicia, paz, etc. y que, aún con todo, continúe vigente y apoyada por la población en general?³⁵ El reto implicaba un esfuerzo colectivo por responderla. Más allá de la visión unívoca de una sola disciplina se buscaba construir una epistemología interdisciplinaria³⁶ que superara la restringida especialización de las disciplinas sociales, cuya investigación se organizara sobre la base de problemas actuales. Investigaciones en las que filósofos, sociólogos, economistas, políticos, historiadores, estudiosos del derecho y psicólogos se unieran en grupos de trabajo permanente y realizaran en común la búsqueda de nuevos aportes teóricos a través de los métodos científicos más sofisticados sin perder de vista el más amplio contexto³⁷. La inédita propuesta germinaba con una clara vocación transformadora de la realidad.

³⁵Freud publica *El malestar en la cultura* en 1930 como un valioso ensayo en el que subyace una profunda crítica a la modernidad a través de la dialéctica represión (sometimiento) / placer (libertad).

³⁶Este es quizá el primer proyecto en plantear tal novedad epistemológica, el trabajo interdisciplinario implicaría no sólo la reunión de varias disciplinas, sino el entrecruzamiento de sus contenidos, lo que propiciaría estudios y diagnósticos de mayor complejidad. A más de ochenta años de distancia es la tendencia actual en la realización estudios científicos, se trata de alcanzar la integración de campos.

³⁷ Véase Horkheimer, 1993, 9-10. De acuerdo con la especialidad de cada investigador las disciplinas se trabajarían del siguiente modo (aunque no de manera exclusiva), Adorno vincularía filosofía, música y arte; Marcuse y Fromm harían lo propio con el psicoanálisis y la fenomenología, mientras que Pollock con la economía y la política; Neuman y Kirchheimer se encargarían de los sistemas legales; Wittfogel se ocuparía de la historia y Löwenthal trabajaría sociología.

Con la disertación “La situación actual de la filosofía social y los deberes de un Instituto de Investigación Social³⁸” (1931) (*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*) pronunciado ante los miembros del instituto, como discurso inaugural, Horkheimer ponía de manifiesto los presupuestos teóricos de lo que en aquél momento denominó “filosofía social”, y que a futuro tomaría el nombre de “Teoría crítica”. El frankfurtiano ocupó la dirección del IFS por casi treinta años, de 1931 a 1959, logrando mantener reunido a un selecto grupo de investigadores incluso en el periodo de exilio en los Estados Unidos, 1934 a 1949, siendo responsable, en gran medida, al combinar labores administrativas y académicas, de que para la década de los cincuenta se hablara ya de la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la riqueza de sus investigaciones sociales. En múltiples sentidos el núcleo de ideas y evolución del grupo se deben a este gran autor. Su proyecto filosófico, desde sus inicios, buscó situarse en una metodología propia y desmarcarse de la filosofía entendida como metafísica pura, pero también del positivismo cientificista ¿Cómo entender el horizonte crítico de aquélla novedosa propuesta filosófica?

Nuestra hipótesis señala que la Teoría crítica germinó como un pensamiento material de corte antropológico que toma como punto de partida y criterio la negatividad del sufrimiento experimentado en la unidad corporal del sujeto viviente en el contexto histórico del capitalismo industrial de la primera mitad del siglo XX. Lo material y lo negativo, como categorías críticas provenientes de la tradición marxista, marcarán la posición ética que aglutina al grupo, pues aparecerán, implícita o explícitamente, atravesando el pensamiento de nuestros autores. El sufrimiento de la humanidad será pues el acicate que provoca el pensamiento crítico desde la negatividad que pone en cuestión el orden social vigente. Rolf Wiggershaus, en su monumental *Die Frankfurter Schule*, con razón señala:

Solamente para Horkheimer (y sólo más tarde para Benjamin y aun más tarde para Marcuse [¿y Adorno?³⁹]), la indignación por la injusticia que se cometía

³⁸*Ibid.*, 1-14

³⁹Es interesante preguntarnos por qué Wiggershaus –como historiador de la Escuela y alumno directo de Habermas, quien a su vez fuera ayudante del último Adorno– deja fuera de este importante comentario al autor de la *Dialéctica negativa*. Desde una hipótesis propia afirmamos que el Adorno exiliado en los Estados

con los explotados y los humillados constituyó un aguijón esencial del pensamiento. Pero a fin de cuentas también fue decisiva para él la indignación por el hecho de que en la sociedad burguesa capitalista no fuera posible una acción racional, responsabilizada frente a la generalidad, calculable en sus consecuencias para dicha generalidad, y que incluso un individuo privilegiado y la sociedad estuvieran enajenados el uno respecto de la otra. Durante mucho tiempo él constituyó algo así como la consciencia teórico-social del círculo, la instancia que siempre advertía que la tarea común era proporcionar una teoría de la sociedad en su conjunto, una teoría de la época presente, que tuviera como objeto a los seres humanos como productores de sus formas de vida históricas, pero precisamente de formas de vida que estaban enajenadas de ellos⁴⁰.

En el horizonte crítico del realismo social es claro que para los miembros del IFS la historia humana deviene en una dinámica en la que el ser humano se observa enfrentado a sus propias objetivaciones. Instituciones que, una vez establecidas, desde su propio origen o en su devenir temporal –la economía, la política y la ciencia– son subvertidas y se transforman en poderes que someten. Las décadas de los treinta y los cuarenta demostraron la tendencia desquiciada de control e instrumentalización en cada orden de la esfera social. Escenario que tensionó la historia en el devenir de dos proyectos opuestos y en permanente conflicto: la utopía instrumental y la utópica liberadora. Sobre la primera se indica el peligro de aproximación empírica a una sociedad distópica⁴¹. Respecto a la segunda sobresale la advertencia de no caer en relatos metafísicos carentes de fundamento y, por ello, empíricamente inoperantes. El fenómeno se relaciona además con los discursos míticos que igualmente operan de manera dual.

Unidos y que regresa a Alemania terminada la segunda guerra mundial mostrará, en múltiples aspectos, poca sensibilidad ante el otro distinto al judío víctima de la *Shoah*; los de raza afro, por ejemplo, llevados como esclavos al continente americano en el proceso de colonización son considerados por él –según exponemos en el siguiente capítulo– respecto a sus formas culturales y en especial respecto al tema del jazz como inferiores en comparación con los logros musicales de la alta cultura europea.

⁴⁰Wiggershaus, 2010, 15.

⁴¹ Parece indefectible que en tanto avanza la historia humana nos acercamos cada vez más a un mundo distópico. Respecto a los procesos tecnológicos de control, en cada una de sus aristas informáticas, la economía, la política, el derecho, la medicina, etc., someten al ser humano a una disciplina cada vez más precisa y sofisticada. El siglo XXI será quizá el clímax de una globalización distópica planetaria. En tal sentido la necesidad de una teoría crítica estará siempre presente.

En tal sentido, el sujeto en el que la Teoría crítica piensa no es el individuo aislado y solipsista del idealismo romántico o de la doctrina liberal, pero tampoco el de una colectividad cerrada que se fetichiza, sino que se dirige a la comunidad de seres humanos empíricos que interactúan con los otros en correspondencia con la totalidad social y la naturaleza. Un sujeto hiperrealista, vinculado a su propia historia, situado temporal y espacialmente en un contexto social específico. Muy alejado de la filosofía entendida como metafísica que se pregunta por el sujeto como concepto universal.

De lo que se despliega otro de los temas fundamentales del pensamiento crítico; una reflexión acerca de la teoría del conocimiento que reaccionará contra a la ortodoxia académica de su tiempo y hará salir a la filosofía de la estrechez del horizonte contemplativo para acercarla a su *momentum* práctico. Desde sus inicios, el proyecto de la *kritische Theorie* se debatió teóricamente entre dos problemáticas posturas: primero, contra la metafísica dogmática, que ingenua e ilusoriamente concedía valores absolutos, ahistóricos y apolíticos a conceptos como la verdad, el espíritu, el ser, el hombre, el sujeto, la historia, la vida, la utopía, etc. Si se pretende afirmar la historicidad y contingencia de cualquier representación intelectual entonces “la metafísica es imposible”⁴² porque los absolutos carecen de existencia. Segundo, contra el positivismo radical, que negaba cualquier posible sentido más allá de lo fáctico concreto. En ambos casos se trataba de denunciar las deficiencias epistemológicas así como las disfunciones sociales.

Sin embargo, consideramos, se intentaba advertir algo de mucha mayor radicalidad: Que no existe conocimiento neutro, que los conceptos contienen un significado signifiante, es decir, que son parte de la historia y participan de esta, orientan la realidad y crean una hegemonía. Pensar no es un acto neutro cuya implicación sea colocarse fuera de las determinaciones antagónicas de la sociedad. La lucha pues comienza con la teoría. Neutralizarla es favorecer a la tradición

⁴²McCole, Benhabib y Bonß, 1993, 5. Véase Mazzola, 2009, 7; también, por entero, los famosos ensayos de Horkheimer “Materialismo y metafísica” y “Materialismo y moral”. El filósofo frankfurtiano señala que es imposible pretender explicaciones sociales a partir de sistemas estáticos, sin embargo, la tradición filosófica occidental ha recibido con desconfianza las teorías de corte materialista. Lo que es evidente es que una filosofía social crítica requiere tomar distancia de concepciones perennes y absolutas para incorporar elementos situados de índole material.

formalista que conserva a la sociedad en su actual configuración. Se conoce una realidad que no es imparcial sino contradictoria, y nuestro conocimiento es parte de esta realidad; el conocimiento y sus conceptos son pues parte del conflicto. Conocer críticamente implica producir teoría, conceptos, categorías, pero, reconociendo que estas son producto de un antagonismo dialéctico. En múltiples sentidos los conceptos (y más aún las categorías) significan una disputa contra la hegemonía producida. Habrá que situarlos y redefinirlos a través de sus propias negaciones.

En un temprano texto publicado en 1934 –tres años antes de que formulara el término *kritische Theorie*– Horkheimer escribe, contra la “ilusión filosófica”⁴³ de la búsqueda desinteresada de la verdad, lo siguiente:

Para analizar la afirmación de que hay una aspiración desinteresada, pura, por la verdad, que poseemos un impulso hacia el conocimiento completamente independiente de los demás impulsos, es conveniente hacer el siguiente experimento mental: bórrese el *amor por los hombres*⁴⁴, así como el propio deseo de notoriedad hasta en sus formas más sutiles, destrúyase en el pensamiento incluso la posibilidad de todo tipo de deseo [voluntad], y con ello la posibilidad de cualquier dolor o alegría; imagínese el completo desinterés por el destino de la sociedad y de todos sus miembros, de tal modo que no quede amor u odio alguno, miedo o vanidad, ni siquiera la más mínima chispa de *compasión* o *solidaridad*⁴⁵; asúmase, por tanto, el papel de muerto que se manifiesta como espectro (con la sola diferencia de que no sólo se es impotente como fantasma, sino también absolutamente carente de relación con el pasado y con el futuro, por lo que tampoco se tiene motivo

⁴³ Horkheimer, 1986, 75. En su clásica *Crítica de la razón utópica* Franz Hinkelammert, quizá inspirado en Max Horkheimer, llama a este tipo de lógica de absolutización ingenua de conceptos “ilusiones trascendentales”. Véase Hinkelammert, 2002.

⁴⁴ En forma de *philia* o de *ágape* el amor a la humanidad parece ser condición necesaria para el pensamiento crítico. Considérese que en nuestra América la Teología de la liberación toma como punto de partida la premisa explícita del amor por la humanidad, esencialmente el amor al pobre, autores como Leonardo Boff o Gustavo Gutiérrez son enfáticos en ello. Por otro lado recordemos que el propio Ernesto Guevara de la Serna escribió en sus célebres cartas que el revolucionario verdadero está guiado por el sentimiento del amor. Es imposible pensar a un revolucionario auténtico sin esta cualidad. Véase el conocido *Diario del Che en Bolivia*.

⁴⁵ La compasión y la solidaridad son elementos que aparecen a la largo de toda la obra de nuestro autor, desde el primer Horkheimer en *Aus der Pubertät*, hasta el último, véase v. gr. Horkheimer, 2000b.

para hacer apariciones⁴⁶); entonces se encontrará que, bajo las condiciones del experimento mental, se instalará una inquietante indiferencia en relación con todo tipo de saber. [...] La afirmación de la búsqueda desinteresada de la verdad –hermanada con la patraña de las personalidades suprasociales– es una *ilusión filosófica*, que se ha convertido en ideológicamente eficaz.⁴⁷

Continuando la crítica al conocimiento como neutro, puro o positivo, Theodor W. Adorno escribe –treinta y dos años después de la cita anterior de Horkheimer– en su *Dialéctica Negativa*: “Sólo hay una forma de comprender [...] en negaciones concretas, a partir de la figura concreta de lo que se le opone”⁴⁸. Este tema fue compartido en general por los investigadores del IFS. El concepto emerge a partir de sus determinaciones antagónicas, a través de sus negaciones concretas. Se trata, según entendemos, de una teoría material del concepto, y aún de una crítica a la estructura formal del conocimiento positivo, lo que Horkheimer llama *traditionelle Theorie* (teoría tradicional) como ideología del sistema vigente.⁴⁹

1.2. Contribuciones hacia un “giro material”: fundamentos para una filosofía crítica negativa

A finales 1933, bajo la amenaza del nacional socialismo, el Instituto de Investigaciones Sociales (IFS) es expatriado⁵⁰. Comienza la época del exilio⁵¹. El

⁴⁶ Sólo un muerto o espectro –continuando la metáfora– carece de voluntad, no tiene vida ni necesidad física alguna. Para Horkheimer el pensamiento material surge a partir de la representación del fenómeno de la vida concreta del individuo que es, al mismo tiempo, la vida concreta del ser social. La influencia de Schopenhauer es clara, el autor de *El mundo como voluntad y representación* señala: “el fenómeno no es más que el espejo de la voluntad, la vida acompañará a la voluntad tan inseparablemente como la sombra a los cuerpos. Allí donde hay voluntad hay vida. Por consiguiente, a la voluntad de vivir le está siempre asegurada la vida”. Schopenhauer, 1960, IV, §54, 12.

⁴⁷Horkheimer, 1986,74-75. El subrayado es nuestro. Para la Teoría crítica la «verdad» es análoga a la «justicia».

⁴⁸Adorno, 1975, 230.

⁴⁹Véase, por entero, Horkheimer, 1974.

⁵⁰ Desde 1930 cuando los nacionalsocialistas se convierten en el segundo partido más fuerte en la elección del Reichstag comienzan los preparativos para una eventual huida. En 1931 retiran los fondos de la fundación de Alemania y los invierten en los Países Bajos. Mantienen sólo una carta de crédito con el Deutsche Bank con el fin de satisfacer las necesidades del Instituto. Véase Wiggershaus, *op. cit.*, 144-145.

⁵¹ A nivel histórico, Martin Jay, el gran cronista de este fenómeno, en su clásica obra *La imaginación dialéctica*, señala: “Debe tenerse presente [...] que la noción de una escuela específica no se desarrolló hasta después de que el IFS se viera forzado a abandonar Fráncfort (el término mismo no fue empleado hasta que el IFS regresó a Alemania, en 1950)”, Jay, 1990, 14. Con mayor precisión Wiggershaus, 2010, 9, indica: “La denominación Escuela de Fráncfort es una etiqueta asignada desde afuera en la década de 1960, que al final fue utilizada por Adorno mismo con evidente orgullo”. Afirma también que, desde temprana época, el propio

desenvolvimiento de la filosofía social –posteriormente denominada Teoría crítica– se efectuará fuera de su *locus originalis*. Frankfurt quedará lejos por más de tres lustros. Max Horkheimer abandona Alemania y junto con Friederich Pollock funda una sede del Instituto en Ginebra. Posteriormente, frente al avance del nazismo, se ven obligados a emigrar a París donde residen algunos meses. Para 1934, Horkheimer viaja por vez primera a los Estados Unidos con la finalidad de reunirse con el presidente del Consejo Administrativo de la *Columbia University*, en Nueva York, y solicitar aprobación para instalar en esa casa de estudios al IFS junto con sus colaboradores. Su petición es aceptada. Durante algunos años este será su centro de investigación “en una especie de *splendid isolation* [espléndido aislamiento] respecto a su entorno estadounidense”⁵². Herbert Marcuse llegará ese mismo año, mientras que Theodor W. Adorno lo hará hasta 1938. El desarrollo de la Teoría crítica, complejo y lleno de vicisitudes, se llevará a cabo primordialmente en los Estados Unidos, hasta el regreso de sus miembros a la Alemania de la posguerra en 1949.

El exilio de los investigadores del IFS en los Estados Unidos –su “experiencia americana” como la denomina Adorno⁵³–, en centros de estudio en Nueva York, California, etc., será determinante en el sentido de contrastar el *american way of life* y su seductor *welfare state* con la caótica sociedad europea. Contra lo que se esperaba, la democracia americana no ofrecía grandes alternativas respecto a los sistemas totalitarios europeos y el estalinismo soviético. De acuerdo con lo observado por los teóricos de la *kritische Theorie*, América ocultaba con mayor sutileza los mecanismos de dominación hacia el ser humano y la naturaleza. El paradigma del progreso ilimitado y de acumulación sin fin sería justificado como en ninguna otra parte. Sobre la emigración de intelectuales judíos y no judíos a Estados Unidos, Adorno comenta:

Lo que pretendían no era vivir mejor, sino sobrevivir; las posibilidades del nuevo mundo habían dejado de ser ilimitadas hacía ya tiempo, por lo cual el

Horkheimer tomó una posición “cada vez menos decidida y menos adecuada para la formación de una escuela”, *Ibid.*, 11.

⁵²*Ibid.*, 10. Ese mismo año deciden trasladar la totalidad de los fondos del Instituto a los Estados Unidos.

⁵³Considérese que la “experiencia americana” se circunscribió, en sentido reductivo, sólo a los Estados Unidos; para Adorno, Horkheimer o Marcuse nunca hubo una experiencia latinoamericana. Más adelante intentaremos responder por qué; véase Adorno, 1993b, 107-140. Erich Fromm marcará una interesante excepción en México, véase Fromm y Maccoby, 1985.

Diktat de la adaptación se impuso a los intelectuales mismos después de triunfar plenamente en el terreno de la competencia económica. En lugar de la selva en la que el pionero —también el del espíritu— espera regenerarse, hay ya una civilización que, como sistema, aferra la vida entera sin dejar siquiera a la consciencia de los emigrantes los escondrijos que la negligencia europea mantuvo abiertos en la época de los grandes *trusts*.⁵⁴

Para una buena parte de la clase intelectual europea “sobrevivir” se había convertido en necesidad sustancial. La persecución había alcanzado sectores antes no imaginados. El caso de Horkheimer y Adorno es famoso, ambos provenían de familias acaudaladas pertenecientes a la alta burguesía alemana. En sentido autobiográfico, el primero señala: “[...] como hijo único del fabricante Moritz Horkheimer, quedó decidido desde mis primeros años de vida que me convertiría en el sucesor de mi padre en sus plantas industriales”⁵⁵. Nos encontramos, sin embargo, ante el inédito caso de un pensador que, desde temprana juventud, rompe con su tradición familiar y propone, como director del IFS, la construcción de un proyecto filosófico multidisciplinario cuyo método crítico consiste en ubicarse desde el sufrimiento humano para realizar investigaciones sociales. Wiggershaus comenta: “Horkheimer constataba las excelentes cualidades de los privilegiados, y las miserables, sin esperanza, de los pobres y los obreros”.⁵⁶

Ya desde principios de la década de los treinta, previo al célebre ensayo *Traditionelle und kritische Theorie* (Teoría tradicional y teoría crítica) 1937, podemos observar en una temprana colección de aforismos publicados hasta 1934, bajo el título *Dämmerung* (Ocaso⁵⁷), la importancia que Horkheimer otorga al tema material. Bajo la influencia de la filosofía del dolor y la ontología de la voluntad de vida de

⁵⁴Adorno, 1984, 96.

⁵⁵Wiggershaus, *op. cit.*, 58-59. El texto anterior aparece en el *curriculum vitae* que el frankfurtiano anexara en 1924 a su trabajo de habilitación docente.

⁵⁶*Ibid.*, 66.

⁵⁷ En los medios académicos *Ocaso* es un texto poco estudiado, casi desconocido, sin embargo, su contenido es de una riqueza conceptual extraordinaria. Muestra, tempranamente, todo el *corpus* temático de la futura Teoría crítica. Es este en muchos sentidos el primer documento de la *kritische Theorie* debido a las líneas de pensamiento que bosqueja, mismas que estarán contenidas en todo el proyecto de investigación que Horkheimer presenta como director del *Institut für Sozialforschungen* 1931, y que serán desarrolladas por los demás miembros a lo largo de su producción intelectual.

Schopenhauer⁵⁸, así como del materialismo dialéctico del joven Marx⁵⁹ se coloca en el centro de la discusión filosófica la necesidad de superar la degradación del ser humano como reflejo de la irracionalidad social. La condición de posibilidad de una sociedad mejor depende de que “desaparezcan o no la mayor parte de las injusticias, la mutilación de las capacidades humanas, la mentira, la humillación sin sentido; en una palabra, el *sufrimiento* [*Leiden*] innecesario, *material* y *espiritual*”⁶⁰ del ser humano concreto.

Desde sus inicios la *materialidad* germina como el componente estructural *sui generis* en el método de investigación de nuestros autores, siendo este el eje que aglutinará las ideas de la primera generación de la Escuela. El “*giro material*” (*material turn*) como propongo denominarle supondría –de acuerdo con nuestra hipótesis y siguiendo principalmente la filosofía de Horkheimer– 1) superar la impronta de la metafísica incrustada en la filosofía occidental y sus concepciones estáticas y universalistas acerca de: a) el ser humano, b) la historia y c) el conocimiento. 2) Hacer la crítica al materialismo clásico que, de acuerdo con su propio discurso, sufría de graves ambigüedades lo que lo había llevado a convertirse en una especie de metafísica más. Como plataforma del pensamiento crítico, un tal *giro* pondría en cuestión la semántica tradicional de cada orden constitutivo del sistema vigente para, correlativamente, ser la expresión de consecuencias prácticas.

Hablar de “giro material” implicaría, según nuestra propuesta, tres “determinaciones orgánicas” que concederían contenido al “modelo” de la Teoría crítica que guio el trabajo del Instituto en la década de 1930. La materialidad habría de determinarse como sigue:

⁵⁸ Hacia el final de su vida Horkheimer reconoció que el primer contacto que tuvo con la filosofía –por influencia de su amigo Pollock– fue a través del autor de *El mundo como voluntad y representación*, la ontología schopenhaueriana, desde la inconmensurable voluntad de vida y el pesimismo de la filosofía del dolor, es volcada hacia la realidad social más sórdida, lo que se traduce en insumos materiales para la filosofía de nuestro autor. Valga también señalar que existe una curiosa coincidencia entre la vida de ambos filósofos, de acuerdo con Safransky, en su obra *Los años salvajes de la filosofía*, Schopenhauer –al igual que Horkheimer– será presionado por su padre, un próspero comerciante, para dedicarse a estudios económicos con miras a encargarse de la dirección del negocio familiar. El joven Arthur naturalmente inclinado a cuestiones de reflexión filosófica tendrá severos enfrentamientos con sus progenitores. Véase Safransky, 1991, 49 y ss.

⁵⁹ Sobre el filósofo de Tréveris Horkheimer señala: “Marx ha descubierto la ley del orden inhumano dominante, y ha señalado la palanca de que ha de servirse para crear uno más humano”. Horkheimer, 1986, 51.

⁶⁰*Ibid.*, 50. El subrayado es mío.

- I) Materialidad como corporalidad viviente.
- II) Materialidad como el acontecer histórico-social.
- III) Materialidad como producción no neutral del conocimiento.

Sugiero el término “determinaciones orgánicas” a partir de sus propias raíces etimológicas: “determinación” del latín *determinatio* como acción de determinar alguna cosa, es decir, señalar algo para cierto *efecto* o *fin*. Mientras que “orgánico” del latín *organicus* en el sentido de aquello que se relaciona con la conformación de elementos sustanciales en una entidad. La propuesta filosófica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt se determina materialmente desde tres componentes sustanciales que constituirán una especie de estatuto sugerido entre los miembros del círculo de investigadores.

En orden con lo anterior, intentemos avanzar. En su famoso ensayo “Materialismo y metafísica” (1933) Horkheimer señala que la filosofía occidental, marcada por una fuerte tradición metafísica, ha explicado la realidad a través de un sistema estático de proposiciones que han penetrado cada ámbito de la vida cotidiana y determinando la concepción y práctica de ideas, v. gr., del bien, del mal, de la verdad, del ser, etc. “Sobre la base de una imagen del mundo pueden ser resueltas las preguntas por el significado y el sentido y a partir de aquí pueden ser deducidos el ideal, el bien supremo y los primeros principios para la conducción de la vida”⁶¹. Por ello, la metafísica carece de neutralidad e inocencia pues influye, determinante, en la razón práctica de los seres humanos y de las sociedades.

Si bien la mayoría de los representantes filosóficos del materialismo parten de los problemas metafísicos y oponen a las tesis idealistas las propias, no obstante, una interpretación de esa línea de pensamiento, que la toma principalmente por una respuesta a preguntas metafísicas, obstaculiza [...] *la comprensión de sus más importantes atributos actuales*⁶²[...] El materialismo se reduce así a la sencilla afirmación de que todo lo real es materia y movimiento de la materia [...] la tesis materialista es en todo caso rechazada al instante. En tanto que ella no obliga a explicar, en contradicción con el elemento más

⁶¹Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, 82. *Apud*, Horkheimer, 1999, 32-33.

⁶²La Teoría crítica propondrá, a diferencia del materialismo estándar, “importantes atributos” de un materialismo renovado como más adelante estudiaremos.

primitivo, todo lo espiritual, principalmente la consciencia y el entendimiento mismo [...].⁶³

Se hace referencia pues a un tipo de materialismo estándar, de alcances básicos, filosóficamente endeble que, de manera elemental, ha intentado contraponer argumentos a las tesis esenciales del idealismo en una especie de reducción fisicista⁶⁴. Sobre lo incauto de tales tentativas el frankfurtiano, citando a Friedrich Albert Lange, señala: “A las explicaciones sobre materialismo suele por ello seguirles de inmediato una refutación de la más extrema simplicidad [...] «La conciencia no se puede explicar a partir de movimientos materiales»”⁶⁵. El error ha consistido en pretender fundamentar la totalidad en una esencia cuasi ontológica concebida como lo físico concreto. La propuesta de una filosofía materialista crítica, desde un horizonte epistemológico alterno, señala:

La palabra materialismo caracteriza, pues, no sólo aquel dudoso enunciado sobre la totalidad de la realidad, sino una serie completa de pensamientos y modos de comportamiento prácticos.⁶⁶

Desde una particular interpretación, lo que llamo “giro material” –siguiendo los contenidos esenciales del primer proyecto del IFS– tendrá por efecto una auténtica resemantización del materialismo acrítico de corte tradicional por conducto de tres “determinaciones orgánicas” que intentaremos explicitar.

1.2.1 Lo material como corporalidad viviente.

En relación a la clase obrera de su tiempo Horkheimer observó la radical antítesis respecto a su propia condición de vida. La contradicción social no sería entendida por él desde un nivel meramente abstracto, sino desde su experiencia vital más cotidiana. La realidad inmediata le revelaba la profunda irracionalidad e

⁶³Horkheimer, 1999, 29.

⁶⁴Uso el término fisicista en el sentido simple de pretender que la totalidad del Ser pudiese comprenderse a partir de explicaciones cimentadas en una cierta naturaleza física concreta.

⁶⁵*Ibid.*, 30. Véase Lange, 1877, *Geschichte des Materialismus*, vol. II, 3.

⁶⁶Horkheimer, 2001, 32. Autores como Habermas, 1991, McCole, Benhabib y Bonß, 1993, Wellmer, 1979, le otorgan poca o nula importancia. Para Schmidt, 1993, y Wiggershaus, 2010, lo material cobrará mayor atención.

injusticia del sistema económico y social hacia la existencia concreta del otro ser humano. Para el filósofo frankfurtiano la pérdida de la corporalidad viviente marcará el punto de partida y criterio de la reflexión filosófica y la crítica social. El dolor, el sufrimiento, la infelicidad y la miseria, como factores resultantes de la explotación capitalista, detonaron en él “un auténtico aguijón”⁶⁷ hacia la formulación de un pensamiento crítico, de contenido material, sumamente realista.

A nivel filosófico –aventurando cierta hipótesis– es posible rastrear el “giro material” vinculado con el cuerpo a partir de dos fuentes que será necesario explicitar. Primero, la concepción humana en la antropología semita y, segundo, la fenomenología de Husserl. Sobre el punto inicial vale destacar sintéticamente que desde el antiguo mundo semítico, “la antropología hebrea elaborará una dialéctica original entre la “carne” (*basár*) y el “espíritu” (*ruáj*), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana que se expresa con la palabra: *néfesb*. El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del *nombre* de cada uno, que significa la individualidad irreductible”⁶⁸. La existencia individual se comprende siendo un cuerpo, en el sentido de una estructura indisoluble y sensible, distinta por completo a la concepción del dualismo griego⁶⁹ que escinde al ser humano en una psique y un soma⁷⁰. Bajo tales supuestos se pretende indicar que, respecto a sus

⁶⁷ Wiggershaus, *op. cit.*, 15. Es provocador el uso de la metáfora “aguijón”, como lo que pica, lo que molesta, lo negativo del sistema. “Según lo que en el mundo nos duele y queremos cambiar, se forma la imagen que nos hacemos de él”. Horkheimer, 1986,153. La metáfora nos recuerda también al célebre “Tábano de Atenas” quién desde su muy particular estilo picó fuerte a la sociedad de su tiempo.

⁶⁸Dussel, 1969, 26-27.

⁶⁹ Véase, por ejemplo, de Platón el célebre diálogo *Fedón*, en el que Sócrates, momentos antes de beber la cicuta, ofrece un elocuente discurso sobre las cuatro pruebas de la inmortalidad del alma –1) La prueba de los contrarios (71c-73a), 2) La prueba de la reminiscencia (73a-78b), 3) La prueba de la simplicidad (78d-81e) y 4) La prueba del principio vital (104e-105d)– quedando de manifiesto la antropología dualista de la doctrina de la transmigración de las almas o metempsicosis. Tradición opuesta también a la visión unitaria del ser humano proveniente del antiguo mundo egipcio. Véase Dussel, 1998, 631-637

⁷⁰Es relevante indicar que dentro de la tradición antropológica griega *sóma* se refiere a “cuerpo”, lo que es distinto a *sárx*, “carne”, concepto mucho más radical materialmente hablando, y equivalente al concepto hebreo *basár*. Así, por ejemplo, en el evangelio de Juan se lee: “Y el Verbo se hizo carne” (Jn. 1, 14) (*kaí o lógos sárx egéneto*). Aun cuando en el Nuevo Testamento la palabra *sóma* funciona generalmente como una parte del hombre por oposición a otras partes, en otras, indica también la unidad o totalidad del ser humano, por ejemplo, en 1 Cor. 13, 3 se lee: “Aunque entregara mi cuerpo (*to sóma mou*) a las llamas para que sea quemado, si no tengo caridad nada me aprovecha”, sobre lo que expresa Pablo de Tarso podemos entender que “si entregara su cuerpo a las llamas, él mismo y no sólo su cuerpo se quemaría, no permaneciendo algo más, su yo o algo análogo”. (Gutbrod, W. *Die paulinische Anthropologie*, p. 33 y ss. *Apud*. Mühlen, 1998, 150) Véase además 1 Cor. 6, 13-18 y Rom. 6, 12-14. En esta última aparece la expresión “en vuestros cuerpos mortales” (*tó thnetó humón sómati*) por lo que *sóma* no equivale aquí a un simple “cadáver”. Por otro lado, la Iglesia, como “cuerpo” nunca ha sido denominada como *sárx Christou*, sino como *sóma Christou*. En tal sentido –que es el

propios orígenes, cada miembro del IFS conocía, en mayor o menor grado, el pensamiento semita.

Considérese, por ejemplo, el caso de Horkheimer que, como hijo único, crece en el seno de una familia de comerciantes textiles judíos no confesionales, en el que aun cuando su madre se esforzara por mantener un hogar *kosher*⁷¹, la familia vivió “de modo poco estricto, no ortodoxo, pero en una atmosfera judía conservadora”⁷², suficiente, sin embargo, para proporcionar al joven bases firmes respecto a su identidad judía, así como un soterrado mesianismo⁷³. Por otro lado, respecto a su formación académica, Horkheimer comienza sus estudios profesionales (1919) en la universidad de Munich a la edad de veinticuatro años –terminada ya la primera guerra mundial– donde alcanza las últimas lecciones de Max Weber, las cuales encienden su interés sobre sociología y política⁷⁴. Posteriormente se traslada a la universidad de Frankfurt para estudiar psicología y filosofía, ahí conoce a Hans Cornelius, profesor neo-kantiano y especialista en positivismo epistemológico que lo influirá de forma determinante. Más tarde, por recomendación de este viaja a Friburgo (1920-1921) “para asistir a las clases de Edmund Husserl, quien lo impresionó vivamente”⁷⁵. El frankfurtiano también conoció a Heidegger, quien en aquél momento era asistente del fenomenólogo. No obstante, aunque no se mostró de acuerdo con las posiciones básicas de la naciente hermenéutica filosófica-existencial, no dejó de reconocer en él, el impulso genuino

que nos interesa aclarar–: “Cuando Pablo habla de *sarx* siempre entiende el cuerpo terreno y mortal y sólo él, mientras *sôma* puede significar tanto el cuerpo terreno como el celeste”. (Mühlen, 1998, 151) En este trabajo usamos pues el término *sôma* en el primer sentido indicado: corporalidad viviente, carne, cuerpo mortal, materialidad antropológica unitaria, y no en oposición a *psique* o *pneuma* clásica del dualismo griego y cartesiano.

⁷¹ El término *kosher* es una palabra hebrea tardía que tiene un profundo sentido ceremonial. Su traducción más aproximada al castellano es “adecuado” o “apto” siempre respecto al cuidado de la ley religiosa.

⁷² Horkheimer, "Das Schlimme erwarten und doch das Gute versuchen" (conversación con Gerhard Rein, 1972), en *Gesammelte Schriften* (Frankfurt, 1985), 7:443, "in a somewhat strict, not orthodox, but conservative Jewish atmosphere". *Apud*, McCole, Benhabib y Bonß, 1993, 2.

⁷³ A finales de su vida Horkheimer tuvo un considerable acercamiento al pensamiento semita, generando reflexiones teológicas sobre lo “totalmente Otro”, el “anhelo de justicia”, la “religión como crítica”, etc., lo que le valió severas críticas desde la izquierda marxista. Véase por entero Horkheimer, 2000b.

⁷⁴ Weber muere el 14 de junio de 1920 en Munich. Los trabajos de Horkheimer están llenos de referencias implícitas a la obra de este pensador, sin embargo, lo critica radicalmente en varios temas, sobre todo respecto a la visión natural de los acontecimientos sociales, la neutralidad valorativa del método comprensivo y la razón medio-fin.

⁷⁵ Buck-Morss, 1981, 37.

no academicista de su pensamiento⁷⁶. Por aquellos mismos años (1920) entra en contacto con Theodor W. Adorno –también alumno de Cornelius–, juntos estudian la filosofía de Husserl, lo que los motiva a compartir inquietudes personales e intelectuales, mismas que crecerán y se verán reflejadas en el quehacer filosófico a lo largo de sus vidas⁷⁷. “Durante los primeros años de su amistad los temas de sus discusiones giraron más en torno a Kant y Husserl que a Marx y Hegel. Fue gracias a Horkheimer que Adorno adquirió su respeto profundo por Husserl [...] Adorno siguió convencido que Husserl, más que cualquier otro de sus contemporáneos, había articulado correctamente los problemas y dilemas a los que la filosofía se enfrentaba”⁷⁸ aun cuando no los hubiese podido resolver. “En el seminario de Cornelius, Horkheimer leyó una ponencia sobre Husserl que Adorno consideró “verdaderamente brillante”: “Espontáneamente me acerqué a ti y me presenté. Desde entonces estuvimos juntos”.”⁷⁹

Ahora bien, cabe la pregunta, qué tanto influye la filosofía de Husserl respecto al tema de la materialidad corporal en el primer proyecto de la *kritische Theorie*. Si bien desde la primera mitad del siglo veinte varios pensadores comenzaron a reflexionar sobre el tema de la existencia humana en el sentido del

⁷⁶ Véase McCole, Benhabib y Bonß, 1993, 4. Además agregan: “The encounter with Heidegger provided an early impetus to the process by which Horkheimer gradually began distancing himself from the sort of neo-Kantianism represented by Cornelius”. Sobre su encuentro con Heidegger, Horkheimer escribe a Maidon (su esposa) lo siguiente: “Hoy tengo consciencia de que Heidegger fue una de las personalidades más importantes que conocí. ¿Si estoy de acuerdo con él? Cómo podría decirlo, si sólo una cosa sé con certeza de él: para él el motivo del filosofar no emerge de la ambición intelectual, ni de una teoría prefabricada, sino día a día, de sus propias experiencias.” Buck-Morss, *op. cit.*, 37, nota 77. ¿Qué pensaría más tarde Horkheimer al enterarse del famoso discurso de rectorado de Heidegger (27 de abril de 1933) como rector de la universidad de Friburgo (cuatro días más tarde el fenomenólogo ingresa al NSAP) mientras los investigadores del IFS habían huido exiliados en su condición de judíos a los Estados Unidos? Por otro lado es importante señalar que fue Marcuse quien mantuvo un contacto más significativo con el autor de *Sein un Zeit*; durante sus estudios en Friburgo asistió a clases con el entonces *Privat Dozent*. En lo posterior, hacia 1927 ya con orientación marxista, lee *Ser y tiempo*. “El entusiasmo que le genera tal lectura le lleva a redactar un artículo, publicado en verano de 1928, en el que intenta nada menos que poner en diálogo el análisis existencial heideggeriano y el materialismo histórico [“Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”]. Además retoma el contacto académico con Heidegger proponiéndole que fuera el tutor de su tesis de habilitación. La respuesta positiva de este convirtió a Marcuse en su asistente [...]”. Marcuse, 2016, 14.

⁷⁷ En el verano de 1920 Theodor Wiesengrund Adorno visita a Horkheimer y a Pollock con el fin de que lo prepararan para el examen oral de la asignatura de psicología. Respecto a este acontecimiento comenta: “Para apropiarme de la materia –escribe a su amigo Löwenthal– vine por 10 días aquí a Kronberg, donde Max Horkheimer y su amigo Pollock, ambas personas muy poco habituales, me recibieron de manera muy amable y me proporcionaron un entrenamiento de lo más riguroso en la psicología de Schumann. Por lo demás los dos son comunistas, y tuvimos largas y apasionadas conversaciones sobre la concepción materialista de la historia, en las cuales nos hicimos mutuamente muchas concesiones” Wiggershaus, 2010, 64.

⁷⁸ Buck-Morss, *op. cit.*, 38

⁷⁹ *Ibidem*. Las palabras de Adorno son tomadas de su conocida *Offener Brief an Max Horkheimer*, 1965, 32. Traducción castellana Adorno, 2010, 150.

respeto y recuperación de la estructura unitaria corporal y psíquica –por ejemplo, desde la obra clínica de Freud (iniciada en la segunda mitad del siglo XIX), Heidegger, *Ser y tiempo*, 1927; Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 1945; Sartre, *El ser y la nada*, 1954; Marcel, *Diario metafísico*, 1957, entre otros– la influencia de Husserl, por la confluencia espacio-temporal y el vínculo académico directo, es notable. Recordemos que en las *Meditaciones cartesianas*, específicamente en la quinta –derivada de un par de lecciones que dictara en la Sorbona en febrero de 1929⁸⁰–, el fenomenólogo estudia el tema de forma radical. La subjetividad no se funda en la abstracción de la consciencia como algo separado e independiente de la *res extensa* tal como lo señalara Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*. Husserl reflexiona a través del método fenomenológico respecto a la constitución de la subjetividad e intersubjetividad. El cuerpo es aquello que hace que el ser humano acontezca enclavado en el mundo. Cada *ego* encuentra que su cuerpo se distingue de los otros *egos* y de las demás cosas como “cuerpo propio” (*Eigenleib*). El “cuerpo vivo” (*Leib*) es distinto al “cuerpo físico” o carne (*Körper*)⁸¹, lo cual pareciera referirnos, análogamente –lo señalo como estricta hipótesis– a la concepción monista de la antropológica semita –que por sus orígenes el propio Husserl conocía–, en donde el término hebreo *néfesh* hace referencia a un yo viviente y carnal, unidad corporal viviente; mientras que *basár* refiere a la mera carnalidad del cuerpo. En su quinta meditación el filósofo escribe:

Entre los cuerpos propiamente captados de esta naturaleza, encuentro luego, señalado de un modo único, mi cuerpo vivo (*Leib*), a saber: como el único que no es mero cuerpo físico (*Körper*), sino precisamente cuerpo vivo (*Leib*): el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación [...] el único «en» el que «orden y mando» inmediatamente [...] Más aún: actuando perceptivamente tengo experiencia (o puedo tener experiencia) de toda la naturaleza, y, entre sus

⁸⁰Fue Eugen Fink, asistente de Husserl, quien reelaboró las conferencias con anuencia del fenomenólogo; el texto fue publicado por vez primera en 1931 en Francia, Emmanuel Lévinas y Gabrielle Peiffer realizaron la traducción a la lengua francesa. No olvidemos que Husserl muere hasta 1938.

⁸¹Sobre la quinta meditación sigo la traducción de García-Baro publicada por el FCE.

objetos, de mi propia corporalidad, que está, por lo tanto, según esto, referida retroactivamente a sí misma.⁸²

El cuerpo es, en su construcción fenomenológica, la pieza central permanente del entorno objetual mundano. Mientras la carne –sustrato previo– constituye el medio, *conditio sine qua non*, hacia la edificación del cuerpo. El *ego* es el núcleo único de la experiencia a través de un cuerpo físico que deviene en cuerpo vivo cinestésico incrustado en un mundo. Así, pues, mi corporalidad, a manera de “unidad psicofísica”⁸³, se ubica en un espacio y un tiempo desde el cual se ve y se diferencia como un cuerpo entre otros cuerpos. Como un “yo personal, que actúa en este cuerpo vivo y, mediante él, en el mundo externo (actúa en él y lo *sufre* [*leidet*]⁸⁴); y que así, por la experiencia constante de tales referencias yoicas y vitales únicas, está constituido psicofísicamente en unidad con el cuerpo vivo y físico”⁸⁵. En tal sentido lo otro y el cuerpo propio son productos del mismo proceso en el que vamos diferenciándonos y constituyéndonos de manera intersubjetiva.

Quizá, sin proponérselo –pues el objetivo del fenomenólogo en sus *Meditaciones cartesianas* consistió en recuperar el método cartesiano para encontrar un fundamento único para toda filosofía– Husserl produce una interesante crítica, señalamos a manera de hipótesis, sobre el tema de la corporalidad respecto al pensamiento moderado de Descartes. El cuerpo no es ajeno al aparato cognitivo. Desde el realismo fenomenológico sería inadmisibles que cualquier humano concreto afirmara: “soy un alma a la cual le es indiferente un cuerpo”⁸⁶. No existe, pues, algo anímico-cognitivo escindido de la corporalidad; si se excluye al cuerpo, el percibir se presenta como algo vacío, carente de toda esencia⁸⁷. La materialidad corporal es el centro, fundamento o soporte de las expresiones y estados anímicos reales. El cuerpo no se ubica en la mera dimensión cósmica, mas es aquello que siente y que vive, sufre o goza; es aquello que posibilita ser en el mundo; es el sustento de toda

⁸²Husserl, 1996, 157-158.

⁸³*Ibid.*, 158.

⁸⁴El subrayado es mío. El cuerpo vivo es a su vez cuerpo sufriente. Ya por la negatividad de no satisfacer necesidades materiales cotidianas (alimento, vestido, vivienda, etc.) o aun por el esfuerzo de solventarlas desde el trabajo vivo –pensando desde Marx–. Este será también el tema de la negatividad materialidad en Max Horkheimer, el sufrimiento (*Leiden*) humano como el inicio de la crítica al sistema.

⁸⁵*Ibidem.*

⁸⁶Véase Descartes, sexta meditación de sus *Meditaciones metafísicas*.

⁸⁷Véase Husserl, 1986, 89.

expresión. La corporalidad es además plataforma de los actos, en tanto centro de acción que coexiste e interactúa con objetos y otros sujetos⁸⁸. El fenomenólogo señala que el “yo empírico” se conforma por múltiples contexturas que se manifiestan vivencialmente: los conocimientos, los rasgos de carácter, las emociones, etc. pero también por las contexturas corporales que definen la esfera del yo con sus propiedades individuales y reales⁸⁹. El yo se constituye entonces como una unidad anímica, perceptiva y consciente, cuya existencia depende de su propia percepción o, de forma más correcta, de su apercepción, ya que, como sabemos, es la forma en que se manifiesta aquello que no es inmediatamente percibido. En la apercepción se realiza el enlace entre la consciencia y el cuerpo, lo que posibilita, derivado de las vivencias –más allá de la mera percepción inmediata–, la síntesis de la experiencia. La consciencia acontece pues apercebida, de tal forma que distingo mi yo propio y, en apercepción analógica, a través de mí mismo, a los otros en conformación de un mundo intersubjetivo. Así también, la apercepción trascendente de la consciencia involucra una doble actitud, primero psicológica, cuya dirección apunta a las vivencias humanas; segundo fenomenológica que se dirige a la consciencia. Ella misma unitariamente es una esencia absoluta y pura. El yo humano es un componente de vida consciente, perceptivo y anímico: un cuerpo propio. Un *ego*, unidad de sentido y donador de sentido, capaz de generar, como apercepción analogizante, al *alter ego* desde mi propio yo.

En esta señalada intencionalidad se constituye el sentido nuevo de ser que trasciende mi *ego* monádico en lo propio de él mismo, y se constituye en *ego*, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi «mónada». [...] El «otro» remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es el reflejo de mí mismo [...] Cómo puede mi *ego* en el interior de lo suyo propio, bajo el título «experiencia de lo otro», constituir justo lo otro

⁸⁸Véase Husserl, 2005, 129-131.

⁸⁹*Ibid.*, 128.

(luego con un sentido que excluye a lo constituido del acervo concreto del yo mismo concreto constituidor del sentido; algo así como un «análogo» suyo).⁹⁰

El cuerpo es, por tanto, la cosa desde la cual el ser humano se posiciona frente al mundo; el principio de materialidad como unidad antropológica que se experimenta día con día en relación con lo real; aquello que permite enraizarse con lo físico en coexistencia e interacción con otras cosas y otros cuerpos; es el elemento sintiente, cinestésico, que permite la existencia de mi subjetividad e intersubjetividad. El cuerpo es, permítasenos la expresión, la encarnación de múltiples determinaciones, determinantes, determinadas; desde la raza, el género, el sexo, la cultura, la lengua, etc. Todo ello ubicado en un acontecer histórico espacio-temporal específico.

En consecuencia, cabe aseverar que en relación al tema del cuerpo Husserl aporta elementos teóricos invaluable para la construcción de una filosofía material antropológica. Su reflexión fenomenológica manifiesta el cariz radical de lo que podría ser un nuevo materialismo filosófico antropológicamente situado. Es probable que Horkheimer y Adorno hubiesen discutido el tema con el propio Husserl. Considérese el siguiente texto:

Todo aquello que, a justo título, pueda ser llamado sustancia o realidad, es cuerpo; [...] también el hombre es un mecanismo compuesto de partes corpóreas; si se distingue de los demás cuerpos de la naturaleza no es porque ciertos procesos que se producen en él obedezcan a otras leyes que las mecánicas, sino únicamente por la mayor complejidad de su estructura y de sus funciones.⁹¹

En el caso de Horkheimer la reflexión filosófica sobre la corporalidad vendría desde temprana juventud, debido —como ya comentamos— a su experiencia directa en las plantas industriales de su padre. Un claro ejemplo de su precoz sensibilidad social se puede observar en una excepcional carta que escribe, en su época de adolescente, en esta asevera:

⁹⁰Husserl, 1996, 154-155. Lo anterior nos conduce a la posterior formulación ética de Ricoeur del “sí mismo como otro”, pero también a Merleau-Ponty quien afirma que el cuerpo es cuerpo sólo en relación con otros cuerpos (intersubjetividad) en el mundo; véase por entero su obra (1945) *Phénoménologie de la perception*.

⁹¹Horkheimer, 1989, 50. De su brillante ensayo “Historia, metafísica y escepticismo”.

¿Quién se queja por el sufrimiento? ¿Tú y yo? Nosotros somos caníbales quejándonos porque la carne de aquellos que masacramos nos provoca dolor de estómago. Tú duermes en cama y vistes con ropa producida por personas que se mueren de hambre, gente a la que forzamos y dirigimos con el tiránico flagelo de nuestro dinero, y ni siquiera sabes cuántas mujeres han quedado al pie de la máquina que produce el material para tu abrigo. Es definitivamente ridículo, como si un carnicero en el matadero se pusiera triste porque su mandil blanco se ensucia de sangre.⁹²

Lo que propiciaría a futuro la construcción de un método crítico que pudiese avanzar de lo más general o abstracto hacia lo más concreto. Si la subjetividad e intersubjetividad emergen codeterminadas por el fenómeno de la corporalidad, estas se sitúan en una espacialidad y en un tiempo social específico. El primer proyecto de la *kritische Theorie* realizará tal contextualización.

De tal forma que, al vincular el cuerpo fenomenológico con su contexto social vigente, el pensamiento crítico ubica el tema del sufrimiento (*Leiden*) como un derivado de efectos sociales no naturales: explotación, maltrato, exclusión, hambre, ignorancia, miseria, etc. Si en algún momento se justificó la desigualdad bajo el supuesto de que ciertos logros de la cultura material universal eran impulsados sólo con base en acentuados privilegios de una minoría, al presente, tal creencia se había tornado por completo ideológica, a manera de sucinta descripción la Teoría crítica señala:

El sistema capitalista, en la fase actual, es la explotación organizada a escala mundial. Su mantenimiento es condición de *sufrimientos* infinitos. En realidad esta sociedad posee medios humanos y técnicos para *suprimir la miseria en su forma material más grosera*. No conocemos otra época en la que existiese esta posibilidad en la medida en que hoy existe. Sólo el orden de la propiedad

⁹² El texto citado es el siguiente: "Who is complaining about suffering? You and I? We are cannibals complaining that the flesh of those we slaughter gives us stomachachesyou sleep in beds and wear clothes produced by people who are starving, people we drive with the tyrannical whip of our money, and you don't know how many women have fallen at the machine that produces the material for your 'cutaway.' ... It's downright ridiculous, as if a butcher in the slaughterhouse were to brood about his white apron getting bloody". Unpublished letter, Horkheimer Archive, Stadt und Universitätsbibliothek Frankfurt. *Apud*, McCole, Benhabib y Bonß, *op. cit.*, 20, nota 11. Véase también Mazzola, 2009, 4. La inédita carta que Horkheimer escribe a su primo Hans aparece sin fecha. La traducción es mía.

impide su realización, es decir, la circunstancia de que el inmenso aparato de producción de la humanidad tiene que funcionar al servicio de una pequeña capa explotadora. La totalidad de la teoría económica oficial, de las ciencias del espíritu y de la filosofía, de la escuela, la iglesia, el arte y la prensa, consideran como su tarea principal *encubrir, empequeñecer, esconder o negar este hecho monstruoso*.⁹³

Resulta claro que existe un orden económico-político-social-cultural que aniquila a buena parte de los seres humanos en su realidad individual más concreta y cotidiana; el *sufrimiento* se recoge dolorosamente en la *materialidad* de la carne, en la unidad de lo corporal viviente y su estructura psíquica⁹⁴. La reflexión filosófica toma como fundamento metodológico este hecho material⁹⁵ que descubre lo negativo⁹⁶ de la realidad irracional del sistema vigente. En consecuencia, “la teoría materialista no tiene fundamento lógico alguno para el sacrificio de la vida”⁹⁷ nos dice Horkheimer.

Nos encontramos ante la propuesta de un tipo de materialismo ético de corte antiburgués, al que no le es indiferente aquello que para las teorías conservadoras –filosóficas, científicas o metafísicas– en su afán de armonización social, resulta

⁹³Horkheimer, 1986, 41. El subrayado es mío. A más de ocho décadas de la publicación de *Ocaso (Dämmerung)* el texto se muestra por completo vigente, pareciera la nota de hoy en algún diario crítico.

⁹⁴ En otros aforismos de Horkheimer podemos leer: “El impedimento o la violencia se hacen notar principalmente mediante el hecho de que alguien, o bien no puede en absoluto, o sólo puede resolver las tareas que tiene necesariamente que superar para existir con el desarrollo, superior al normal, de su propio sufrimiento. Esto se manifiesta en los obreros en el hecho de que si él trabaja peor que sus colegas, por esta razón es despedido. O bien pone las manos en la máquina y se mutila. En esta esfera, en la que la realidad, en forma de capataces y máquinas peligrosas, establece fronteras estrictas alrededor del hombre, uno se convierte rápidamente en inutilizable, disminuido, enfermo psíquico”. *Ibíd.*, 68 y 69.

⁹⁵ “En alemán *Material* (con «a») significa «material» como «contenido (*Inhalt*)» opuesto a «formal»; mientras que «*materiell*» (con «e») significa «material», de materia física, opuesto p. e. a «mental» o «espiritual». El materialismo de Marx, obviamente, es *Material* (con «a»), ya que su problema es la de una ética de *contenido*, y no del «materialismo dialéctico» de la naturaleza (de Engels, o del estalinismo posterior), al que nunca nombró así ni dedicó página alguna significativa”. Dussel, 1998, 621-622, véase también Dussel, 1985, 36-37. El materialismo de Horkheimer camina en la senda trazada por Marx.

⁹⁶ Aquí lo negativo deberá entenderse como aquello que emerge más allá de lo dado (positivo) aparente. Lo negativo es lo que se descubre ante el ocultamiento o encubrimiento de una realidad normalizada.

⁹⁷Horkheimer, 1986, 137. «La vida humana» se coloca como el «contenido» del pensamiento «material». Sobre este tema en la línea sobre la cual reflexionamos, Enrique Dussel escribe: La *vida* de la que hablamos es la vida *humana*. Por *humana* entenderemos la vida del ser humano en su nivel físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario. Nada más lejos de un biologismo simplista o materialista cosmológico [...] La vida humana de la que hablamos no es un concepto, una idea, un horizonte ontológico abstracto o concreto. No es tampoco un “modo de ser”. La *vida humana* es un “modo de realidad”; es la vida concreta de cada ser humano desde donde se encara la realidad constituyéndola desde un horizonte ontológico (la vida humana es el punto de partida preontológico de la ontología) donde lo real se actualiza como verdad práctica”. Dussel, 1988. Véase especialmente el capítulo cuatro de su monumental obra.

irrelevante, es decir, la prioridad de satisfacer las necesidades materiales del individuo concreto, sin las cuales se le “condena a una existencia sin esperanza”⁹⁸. Horkheimer coloca en el centro de su teoría materialista al ser humano finito, y denuncia que las teorías materialistas más ortodoxas han desplazado este enfoque siendo vaciadas de su contenido esencial. Es cierto que “un orden social anticuado y deteriorado cumple, aun a costa de los *sufrimientos innecesarios*, las funciones de mantener y renovar *la vida de la humanidad* en un *determinado nivel*”⁹⁹, sin embargo, siempre en condiciones de flagrante injusticia: “En verdad aquí se trata de que cada uno de estos hombres se da una *buena vida, sostenidos por la penuria y el sufrimiento*, por el trabajo agotador y monótono de otros hombres”¹⁰⁰. Así mismo, “debemos hacer abstracción de que todos estos prominentes señores, no sólo aprovechan cada instante *la miseria de los otros*, sino que *la reproducen para poder seguir viviendo* de ello, y están dispuestos a defender esta situación no importa a costa de *cuánta sangre de los demás*”¹⁰¹. Tales condiciones de negatividad recaen empíricamente en la víctima sacrificial que derrama su sangre ante el fetiche del sistema. Su sufrimiento es la condición sin la cual la estructura de dominación no podría subsistir.

A partir de tales elementos pudiéramos señalar que –previo a las reflexiones del posestructuralismo francés– la *kritische Theorie* descubre el sentido antropológico de la filosofía a partir del dolor del otro, lo que sugiere ya, cierta sospecha de la exterioridad como método filosófico¹⁰². La teoría se dota de materialidad en el momento en el que ubica como fundamento el contenido de la vida del ser humano finito, individual, vulnerable, sensible, concreto (no abstracto). Desde aquí se abre la posibilidad hacia una auténtica crítica, material y negativa, de las contradicciones históricas de la sociedad. A la vez se vislumbra el horizonte que conduce hacia la

⁹⁸*Ibid.*, 91.

⁹⁹*Ibid.*, 42. El subrayado es mío.

¹⁰⁰*Ibid.*, 112. El subrayado es mío.

¹⁰¹*Ibid.*, 142 y 143. Reflexión que nos remite a un texto clásico de Marx: “La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto”, Marx, 1998, cap. 23, 5.

¹⁰² Adviértase que nos encontramos en la primera mitad de la década de los treinta, previo a los aportes del estructuralismo francés en el campo de la antropología filosófica. Posteriormente, Emmanuel Lévinas, como ningún otro pensador, observará que el ser humano percibe su finitud sólo en el sentido del encuentro con el otro. Sobre el tema del dolor Lévinas señala: “El dolor, este reverso de la piel, es desnudez más desnuda que todo despojamiento; se trata de una existencia que se ofrece sin condición por el sacrificio impuesto, sacrificada más bien que sacrificadora, precisamente porque está marcada por la adversidad o la dolencia del dolor”. Lévinas, 1999, 103.

ética. El ser humano no puede ser nunca un medio –como ya apuntaba Kant–, es un fin en sí mismo, su dignidad radica en su corporalidad viviente, es este el criterio metodológico que ha de transitar todo pensamiento crítico.

El pensamiento materialista genera, por tanto, un esfuerzo por reivindicar al ser humano marginado en su estructura corporal y psíquica dentro de un contexto histórico social determinado. La filosofía material parte de lo antropológico y tiene allí mismo su punto de llegada, necesariamente, esta apunta hacia la consecución de objetivos prácticos; en tal sentido:

Los *defensores*, conocidos y desconocidos, de la *concepción materialista* que, desde hace milenios, *han perdido la libertad y la vida* persiguiendo los más distintos objetivos, pero la mayoría de las veces *a causa de la solidaridad con los hombres que sufrían*, son la prueba de que la preocupación por el propio bienestar corporal no se encuentra más íntimamente conectada con esa corriente de pensamiento que cualquier otra.¹⁰³

Lo que es seguro es que la Teoría crítica busca “servir al deseo de lograr la felicidad del ser humano de fugaz existencia y condenado al más acá, a través del análisis interdisciplinario del todo de la sociedad, conducido por la filosofía”¹⁰⁴ en clave de interpretación material. Quizá sólo exista una forma de comprender la felicidad: a partir de aquello que se le opone, es decir, en sus negaciones concretas; negar la negatividad implica la afirmación de la corporalidad viviente y, tal vez, con ello su aspiración eudaimonista. Por tanto, afirma el frankfurtiano, “los materialistas han comprendido siempre que la aspiración de los hombres a su felicidad es un hecho natural que debe ser reconocido sin necesidad de justificación”.¹⁰⁵

1.2.2 Lo material como el acontecer en la historia.

El proyecto académico del Instituto de Investigaciones Sociales (1931) testificó, probablemente, el momento histórico más importante de la Europa del

¹⁰³Horkheimer, 2001, 61. El subrayado es mío.

¹⁰⁴Wiggershaus, 2010, 209.

¹⁰⁵ Horkheimer, 2001, 61.

siglo XX respecto a los intentos de llevar a cabo la aplicación práctica de los principios marxistas¹⁰⁶. No obstante, los propios teóricos de la *kritische Theorie* emprendieron interesantes críticas contra el materialismo histórico estándar vigente, el marxismo soviético, poniendo al descubierto lo controvertible de algunos de sus supuestos.

En torno a su filosofía de la historia, por ejemplo, se advirtió, desde la fase inicial del proyecto, sobre el riesgo de caer en utopismos al considerar la introducción al socialismo como el proceso de un devenir natural y espontáneo de la historia universal. “Existen *tendencias* en el capitalismo que apuntan hacia un cambio de sistema. Pero es muy pobre el material de experiencia sobre cuya base aceptamos que las tendencias se impondrán realmente”¹⁰⁷. El problema radicaría pues en las mediciones, empíricas y teóricas, para lograr tan anhelado fin. Había que explicar, fuera de ingenuos optimismos metafísicos, que la historia humana no camina *per se* hacia el *topos* ideal. Por tanto: “El orden socialista [...] se hace efectivo, no por una lógica inmanente, sino por hombres decididos por lo mejor, formados en la teoría, o no se hace en absoluto”¹⁰⁸. La dialéctica teoría-praxis, como binomio operante en la historia, marcaría un horizonte metodológico crítico contra la “insuficiencia del orden terrenal”¹⁰⁹. Desde aquel momento se advertía, con ilustrada cautela, lo extraordinariamente complejo de pretender cuantificar y cualificar los procesos históricos. La impronta de Marx era evidente, pero, de qué forma había constituido este su concepción de la historia y hasta dónde era seguida por el proyecto frankfurtiano.

A partir de sus primeros esbozos teóricos (1840), el joven Marx manifiesta su preocupación ante la carencia de un discurso filosófico que pudiera constituirse como el eje teórico de una concepción empírica del mundo con contenido histórico y social. Ante tales necesidades inicia una labor de crítica hacia sus antecesores

¹⁰⁶No perdamos de vista que nos ubicamos en pleno corazón de Europa durante la primera mitad del siglo XX. Si bien la *kritische Theorie* nace en Europa como un gran proyecto crítico, a la postre, –como estudiaremos en este trabajo– no podrá salir de ahí. Su crítica circulará entre Europa y los Estados Unidos sin atreverse a descollar hacia el tercer mundo o los países coloniales. Su crítica a la modernidad quedará circunscrita dentro de sus propios límites.

¹⁰⁷Horkheimer, 1986, 50. Ya entrados en el siglo XXI es posible afirmar el mismo diagnóstico.

¹⁰⁸*Ibid.*, 52

¹⁰⁹*Ibid.*, 82

inmediatos. Primero hacia el idealismo de Hegel, en lo posterior hacia el materialismo sensorial, mecanicista y contemplativo de Ludwig Feuerbach. Frente a la filosofía hegeliana Marx objetará que, para el filósofo de Stuttgart, la historia es la del espíritu, el cual atraviesa una serie de etapas evolutivas que se dirigen únicamente hacia el pleno entendimiento del espíritu consigo mismo. La realidad se convierte en una especie de receptáculo pasivo dentro del cual el espíritu activo se desarrolla. El proceso dialéctico pareciera evolucionar extrínseco a los seres humanos y no en lo profundo de éstos. Hacia 1867, haciendo explícita la relación entre el método dialéctico hegeliano y el suyo propio, el filósofo de Tréveris señala:

Mi método dialéctico no es sólo fundamentalmente distinto al método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso de pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto (lo real) la simple forma en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre. [...] Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional.¹¹⁰

Después de Hegel, Feuerbach constituye la segunda raíz originaria del materialismo histórico. No obstante, en su aspiración de superar lo universal abstracto (hegeliano) coloca en su lugar lo sensorial-perceptible, ante lo cual el propio Marx señala: “Feuerbach se atasca”¹¹¹ por retornar al momento abstracto de su sistema y permanecer en el mero acto contemplativo. Al desplazar sus principios al ámbito de lo natural concreto su filosofía se vulgariza adquiriendo un matiz mecanicista y naturalista alejado por entero de lo social. Su actividad práctica se reduce a la mera contemplación del objeto, por lo que tampoco concibe al ser humano bajo la trama de procesos históricos o movimientos sociales.

Marx subsume el modelo feuerbachiano añadiéndole un contenido práctico-subjetivo, al tiempo que la dialéctica hegeliana es superada al dotarla de un

¹¹⁰ Marx, 1990, XXIV.

¹¹¹ Marx-Engels, 1985b, 367. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.*

contenido material que descansa en la esfera de lo económico-social. “Hegel, al aplicar la dialéctica solamente al pasado, considerándola concluida en relación de su propia posición en el ámbito del pensamiento, fue también a caer en el delirio de la Ilustración que tan encarnizadamente combatió. También él, en su pensamiento, elevó un modo histórico a la categoría de eternidad”¹¹². Ahora, las relaciones de producción determinan sustancialmente la forma en que los hombres interpretan y organizan práctica y socialmente al mundo. El trabajo humano, desplegado dentro de la naturaleza sensible, adquirirá un nuevo carácter no advertido por Hegel, un aspecto negativo, su alienación. Por ello, “*el total de lo que se llama historia del mundo no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre, este tiene, pues, la prueba evidente e irrefutable [...] de sus propios orígenes*”¹¹³. La condición fundamental de la existencia humana, histórica y concreta, depende de la negación o satisfacción de sus propias necesidades – alimento, vestido, vivienda, etc.– Más allá de cualquier idealismo: “El primer acto histórico de estos individuos [...] no consiste en que piensan, sino en que comienzan a *producir sus indispensables medios de subsistencia*”¹¹⁴.

Es aquí donde el primer proyecto de la *kritische Theorie* subsume uno de los principales legados de la economía política de Marx. El punto de partida se ubica no desde el concepto abstracto del hombre, del yo puro individual, o de la mera subjetividad trascendente, sino desde la reflexión sobre el ser humano sensible, concreto, finito, y su situación en la esfera social. El universo antropológico es necesariamente un producto derivado de sus necesidades materiales en el marco de su contexto histórico. Alejarse de tal criterio falsea los datos empíricos manifiestos en la realidad social. Por ello, contra la ingenuidad de pensamientos idealistas e ideologizados señalamos que:

El modo de pensar burgués acepta la realidad como sobrehumana. Fetichiza el proceso social¹¹⁵. Habla del destino y lo llama ciego, o intenta explicarlo

¹¹²Horkheimer, 1999, 81-82.

¹¹³Marx, 1992, 147-148. El subrayado pertenece al texto original.

¹¹⁴ Marx-Engels, 1985a, Tomo I, 16. *La ideología alemana*. El subrayado pertenece al texto original.

¹¹⁵ De acuerdo con el *Diccionario soviético de filosofía* el término «fetichismo» proviene del portugués «*fetição*». “Veneración de objetos y fenómenos de la naturaleza; es una de las formas tempranas de la sociedad primitiva. El término «fetichismo» fue propuesto por el historiador y lingüista francés Charles de Brosses

místicamente; se lamenta de la falta de sentido del todo, o se rinde a lo inescrutable de los caminos de Dios. Pero en verdad, todas esas apariencias vividas como causales o místicamente explicadas, *dependen de los hombres* o de la *orientación de su vida social* [...] Lo que hoy aparece como hecho natural [positivo-acrítico] en las relaciones privadas y comerciales de los hombres, no es sino los efectos invisibles [negatividad-crítica] de la vida social en su conjunto; por tanto, se trata de productos humanos, no divinos.¹¹⁶

El conocimiento de lo real exige responder a lo histórico social en un momento determinado del devenir de la humanidad. Y es que, “sin los principios materialistas los hechos se convierten en signos ciegos”¹¹⁷. Desde el horizonte del materialismo histórico, en estrecho vínculo con la ética, la *kritische Theorie* coloca, como eje de su crítica epistemológica, la situación de vida del ser humano marginado y sufriente. La “compasión por la víctima”¹¹⁸ es el motor que como *telos* práctico busca la superación histórica de una sociedad que, a partir de la lógica de sus medios de producción, en la linealidad de su orden cronológico tiñe a las grandes mayorías del dolor de una existencia sombría provocando un modo de vida de profunda infelicidad. “Iluminar tal oscuridad es la gloria de la investigación histórica”¹¹⁹. Aun cuando, la idea de una sociedad futura no se sustente, en modo alguno, bajo el supuesto de la verdad, la justicia o la felicidad elevadas a rango de lo ideal. Suponerlo, implicaría el horizonte epistemológico del sin sentido social operante en el idealismo-metafísico, “que ejerce siempre la función de revestir fines humanos, históricos, particulares, con la apariencia de eternidad, relacionándolos con un

(1760). Al no conocer la esencia de los objetos materiales, el hombre les atribuía propiedades sobrenaturales, creía que dichos objetos (fetiches) daban satisfacción a sus necesidades. El fetichismo se halla relacionado con el totemismo y con la magia [...]” (1965, 172). <http://www.filosofia.org/enc/ros/fet.htm> En lo posterior Marx hará un uso preciso del vocablo vinculándolo a sus reflexiones sobre el proceso y las relaciones de producción.

¹¹⁶ Horkheimer, 1986, 71. Con razón Marx escribe en *La ideología alemana*: “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para su disposición material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente”. Marx, 1985a, 45.

¹¹⁷ Horkheimer, 1986, 90.

¹¹⁸ *Ibid.*, 172. Considérese la importancia de una especie de mesiánica «razón compasiva» en el pensamiento de Max Horkheimer.

¹¹⁹ *Ibid.*, 173.

incondicionado no sometimiento a los cambios históricos”¹²⁰. Surge, por tanto, una tensión dialéctica entre la interpretación metafísica y la materialista. Esta última intenta explicar la realidad de hecho y su categorización formal, por medio de la comprensión histórica de sus agentes, en el entendido de que la construcción crítica de una teoría social nos impele hacia la edificación de una determinada razón práctica que no se fugue o escape del plano concreto. Leídos en clave materialista los conceptos adquieren una resemantización que los dota de contenido más allá de su simple formalización. Si desde la *kritische Theorie* nos preguntáramos por un cierto materialismo histórico o filosofía de la historia material, una posible respuesta compartida, quizá, por aquél grupo de investigadores sería:

La Historia, considerada «en sí», no *tiene* ninguna Razón, no es ningún tipo de «esencia», ni un «espíritu» ante el cual tengamos que inclinarnos, ni un «poder», sino una recapitulación conceptual de los sucesos que se derivan del proceso de la vida de los hombres. Nadie es llamado a la vida por la «Historia», de la misma manera que ésta tampoco mata a nadie, ni plantea problemas ni los resuelve. Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden hacer que disminuya el sufrimiento individual o general que ellos mismos o las fuerzas de la naturaleza han provocado.¹²¹

Un elemento interesante es que la historia así comprendida implicaría una clara ubicación temporal, de acuerdo con los medios de producción, fenómenos políticos, elementos culturales y demás posibles determinaciones. El *tiempo* histórico moderno, cronológico, homogéneo, lineal, mecánico, desmemoriado, con mirada al futuro – según indica Benjamin¹²²–, sería, implícitamente, una parte del contenido de la historia, una de sus coordenadas; el eje que atraviesa “algo” y que cuantifica el

¹²⁰*Ibidem*.

¹²¹Horkheimer, 1998, 98-99.

¹²²Véase, por entero, sus “Tesis de filosofía de la historia” que fueron publicadas por vez primera en 1942 en Estados Unidos (Los Ángeles) por Theodor W. Adorno con el título: “Sobre el concepto de historia”. Benjamin menciona que la historia está atravesado por dos flechas siempre en tensión: 1) La del tiempo del orden vigente (*chronos*), vacío y cuantificable, que olvida el pasado, a las víctimas de la historia, y mira sólo al futuro, atándose al mito del progreso infinito. Por otro lado, 2) El tiempo que irrumpe en el orden profano (*kairos*), el “tiempo mesiánico”, el “tiempo ahora”, el que recupera el recuerdo y genera memoria, el que crea lo nuevo y redime a las víctimas. En la Tesis número 12 escribe: “La clase que lucha, que está sometida, es el sujeto mismo del conocimiento histórico. En Marx aparece como la última que ha sido esclavizada, como *la clase vengadora que lleva hasta el final la obra de liberación en nombre de generaciones vencidas*”, Benjamin, 1989, 186. El subrayado es nuestro.

acontecer del mundo humano, su devenir concreto y específico. Pero –valga la pregunta–, qué pasa con el *espacio*, con ese “algo” atravesado por el tiempo, con esa otra coordenada que implica una ubicación topográfica definida, con la geografía de los sucesos, con el lugar de enunciación del discurso, etc. Pareciera que nos encontramos aquí con un vacío, cual si el espacio en el que acontece el tiempo no implicara heterogeneidades. Los territorios jamás han sido homogéneos. Para la *kritische Theorie* Europa y Estados Unidos fueron siempre sus *topos* de referencia. Queda pues anotado este hueco, mismo que más adelante, hacia el segundo capítulo habremos de retomar. Consideremos, sin embargo, de acuerdo con nuestro tema, el relevante vuelco a la metafísica y al propio materialismo filosófico clásico –por parte del marxismo soviético en la década de los treinta– respecto a su concepción acrítica de la historia. La segunda determinación de lo que llamo “giro material” recae justo aquí, se trata de clarificar, contra el peso de la tradición filosófica, que la Historia “en sí” ha sido secularizada o mejor aún desacralizada, empero, se ha tornado antropológica.

1.2.3 Materialidad como producción contextual del conocimiento.

Desde 1931 el proyecto de investigación del IFS había puesto los cimientos teóricos de lo que en aquél momento su director denominó “filosofía social”, la pretensión apuntaba a ocuparse de producir crítica social. Por contraparte, la filosofía académica, *per se*, se juzgaba bifurcada en dos extremos: 1) bajo el tamiz relativista de la metafísica y 2) bajo la frialdad impersonal del positivismo. Entre las ideas absolutas de lo ultraterreno y la pretendida objetividad del hecho empírico, que apartaba a la filosofía de todo referente socio-histórico, se requerían mediaciones. De acuerdo con la innovadora propuesta la filosofía debía encargarse de investigaciones específicas, análogas al trabajo realizado por las ciencias, aun cuando bajo la estricta guía del materialismo crítico. Ahora bien, entre el positivismo y la ciencia había definitivos contrastes; en el primer caso una exacerbación metodológica que conduce a la reducción del objeto de estudio a través de métodos

analíticos y su verificación empírica; en el segundo caso, la labor de la ciencia, no positivista, vincula su objeto de estudio al fenómeno de lo real humano en función de encontrar mediaciones sociales¹²³. De aquí la necesidad de distinguir los supuestos o, mejor, las “determinaciones orgánicas” que posibilitan un auténtico “giro material” como directriz metodológica del proyecto frankfurtiano.

Para 1937, en época de exilio e instalados en la *Columbia University* (Nueva York), el equipo y la dirección del IFS publican, en la *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de investigación social) órgano de difusión del Instituto¹²⁴, el célebre ensayo *Traditionelle und kritische Theorie*¹²⁵. Es importante hacer explícito que, *stricto sensu*, fue Horkheimer el creador del término *Teoría crítica*, hoy tan popular dentro de las ciencias sociales y la filosofía –aunque, como veremos más adelante, una teoría crítica descolonial latinoamericana en el siglo XXI mostrará los alcances y límites de aquél discurso ilustrado moderno europeo; se trata de trascender una Teoría crítica que en la historia de la filosofía tiene ya una tradición propia para pasar a un pensamiento crítico fundado desde otro *locus*–. La expresión frankfurtiana, no obstante, encierra un contenido particularmente novedoso que requiere examinarse.

Uno de los elementos de inicio sobresaliente en el ensayo *Teoría tradicional y teoría crítica* se refiere a la necesidad de distinguir el sentido epistemológico del término *teoría*. En primera instancia, bajo la ortodoxia de la tradición académica, *teoría* se define como “la acumulación del saber en forma tal que este se vuelve utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible”¹²⁶. Es bien conocido que, desde el influjo del pensamiento griego, el término teoría (*θεωρία*)

¹²³Parece inverosímil que Jürgen Habermas haya señalado enfáticamente a Horkheimer como un antifilósofo. Véase Habermas, 1996, 116. En la misma línea véase Brunkhorst, 1993, 70, quien señala: “Compared with them [Adorno and Marcuse], however, Horkheimer was an antiphilosopher in the most productive phase of his life”. En realidad Horkheimer se comportó como fuerte crítico de las filosofías académicas ajenas a vínculos sociales; su pensamiento es más que sociológico predominantemente filosófico. Horkheimer tomará como punto de partida la irracionalidad social, generando un pensamiento dialéctico, material y negativo, que se aparta de tradiciones filosóficas conservadoras, lo que pudiese otorgarle el prestigiado título de “filósofo antiacadémico”. Hegel, Schopenhauer y Marx son retomados por él desde sus raíces más finas.

¹²⁴ Sin contar los lapsus de interrupción temporal la *Zeitschrift* se edita durante veinte años en los siguientes periodos: 1) 1922-1931: *Grünbergs Archiv*, Frankfurt, 2) 1932: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Frankfurt, 3) 1933: interrupción, 4) 1938: un número en París, 5) 1939-1941: *Studies in Philosophy and Social Science*, New York. La *Zeitschrift* no sólo se limitó a editar la producción del círculo, así como tampoco todos los integrantes del Instituto publicaron en este órgano. Véase Barbosa, 2003.

¹²⁵ Horkheimer, 1937a, “Traditionelle und kritische Theorie” en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 1988, Band 4, 162-216. Versión castellana Horkheimer, 1974, 223-271.

¹²⁶ Horkheimer, 1974, 223.

hace referencia –en alguna de sus acepciones– a la contemplación desinteresada del intelecto que el sujeto proyecta sobre los objetos con la intención de abstraerlos de la apariencia equívoca del mundo sensible. En términos modernos el desarrollo de un aparato conceptual creado *ex profeso* para la determinación de la naturaleza sirve a su vez para su sistematización. Una vez aprendido el manejo de dicho aparato –sus reglas de deducción, su sistema de signos, sus proposiciones base y procedimientos de comprobación– es posible hacer uso de él con el fin de derivar los elementos que la investigación en curso requiera. Aun cuando se reconoce que el ser humano está todavía lejos de tal situación ideal¹²⁷.

Considérese que el proceso de formalización que progresivamente experimenta la teoría proviene en esencia del interior de la filosofía moderna, del método científico de Descartes¹²⁸. Con este la deducción lógica-matemática sería universalmente aplicable a la totalidad de las ciencias. En lo posterior, durante finales del siglo XIX y principios del XX, el filósofo de la ciencia Henri Poincaré será ejemplo claro de tal sistematización. Husserl, en una línea aún más avanzada, expone en sus *Investigaciones lógicas* que teoría es el “sistema cerrado de proposiciones de una ciencia”¹²⁹. De acuerdo con el gran fenomenólogo, en un sentido más preciso, teoría es “un encadenamiento sistemático de proposiciones bajo la forma de una deducción sistemáticamente unitaria”¹³⁰. Esta forma tradicional de entender la teoría exhibe una clara tendencia “que apunta a un sistema de signos puramente matemáticos. Como elementos de la teoría, como parte de las conclusiones y las proposiciones, fungen cada vez menos nombres en el lugar de los objetos experimentables; aparecen en cambio símbolos matemáticos. Hasta las operaciones lógicas están ya tan *racionalizadas*¹³¹, que, por lo menos en una gran parte de la ciencia natural, la formación de teorías se ha convertido en una construcción

¹²⁷*Ibid.*, 224.

¹²⁸En el “Apéndice” al ensayo “Teoría tradicional y teoría crítica” Horkheimer señala que el choque entre ambas posturas teóricas, la tradicional y la crítica, implica la confrontación entre dos relevantes tradiciones filosóficas: la cartesiana y la marxista. Véase Horkheimer, 1937b, “Nachtrag. Traditionelle und kritische Theorie” en *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, Heft 3 en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 1988, Bd. 4, 217-225. Versión castellana Horkheimer, 2000a, 79-87.

¹²⁹ Husserl, *Formale und transzendente Logik*, 1929, 89. *Apud.* Horkheimer, 1974, 224.

¹³⁰*Ibid.*, 79.

¹³¹ La expresión «racionalizadas» aparece aquí como equivalente a la «teoría tradicional» o proceso de formalización de la teoría.

matemática”¹³². La teoría sufre pues una especie de subrepticio adelgazamiento semántico que la conduce a la pérdida de sustancialidad humana. La directriz de reclusión de la teoría bajo la objetividad cuantificable de los inhumanos muros del positivismo es manifiesta. Desde la lógica de la Teoría crítica, la ciencia estaría precisada a escapar de tales reduccionismos, sin embargo:

el concepto de teoría que prevalece en las distintas escuelas sociológicas, así como en las ciencias naturales, es el mismo. Los empíricos no tienen una idea diferente de los teóricos acerca de qué es una teoría bien formada [...] Los métodos de formulación exacta, en particular los procedimientos matemáticos, cuyo sentido se relaciona estrechamente con el concepto de teoría esbozado, son muy apreciados por estos especialistas. Ellos no cuestionan tanto la teoría en sí, cuanto la elaborada por otros, desde arriba y sin auténtico contacto con los problemas de una disciplina empírica. Las diferencias entre sociedad y comunidad (Tönnies), entre solidaridad mecánica y orgánica (Durkheim) o entre cultura y civilización (A. Weber), como formas básicas de socialización humana, mostrarían su carácter problemático apenas se intentara aplicarlas a problemas concretos.¹³³

La tendencia que se dirige hacia la formalización de un sistema de signos, en cuyas proposiciones y principios aparecen con mayor recurrencia símbolos matemáticos, nos conduce directamente a la suplantación de los nombres de los objetos experimentables. Luego, las ciencias del hombre y de la sociedad quedan subsumidas en el paradigma de la “explicación” de las ciencias naturales. La validez de la teoría, así entendida, depende del enlace sistemático de proposiciones deducidas de manera unitaria. La “comprensión” como paradigma de las ciencias sociales marcaría la propensión a manifestarse como un saber conceptual de carácter general, alejándose, paulatinamente, del contacto real con el mundo empírico.

¹³² Horkheimer, 1974,225. El subrayado es mío. Nótese que este proceso, hasta nuestros días lleva a una clara pérdida de la oralidad y del lenguaje escrito. Hoy, por ejemplo, sorprende la popularidad de juegos de racionalización matemática como el “sudoku”; entre personas de diversas edades se prefiere invertir un buen número de horas en estos pasatiempos abstractos que en la lectura de diarios, obras filosóficas, literarias o de divulgación.

¹³³*Ibid.*, 226

El problema se muestra contundente cuando la teoría se analiza eximiéndola de sus referentes histórico-sociales, para abordarla sólo a partir de su lógica interna. Horkheimer toma el clásico ejemplo astronómico del giro heliocéntrico en el siglo XVII. El proceso en el cambio del paradigma ptolemaico al copernicano no puede ser interpretado a partir de su mera conceptualización como parte de la epistemología pura de las ciencias naturales. Tal desplazamiento se desarrolla como parte de un proceso histórico determinado por las prácticas sociales de aquella época. La teoría/ciencia es entonces materialmente un momento del proceso histórico. Por ello, “en la medida en que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica”¹³⁴. Pretendidamente neutral y, por ello, peligrosa.

Más allá de la tradición inaugurada por Descartes, Horkheimer pretende recuperar la tradición del materialismo crítico de Marx al hacer explícito que todo proceso científico es, de forma inmanente, un proceso social. Es claro que existe un entrelazamiento o intersección insoslayable entre la creación teórica y el proceso social –como incluso ha destacado el pragmatismo– no obstante, lo relevante para el pensamiento crítico frankfurtiano implica interpretar a la teoría no bajo la apariencia o ilusión de una entidad pura, cuasi metafísica, autónoma, independiente y emancipada del universo humano, sino, por el contrario, exponer que la teoría depende, metodológicamente, en todo momento, del proceso vivo y dinámico de la sociedad en su conjunto; “la vida de la sociedad resulta del trabajo conjunto de las distintas ramas de la producción [...] aspectos particulares del modo como la sociedad se enfrenta con la naturaleza y se mantiene en su forma dada”¹³⁵. Contra la tendencia objetivista del positivismo, la teoría no puede ser comprendida como algo que viene del exterior. La teoría se genera desde dentro, a través una interacción dialéctica entre el pensar y el acontecer histórico de los hechos sociales. La totalidad se construye a través de la interdependencia de cada uno de sus momentos. Asimismo, la construcción del conocimiento presente y sus determinaciones “no se reducen a elementos puramente lógicos o metodológicos, sino que, en cada caso,

¹³⁴*Ibid.*, 228-229.

¹³⁵*Ibid.*, 231.

sólo pueden ser comprendida en su ligazón con procesos sociales reales. [...] No niegan esto los epistemólogos modernos, si bien ellos, ante los factores extracientíficos decisivos, apelan más al genio o a la casualidad que a las condiciones sociales”¹³⁶. A pesar de todo: “La relación entre las hipótesis y los hechos, finalmente, no se cumple en la cabeza del científico, sino en la industria”¹³⁷. En el mundo práctico, el objetivo de las investigaciones teóricas particulares involucra, *ex profeso*, la predicción de hechos y el logro de la utilidad y la eficiencia, cuyo criterio pragmático es siempre aquél que dicta el mercado¹³⁸, sin considerar los costos negativos para el sujeto empírico.

Por otro lado, para la filosofía crítica, es indudable que “los puntos de vista materialistas son incompatibles con la idea de una exigencia absoluta”¹³⁹. La idea de una sociedad futura no se sustenta, en modo alguno, bajo el supuesto de la verdad, la justicia o la felicidad elevadas al rango de lo ideal. Suponerlo, implicaría el horizonte epistemológico del sin sentido social operante en el idealismo, “que ejerce siempre la función de revestir fines humanos, históricos, particulares, con la apariencia de eternidad, relacionándolos con un incondicionado no sometimiento a los cambios históricos”¹⁴⁰. Bajo un examen teórico crítico no hay sustento epistemológico alguno respecto a que el positivismo o la metafísica –cual extremos opuestos– produzcan, según sus intereses, conceptos pretendidamente neutrales, invariables, sempiternos y universalizables si es que éstos marchan fuera de la historia. Se promueve, por tanto, un deslinde metodológico que supere la

¹³⁶*Ibid.*, 229.

¹³⁷*Ibid.*, 230. Añade, también, que para el científico, en la práctica, es asunto privado “creer en una ciencia independiente, «suprasocial», desligada, o bien en la significación social de su especialidad”, de aquí que, para el frankfurtiano, la filosofía, pensada como teoría crítica, tiene, de manera necesaria para el teórico crítico, intelectual orgánico, una legítima función social como más adelante veremos. En paralelo, para Antonio Gramsci, el “intelectual orgánico” es el que emerge sobre el terreno a exigencia de una función necesaria en el campo de la producción económica. Cfr. Gramsci, 1967, 22, nota 1. Más claramente comenta: “La relación entre los intelectuales y la esfera de la producción no es inmediata, como sucede con los grupos sociales fundamentales, pero es “mediata”, y en diferente escala, en toda la trama social, en el conjunto de la supraestructura de la que, precisamente, los intelectuales son funcionarios. Se podría estimar lo “orgánico” de las distintas capas de intelectuales, su mayor o menor conexión con un grupo social básico, fijando una graduación de las funciones y de la supraestructura desde abajo hacia arriba, desde la base estructural hasta lo alto”. Gramsci, 1967, 29-30.

¹³⁸ Análogamente, el director del *Institut für Sozialforschung* señala que, incluso “las denominadas ciencias del espíritu tienen, por lo demás, un fluctuante valor de mercado”. Horkheimer 1974, 225 y 226. “El criterio de la tasa de ganancia” –expresión usual para Franz Hinkelammert– absorbe la energía de vida de los seres humanos. Véase por entero Hinkelammert, F. 1981 y 2008.

¹³⁹ Horkheimer, 2001, 37.

¹⁴⁰*Ibidem*.

percepción de una totalidad *positiva* para sacar a la luz otra: contradictoria, conflictiva, opresora, injusta, inmoral, etc., es decir, *negativa*, respecto a la dinámica social de la existencia humana.

La *kritische Theorie* propone una original «teoría del concepto» que pone en evidencia el proceso de formalización ideológica del aparato conceptual hegemónico de la epistemología moderna y advierte la necesidad de materializar el conocimiento a través de conceptos que emerjan endógenamente de procesos sociales específicos. Aquí, el “giro material” significa superar la concepción formalista de la teoría para producirla desde una situación anclada en un espacio y un tiempo específicos. A partir de dicha concepción la teoría es una especie de hipótesis sujeta siempre al devenir histórico-social que no puede nunca sustituir a la realidad, y menos aún totalizarla o abarcarla en forma absoluta. Quedan siempre renglones vacíos, huecos o incertidumbres dispuestas a ser disminuidas o parcialmente llenadas por contenidos formales y materiales como parte del proceso dialéctico al que está sujeto el conocimiento. Valga señalar que el proceso de construcción epistemológica de la Teoría crítica en modo alguno desconoce el edificio gnoseológico aportado por la teoría tradicional. Más aun, su punto de partida se edifica sobre las bases de la totalidad del conocimiento ya disponible¹⁴¹, pues, de alguna u otra forma es también parte de los procesos de producción. La Teoría crítica manifiesta su disenso a partir de la interpretación tradicional respecto a la forma en que se produce el conocimiento y los fines que se persiguen. En última instancia, la crítica va contra un tipo de racionalidad medio-fin –en lenguaje de Max Weber– en donde el conocimiento es el instrumento, cuyo *telos* está en función de la lógica del mercado.

Descubrimos pues que en la *kritische Theorie* está contenida una interesante teoría del conocimiento donde el punto de partida es la propia teoría tradicional. Se juzga el concepto como concepto neutro, cuyo purismo cientificista o metafísico tiende a olvidar que las ideas son parte de la historia y participan de esta. Cada uno de los teóricos del proyecto frankfurtiano comparten esta tendencia material del conocimiento que, según observamos, proviene de Horkheimer como figura central

¹⁴¹Horkheimer, 1974, 249.

del grupo desde inicios de la década de los treinta¹⁴². Podemos afirmar que pensar críticamente nunca es pensar algo neutro o desde fuera de las determinaciones antagónicas de la sociedad. Se conoce una realidad que no es neutral sino antagónica, y nuestro conocimiento es parte de esta realidad. El ejercicio filosófico requiere producir ideas, pero, sólo bajo el reconocimiento de que más allá de los conceptos formales se requieren también categorías materialmente situadas. Si las palabras están —permítasenos la metáfora— colmadas de contenidos entonces los conceptos apuntan a una pretendida orientación del mundo, por ejemplo, desde el dictado de los poderes fácticos.

El teórico, en amplio sentido, es un agente en la historia subordinado a procesos sociales que determinan su labor investigadora y, por ende, el conocimiento que produce. La comprensión de la Teoría crítica tiene como pilar un referente material entendido en dos momentos: la historia y la humanidad en su conjunto. Elementos no considerados por la teoría tradicional, pero, tomados a partir de sus propios presupuestos. De algún modo, la Teoría crítica sería una especie de extensión epistemológica que lleva a sus límites la autocomprensión restringida e ideológica de la teoría tradicional cuyos fines se piensan en sí mismos. Hegelianamente implicaría la subsunción de una tradición que a su vez recupera, pero, con el añadido de un marco categorial que le da un nuevo sentido, y que genera una nueva forma de comprensión teórica. La función social de toda actividad intelectual¹⁴³ será de radical importancia, pues encuentra su sentido en la dinámica de la sociedad que es, al mismo tiempo, su propia condición de posibilidad; lo persigue además una razón práctica con pretensión de transformación social. La teoría tradicional, por contraparte, no reflexiona siquiera en la importancia de tales procesos, pierde el rumbo, avanza de forma entrópica y se aleja de horizontes humanamente dignos al conservar y hacer apología de las formas dadas.

¹⁴²Axel Honneth —miembro de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt— señala, como objeción a la propuesta epistemológica de la Teoría crítica que: Horkheimer desliga a la teoría tradicional de todos los procesos sociales de producción, quitándole el soporte de una filosofía de la historia a la teoría tradicional para adjudicárselo a su propuesta teórica. Lo cual carece de sentido en tanto se considere que Horkheimer habla de tendencias, y no en sentido absoluto, la teoría tradicional también sería parte, de algún modo u otro, de dicho proceso. Véase Honneth, 2009, 24-38.

¹⁴³Véase por entero el célebre ensayo de Horkheimer “La función social de la filosofía” (1939) en Horkheimer, 1974.

A nivel especulativo la teoría tradicional tiende a percibir sus conceptos como estáticos y eternos: el humano, la verdad, el ser, la justicia, la vida, la historia, el conocimiento, la utopía, la razón, etc., ilusoriamente son dotados de valor absoluto, por lo que devienen conformándose en dispositivos abstractos e independientes de sus creadores, alcanzando un punto en el cual el ser humano pierde dominio sobre ellos. “De la diversa función del pensar tradicional y del pensar crítico surgen las diferencias de su estructura lógica. Las proposiciones primeras de la teoría tradicional definen conceptos universales bajo los cuales deben ser comprendidos todos los hechos de un campo determinado”¹⁴⁴. Los conceptos se enmarcan así como atemporales, ahistóricos, suprasociales y apolíticos; sufren un proceso de fetichización¹⁴⁵, son cosificados e ideologizados, extraños al ser humano y al contacto con su realidad social antagónica.

Contra la célebre dicotomía teoría-praxis podemos preguntarnos –en el intento de avanzar más allá de la tradicional oposición aunque sin considerarla identitaria– ¿cómo armonizar concepto y acción? Desde los supuestos de la *kritische Theorie* quizá pudiese responderse que la teoría es ya una forma de praxis. Si de algún modo las palabras-conceptos-categorías son un esfuerzo por resemantizar la orientación del mundo entonces implican una lucha contra la hegemonía, entendiendo que los conceptos dominantes en la sociedad capitalista son parte de la praxis de dominación capitalista. Si no existe una crítica a la *semántica ortodoxa* del aparato conceptual hegemónico es imposible hacer una crítica radical a lo existente. Hacerlo es ya luchar contra el lenguaje formal y la reproducción simbólica que da significado y estructura a los poderes fácticos del sistema vigente. No hay conceptos universales que nos lleven a la verdad; los conceptos son parte de una trama, de una componenda de sujeción. Criticar las categorías: Mercado, Estado, Derecho, Poder, Pueblo, etc., tal como se significan hoy, es, sin duda, un trabajo necesario vinculado a los fundamentos de una praxis transformadora del orden vigente.

¹⁴⁴*Ibid.*, 254.

¹⁴⁵ Desde nuestra lectura, este es justo el problema que Marx descubre al analizar las relaciones de producción, lo cual denomina con la categoría «fetichismo», cuya tendencia es convertirse en un sistema abstracto y auto-regulado, independiente del ser humano.

La teoría así considerada coexiste como una dimensión reflexiva de la praxis, lo que indica que los conceptos más que naturales son sociales, pues provienen de un sustrato experiencial, de una plataforma empírica. Materializarlos es un momento de autodeterminación de la praxis donde las relaciones sociales antagónicas toman forma. Desligar el conocimiento de lo empírico produce un dualismo que desemboca en la formalización de la epistemología. La clásica dicotomía, sujeto-objeto, provoca una hegemonía a nivel conceptual y su correspondiente naturalización. Es por ello que, desde la *kritische Theorie* el conocimiento no puede ser comprendido como algo positivamente dado sino sólo a partir de sus negaciones concretas. A manera de ejemplo el propio Adorno escribe: “Sólo hay una forma de comprender la libertad: en negaciones concretas, a partir de la figura concreta de lo que se le opone”¹⁴⁶. No olvidemos el “*Omnis determinatio negatio est*” atribuido a Spinoza respecto a su concepción de la naturaleza¹⁴⁷, pero después retomado por Hegel al señalar con relación a su *Aufhebung* que la negación es siempre creadora de nuevas determinaciones. Existen pues ciertos conceptos que operan en lo social cuya formalización positiva, pretendidamente universal, sirven en todo momento al ocultamiento de lo real. El edificio epistemológico se torna en algunas de sus partes mera ideología, se requiere transformarlo.

Si la razón crítica procediera escindiendo los conceptos de la realidad histórico-material, entonces, perdería su sentido (*Sinn*); su *telos* se finca en el esfuerzo por transformar la irracionalidad e injusticia del orden vigente. La ilusión de conceptos puros, universales y abstractos sirve como aparato epistemológico hacia la justificación y conservación del ser. La teoría tradicional, por tanto, comprende a la estructura social como algo natural. La totalidad es así y no puede ser de otro modo, se asegura. No es posible modificar las formas dadas, “el hombre no puede cambiar nada [...] [Por contraparte] La Teoría crítica afirma: no debe ser así, los hombres pueden cambiar el ser, las circunstancias para ello están ahora

¹⁴⁶Adorno, 1975, 213-214.

¹⁴⁷De forma literal dicha formulación no aparece en la obra de Spinoza, aunque en “la carta 50 (a Jelles) dice que la materia no tiene figura ninguna, ya que toda figura es una negación, y por tanto sólo puede tener figura en los cuerpos finos y determinados. Y concluye: «Haec ergo determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet: sed e contra est ejus non esse. Quia ergo figura non aliud quam determinatio, et *determinatio negatio est*; non poterit, ut dictum, aliud quid quam negatio esse» (VV. III, 173).” Tejedor, 1981, 67.

presentes”¹⁴⁸. Lo positivo, interpretado como el estado natural de la totalidad, encuentra ahora su disenso:

Lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como existente, su papel positivo en una sociedad de funcionamiento [...] es cuestionado por el pensamiento crítico. La meta que éste quiere alcanzar, es decir, una situación fundada en la razón, se basa, es cierto, en la miseria presente; pero esa miseria no ofrece por sí misma la imagen de su superación. La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: sólo expresa su secreto.¹⁴⁹

Tras la inversión epistemológica se descubre, vía formulación negativa, la cara más profundamente oscura y, sin embargo, de plena normalización dentro de la totalidad vigente. La razón crítica ilumina aquella región oculta. El sótano más sórdido es destapado y expuesto como la patología no natural de la vida social¹⁵⁰: “la miseria presente”. Entiéndase que “miseria” (*Elend*) no es aquí un mero concepto, abstracto, ahistórico o apolítico, sino que es tratado en su sentido más concreto y encarnado “lo infernal de la sociedad humana”¹⁵¹. El horror manifiesto en la corporalidad del ser humano marginado se denuncia como el síntoma imperioso de la irracionalidad vigente. Es aquí que el trasfondo de validez práctica, ético-moral, y no sólo de validez formal, de la Teoría crítica se muestra con toda su fuerza. El pensamiento crítico es un “comportamiento humano que tiene por sujeto a la

¹⁴⁸ Horkheimer, 1974, 257. Siendo el caso de que se generaran condiciones sociopolíticas y económicas suficientes para que la acción de diversos sujetos sociales, desde varios frentes, decantara en la transformación del orden establecido. Debiendo tener en cuenta, bajo el realismo del pensamiento crítico, que ningún sistema social nos conducirá al no-lugar (u-topos) perfecto. Pensar en un nivel de contradicción cero nos llevaría a una “ilusión filosófica” o “utopismo” y, con ello, a instalarnos atemporal y metafísicamente fuera de este mundo.

¹⁴⁹ Horkheimer, 1974, 248.

¹⁵⁰ Sobre la metáfora del «sótano» léase el siguiente fragmento tomado del texto titulado “El rascacielos” de la colección de aforismos *Dämmerung*: “Actualmente se habla mucho de la «visión de la esencia». Para quien una sola vez ha «visto» la «esencia» del rascacielos, en cuyos últimos pisos filosofan nuestros filósofos, no se comprende que sepan tan poco de la altura real, sino que siempre hablen de la altura imaginaria; él sabe, y ellos podrían imaginarlo, que actuando de otro modo podrían marearse. No se sorprenda ya de que prefieran establecer un sistema de valores, en lugar de uno de disvalores, de que prefieran tratar del hombre en general, en lugar del hombre en concreto, del ser en general, en lugar de su propio ser: de lo contrario, en castigo podrían ser degradados al sótano. Ya no se sorprende de que parloteen sobre «lo eterno», que, como parte de su argamasa, mantiene firme esta casa de la humanidad actual. Esta casa cuyo sótano es un lugar de tortura y cuyo techo es una catedral, cuyas ventanas más elevadas permiten una bella visión de un cielo estrellado”. Horkheimer, 1986, 92-93.

¹⁵¹ Horkheimer, 1986, 93.

sociedad misma”¹⁵² y que cuestiona las orientaciones regularizadas y positivas que acontecen en la vida social. Categorías como “mejor, útil, adecuado, productivo, valioso, tal como se las entiende en este sistema, son, para tal comportamiento, sospechosas en sí mismas”¹⁵³. Para la Teoría crítica, la razón se enturbia en tanto la vida del ser humano, como criterio primero, es parte de un organismo que ha devenido irracional, y que la somete a una “sofocante forma de ser”¹⁵⁴ de la cual debe emanciparse en la constante búsqueda de mediaciones hacia una “praxis liberadora”¹⁵⁵ (*Praxis der Befreiung*). Y es que la forma básica de la economía, sobre la cual se asienta la historia moderna, encierra en sí misma la contradicción social de su época, misma que deviene agudizándose tras los periodos de ascenso de ciertos grupos y el ficticio progreso instrumental de las capacidades humanas. La ideología del liberalismo y su sistema de valores, como constructo de ilusiones armónicas dentro de la totalidad, es en realidad el objeto de crítica. La separación entre el individuo y la sociedad, propia del “espíritu liberal”¹⁵⁶, atenta contra la naturaleza comunitaria y solidaria del ser humano.

La teoría tradicional ha propiciado una sistemática naturalización de los procesos sociales; desde su epistemología establece como dogma –en su afán autoconservador– que las cosas son así y no pueden ser modificadas. Se genera entonces una clara “tensión entre filosofía y realidad”¹⁵⁷ en el sentido de la no reconciliación entre el concepto y lo existente. La lucha comienza, por tanto, a través de la teoría, negando ciertas categorías del presente con la finalidad de construir el futuro. Así, en la medida que tengamos más información de los conceptos que configuran el sistema actual y su estructura de dominación sabremos contra qué luchamos. El momento negativo de la teoría tiene a su vez su momento de afirmación. Tal como el filósofo de Tréveris –en sus muy conocidos *Cuadernos de París*– señalaba: “El comunismo es la fase de la *negación de la negación* y, en

¹⁵²*Ibid.*, 239

¹⁵³*Ibid.*, 240

¹⁵⁴*Ibid.*, 241

¹⁵⁵*Ibid.*, 263. «*Praxis der Befreiung*», “praxis de liberación” que se identifica plenamente con la tradición del pensamiento crítico latinoamericano. La Teología de la liberación y más científicamente la Filosofía de la liberación han recibido la herencia, como en ningún otro lugar del mundo, de la *kritische Theorie* de la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

¹⁵⁶ Horkheimer, 1974, 254.

¹⁵⁷*Ibid.*, 279.

consecuencia, para la siguiente etapa del desarrollo histórico, un factor real y necesario en la emancipación y rehabilitación del hombre”¹⁵⁸. Hoy, el contenido de la frase es vigente, salvo por la ambigüedad histórica del término “comunismo”. No tenemos aún idea clara de la fase por venir, aunque al presente, desde un pensamiento crítico operante en la historia se vislumbra posible su construcción.

1.2.4 La crítica a la modernidad desde el *locus* centro europeo.

A finales de 1933 el IFS es expatriado¹⁵⁹. Ese mismo año la República de Weimar sería transformada en el Tercer Reich por decreto de Adolf Hitler¹⁶⁰, quien en enero de 1933 había sido nombrado Canciller Imperial, y cuyo gobierno avanzaba bajo la dirección de un partido único de Estado, el NSDAP, Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (*National Sozialistische Deutsche Arbeiterpartei*), caracterizado por su ideología totalitaria y su declarado desprecio al marxismo¹⁶¹. Tales acontecimientos se desarrollan durante un periodo de profunda crisis alemana en todos los órdenes. La derrota en la Primera Guerra Mundial y la Gran Depresión de 1929 constituían motivos de intensa frustración, irritación y tensión social. Por contraparte, la agresiva propaganda estatal prometía restaurar la economía y la industria, fortalecer el militarismo y recuperar el orgullo nacional alemán. El desconocimiento del Tratado de Versalles, la arenga mítica sobre la raza aria y el pangermanismo, entre otros factores, generaron una despiadada lógica de grupo y, con ello, un profundo rechazo hacia quienes no se ajustaran a sus presupuestos. Germinó entonces la persecución de los antagonistas, de todos aquellos

¹⁵⁸Marx, 1992, 148. El subrayado es nuestro. Recuérdese que los manuscritos del 44, también conocidos como “Cuadernos de París”, permanecieron en calidad de borrador por decisión del propio Marx hasta que en 1932 se publicaran por vez primera en lengua alemana en la edición de *Obras completas de Marx y Engels* (MEGA: Marx-Engels-Gesamtausgabe). En ruso se publicaron hasta 1956, para, después, dar paso a su difusión en otras lenguas de la Europa occidental, y el mundo, durante las décadas de los cincuenta y sesenta.

¹⁵⁹ A partir de 1930, Horkheimer observaba ya la necesidad de alejarse de su patria con el grupo de investigadores del IFS. Ese mismo año, el NSDAP (Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán) se constituye como segunda fuerza en el Reichstag. Wiggershaus, 2010, 144 y ss.

¹⁶⁰ Prusia es tradicionalmente considerada el primer *Reich*, luego, el segundo (*Zweites Reich*), desde la unificación alemana en 1871 hasta la *Weimar Republik* (1919-1933), para dar paso al tercero (*Drittes Reich*) nazi.

¹⁶¹ El 30 de enero de 1933 Hitler pronuncia su primer discurso como canciller único. De forma explícita señala: “Ahí fue cuando la lucha contra el marxismo comenzó en serio. Juré entonces, solo y desconocido como era, no descansar hasta que Alemania fuese liberada del marxismo”. Del documental: *Hitler-Eine Karriere*, Dir. Joachim Fest, Bundesrepublik Deutschland, 1977. En plena escena del discurso, es posible percibir una manta colocada en la parte alta del recinto que a la letra dice: “Macht Deutschland vom Marxismus frei!”.

considerados adversos al Estado¹⁶². La conflagración bélica estaba otra vez cerca. Pronto se edificó un fértil campo social de aguda inhumanidad. Horkheimer y Adorno escriben: “Es por lo tanto una especie de *idealismo dinámico* lo que anima a las bandas organizadas de los asesinos. Incitan al saqueo y construyen para ello una *grandiosa ideología*¹⁶³, desvariando con discursos sobre la *salvación* de la familia, de la patria y de la humanidad¹⁶⁴”.¹⁶⁵

A nivel filosófico, para nuestros críticos, el pensamiento siguió teniendo como referente la realidad empírica. Más que en cualquier otro momento de la historia la contradicción se expresaba de forma aterradora. El proceso de racionalización occidental parecía haber socavado sus propios principios. El devenir de la historia se expresaba en una lógica antihumana, en un *logos* que, conducido a un idealismo necrófilo, pretendía dominar la totalidad del orden. El discurso crítico de la filosofía exteriorizó su fino análisis, pero también su radical protesta, lo que para algunos llevó a Horkheimer y Adorno a desembocar en un irracionalismo insalvable. El propio Habermas ha señalado, no sin cierto desdén, en una especie de advertencia respecto a la *Dialéctica de la ilustración*, que “el lector no se deje seducir por el carácter retórico de la exposición”¹⁶⁶. El análisis social, con todo y su fatalismo cuasi irracional, no hacía más que revelar la profunda miseria humana de aquel contexto. La *Dialéctica de la ilustración* “continúa siendo una de las visiones del mundo más radicales del siglo XX, un giro estricto de autoconsciencia en torno al ocaso de la modernidad que, desde sus fundamentos estratégicos, tiende a la ruina y, por la misma disposición de sus aparatos civilizatorios, conlleva la destrucción de toda perspectiva distinta de desarrollo”.¹⁶⁷

Si previo a este periodo la *kritische Theorie* había denunciado el sufrimiento de la clase obrera, traducido en el dolor de su unidad corporal viviente, como efecto de

¹⁶² En su famoso ensayo “La educación después de Auschwitz” Adorno escribe: “La presión de lo general dominante sobre todo lo particular, sobre los hombres individuales y las instituciones singulares, tiende a desintegrar lo particular e individual, así como su capacidad de resistencia”. Adorno, 1993c, 83.

¹⁶³ El tercer *Reich* era llamado por los propios nazis *Grossdeutsches Reich* (el gran imperio alemán).

¹⁶⁴ En el mismo discurso del 30 de enero de 1933 el *Führer* arenga: “Mi amor por mi gente es inquebrantable, y estoy completamente convencido de que un día millones de los que ahora nos maldicen saludarán con nosotros lo que nos habrá costado un gran esfuerzo crear: el nuevo imperio alemán en toda su grandeza, en todo su honor, poder, gloria y justicia. Amén”. *Ibidem* (del documental antes citado).

¹⁶⁵ Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, 216 y 217. El subrayado es mío.

¹⁶⁶ Habermas, 1989a, 140.

¹⁶⁷ Solares, 2001, 48.

la explotación y de la lógica inhumana del mercado, ahora, el sufrimiento se extendía hacia otros órdenes. La lógica del sistema, en su entropía, mostraba un crecimiento geométrico que se propagaba hacia todos los campos de la cultura. Lo totalitario no sólo era el mercado, sino la política, la ciencia, la cultura y, en específico, toda la forma del proceso hegemónico de racionalización del universo social. El ser humano se veía mermado en lo material y espiritual más insondable. El horror de los campos de concentración y de exterminio, de la *Shoah* en su totalidad¹⁶⁸, hará exclamar a Adorno, hacia 1966, la idea de que después de Auschwitz ninguna palabra tiene derecho si no toma en cuenta el horror de ese acontecimiento de la historia¹⁶⁹. E incluso agrega: “Hitler ha impuesto a los hombres en estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido”¹⁷⁰. El dolor como procedimiento hasta la aniquilación del otro se convirtió en la finalidad. Por ello la búsqueda de la eficacia respecto a la racionalización de la técnica, el uso de instrumentos de extremo rendimiento para el cumplimiento efectivo de tan impío propósito. La finitud devino en algo fuera de la dimensión humana. La defunción se transformó en masa acumulable, cálculo programado técnicamente. “La muerte ha alcanzado un nuevo horror en los campos: desde Auschwitz, temer a la muerte significa temer algo peor que la muerte”¹⁷¹. La política de exterminio del tercer Reich demostró el desarrollo de una lógica aplicada hacia lo que denominó solución final (*Endlösung*). La aniquilación de millones de seres humanos se ensayó con diversas mediaciones instrumentales. La lógica de racionalización inductiva, prueba-error, medio-fin, propició de manera vertiginosa el progreso de la industria de muerte. Primero, furgonetas de gas móviles menos efectivas, después, campos más eficientes con cámaras de emanación ya instaladas. El gas Cianuro de hidrógeno (Zyclon-B) suministrado por la compañía Deges, había revelado ser letalmente efectivo, además de seguro, pues se evaporaba rápidamente al contacto con el aire. Mientras, la compañía J. A. Topf und Söhne había fabricado hornos de última generación con capacidad para incinerar varios cientos de cadáveres en pocas horas.

¹⁶⁸ *Shoah* vocablo hebreo que significa holocausto. Sobre el tema véase Hilberg, 2005.

¹⁶⁹ “Después de Auschwitz, ninguna palabra pronunciada desde las alturas, ni siquiera desde la teológica, tiene ningún derecho sin transformarse”. Adorno, 2005, 336.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 334.

¹⁷¹ *Ibid.*, 340.

En correspondencia, la naciente IBM, de procedencia estadounidense, aplicó –por vez primera en la historia– la inédita tecnología informática. Bases de datos, ingresos, egresos, horarios, trabajos, trenes, movilización de tropas, etc., eran optimizados mediante ordenadores y tarjetas perforadas¹⁷². La racionalización de la *techné*, como ciencia aplicada a los procesos industriales en el contexto de guerra – química, medicina, ingenierías: terrestre, marítima, aérea, balística, óptica, electrónica, etc.– avanzaba hacia la unificación sincronizada de un nuevo orden.¹⁷³

Desde el análisis de la sociología, Max Weber había observado –décadas antes– la continuidad de un tipo de racionalidad medio-fin. La teoría comprensiva juzgaba, no obstante, el fenómeno como una disposición natural dentro del desarrollo de la modernidad occidental. De ahí que su interpretación se mantuviera en el postulado de la separación de hechos y su valoración¹⁷⁴. Para Weber, la modernidad se constituye como un cúmulo de principios políticos, culturales, artísticos, científicos, tecnológicos, militares, etc., que han encontrado en Europa no sólo su origen, sino también la mejor y más apta manera de desarrollarse y consolidarse, ante lo cual no hay vuelta atrás. Por lo que el paradigma de la modernidad no sólo es inevitable, sino que es, ante todo, la realización del espíritu humano. Weber considera que las características históricas de la Europa central han valido para que sea precisamente aquí donde se haya producido tal fenómeno. Es sólo Europa el continente que ha alcanzado un desarrollo tal, que resulta naturalmente superior en todos aspectos al resto de los pueblos:

¹⁷² Véase la extensa investigación del periodista estadounidense Edwin Black, quien, en su obra, *IBM y el holocausto*, 2001, demuestra exhaustivamente los cercanos vínculos entre Thomas J. Watson, fundador de la IBM, y el nacionalsocialismo. Fue el *Führer* quien, personalmente, lo condecoró en 1937 con la Cruz al mérito del águila germana –el más alto galardón que el Tercer Reich otorgaba a un extranjero– por su alta contribución al régimen en el uso tecnológico de máquinas tabuladoras, tarjetas perforadas y ordenadores para el eficiente manejo de amplísimas bases de datos, así como en los movimientos de ferrocarriles y la organización de los horarios de trabajo en los campos, etc. Véase, además, de Claude Landzmann el documental *Shoah* (1985). Constantemente el manejo de la escena busca mostrarnos el alto grado de racionalización como despliegue de la lógica instrumental.

¹⁷³ La ciencia nazi desarrolló varias líneas de investigación, entre las más relevantes: 1) El agua pesada, desarrollo de la bomba atómica (pocos meses después consolidada por los Estados Unidos, para lanzarla al Japón, Hiroshima y Nagasaki, 6 y 9 de agosto de 1945), 2) Los cohetes V-1 y V-2 (que Wernher von Braun, ingeniero nazi, llevado a los Estados Unidos, aplicaría en la carrera espacial y conduciría a la NASA a la hegemonía sobre la URSS), 3) Los aviones de reacción y 4) ingeniería marítima, lanchas y submarinos con combustibles no convencionales.

¹⁷⁴ Véase Weber, 2006, versión castellana 2014. Recordemos que el gran sociólogo muere el 14 de junio de 1920. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se publicó en 1904, cuarenta años antes que la *Dialéctica de la ilustración*.

Tratar de los problemas de la historia universal para un hijo del moderno mundo cultural europeo implica necesaria y legítimamente plantearlos desde la siguiente problemática: ¿qué serie de circunstancias han llevado a que precisamente en el suelo de Occidente, y sólo aquí, se hayan dado ciertas manifestaciones culturales, mismas que –al menos tal y como solemos representárnoslas– se encuentran en una dirección evolutiva de alcance y validez *universales*? [...] Sólo en Occidente hay “ciencia” en aquella fase de su desarrollo que actualmente reconocemos como “válida” [...] Ninguna civilización no occidental ha conocido la química racional [...] Lo mismo ocurre con el arte.¹⁷⁵

Al plantear esta tesis del fenómeno de la modernidad Weber nos remite al discurso racional-idealista de Hegel: la razón de occidente como totalización del mundo. Lo que ha significado la argumentación ideológica más precisa para el pleno desarrollo, vía colonialismo, interno y externo, de las naciones capitalistas del centro¹⁷⁶. El proceso de racionalización que describe la teoría weberiana es la mediación aparentemente necesaria de una simplificación deformante de la realidad práctica para transformarla en algo manejable y calculable. La razón deviene, en una dinámica sustancialista y hegemónica, en mero instrumento¹⁷⁷. Weber considera al capitalismo como la realización de la modernidad, en tanto que cúmulo de medios (discursivos, políticos, económicos, científicos, etc.) organizados desde un uso pleno de la racionalidad humana. La vida política queda realizada desde la configuración del Estado; la vida económica desde la administración de la empresa; la vida

¹⁷⁵ Weber, 2014, 55-56.

¹⁷⁶Colonialismo centro-periferia. Elemento que la Teoría crítica nunca consideró en sus análisis. El colonialismo será, en nuestros días, el fenómeno de crítica más novedoso contra la modernidad; el “giro descolonial” ha avanzado por mucho la criticidad en el discurso filosófico y de las ciencias sociales dándole mayores alcances al tema de una renovada teoría crítica. A esto dedicaremos los siguientes capítulos de esta investigación.

¹⁷⁷ Muy tardíamente, ya a inicios de la segunda mitad del siglo XX, en 1953, Martín Heidegger también reflexionó sobre la *techné* en una conferencia titulada *La pregunta por la técnica*. El fenomenólogo calificaba a la moderna técnica como el “salir de lo oculto” (Heidegger, 2007, 13.), como “la posibilidad de toda elaboración productora [...] que concierne ante todo a la Naturaleza, entendida como el almacén principal de existencias de energía” (*Ibid.*, 23), cuya demanda aumentaría conforme el devenir del acontecimiento (*Ereignis*) de la historia. Se puede acusar a Heidegger de no llevar el análisis filosófico de la técnica a sus últimas consecuencias, dado el año en que dictó esta conferencia, posterior a la Segunda Guerra Mundial y a las atrocidades del tercer *Reich*, a cuyo partido (NSDAP) estuvo afiliado. Sobre los vínculos de Heidegger con el nazismo véase la provocadora obra de Farías, 1989. También los recientemente publicados *Cuadernos negros* de Heidegger, escritos póstumos que van de 1931 hasta poco antes de la muerte de su autor en 1976.

individual, desde el protestantismo. La tesis eurocéntrica de la modernidad puede ser considerada como una planificación instrumental práctica. Sobre la racionalidad weberiana Marcuse arguye:

Para Max Weber, existe una suerte de racionalidad que sólo apareció en Occidente, que ha formado o ha contribuido a formar el capitalismo y que decidirá nuestro futuro previsible [...] El concepto de Ratio en Weber, con o a causa de su abstracción, contenía inicialmente una conciencia de su especificidad *histórica* [...] En su sociología la racionalidad *formal* se convierte, de manera indisociable, en la racionalidad *capitalista*: ella parece como una disciplina sistemática aplicada sobre el irracional “deseo de ganar” y su formulación característica llega a ser el “ascetismo secular”. En esta “disciplina” la Razón occidental se convierte en la razón económica del capitalismo, la incitación a la ganancia siempre renovada en la continuación racional de la empresa capitalista. La racionalidad llega a ser la condición de *rentabilidad*, que a su vez está orientada para transformarse en cálculo sistemático, metódico, el “balance”.¹⁷⁸

Ya en la segunda mitad del siglo XIX, Nietzsche había señalado –con su característica agudeza– que el mundo occidental ha pasado por un proceso de “logificación” producto de la construcción tendenciosa de un tipo de razón pretendidamente universal. Como gran maestro de la sospecha escribe: “La lógica es la tentativa de comprender el mundo verdadero valiéndonos de un esquema del ser fijado por nosotros: o más precisamente: poniéndonos en condiciones de formular y de determinar el mundo verdadero...”¹⁷⁹. Y añade: “De esta manera la lógica es no un imperativo, no algo para el conocimiento de la verdad, sino para fijar y acomodar un mundo que nosotros debemos llamar verdadero”¹⁸⁰. En conclusión: “El mundo se nos aparece como algo lógico, porque fuimos nosotros quienes empezamos previamente a logificarle”.¹⁸¹ Si la verdad lógica toma el criterio aristotélico-tomista de la “*veritas est adaequatio intellectus et rei*”, siguiendo a Nietzsche la fórmula estaría

¹⁷⁸Marcuse, 1969a, 10-11.

¹⁷⁹ Nietzsche, 1981, 290.

¹⁸⁰*Ibid.*, 289.

¹⁸¹*Ibid.*, 293.

invertida. No es que la verdad sea la correspondencia entre la cosa percibida y el concepto producido por el intelecto. Bajo el imperio del logos, se parte de un concepto pre-definido –con carga semántica y semiótica específica– para hacer que la cosa se adecue o corresponda a este. La verdad se transforma en la adecuación de la cosa al intelecto. El concepto entonces configura a la realidad.

Pese a, o a consecuencia de, mientras más se desarrolla la cultura más crece el malestar. A través de los mecanismos de represión impuestos por el sistema civilizatorio el ser humano busca liberarse de su condición natural (pulsional), aunque, contrariamente se encadena. En torno al psicoanálisis freudiano, *El malestar en la cultura* es el texto que subyace como crítica a la modernidad¹⁸². Existe un ejercicio dialéctico vida-muerte entre, v. gr., placer, creación, novedad, ruptura, crítica, instinto, etc. Y, sufrimiento, conservación, seguridad, sobrevivencia, reproducción, repetición, institución, culpa, etc. Desde el psicoanálisis quizá la pregunta a la racionalidad moderna sea: ¿Cómo lograr que el pensamiento, así como la vida empírica del ser humano tiendan a la liberación más que al sometimiento? A manera de sarcasmo la *kritische Theorie* señala:

Quien quiera subsistir no debe prestar oídos a la seducción de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no sea capaz de escucharla. De ello se ha encargado siempre la sociedad. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y despreocuparse de lo que está a sus costados. El impulso que los empuja a desviarse deben sublimarlo obstinadamente en esfuerzo adicional. De este modo se hacen prácticos.¹⁸³

Podemos observar que, a lo largo de la década de los cuarenta, durante el exilio, los trabajos de investigación del IFS habrán de concentrarse, siguiendo la ominosa circunstancia de la historia, en una profunda crítica a la razón occidental. La *Dialéctica de la ilustración*, publicada un año antes de terminada la guerra, será la

¹⁸²*El malestar en la cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur*) se publica en 1930, aunque Freud había tocado ya el tema sobre psicología social en 1921 en su obra *Psicología de masas y análisis del yo* (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*). El fundador del psicoanálisis muere el 23 de septiembre de 1939 con la reciente noticia de la invasión de la Alemania nazi a Polonia el 01 de septiembre de ese mismo año. Vale así mismo comentar que vía Freud también se abona en lo material como corporalidad viviente, el psicoanálisis no plantea dualismos alma-cuerpo.

¹⁸³ Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, 87.

tribuna. No obstante, es aquí donde el primer proyecto de la Teoría crítica se modifica, tiende a alejarse del análisis marxista para asumir el influjo de la política sobre la economía¹⁸⁴, lo que en aquel momento parecía cerrar el horizonte de posibilidad para salir de la ontología de la barbarie. Ahora, tendiendo al pensamiento de Theodor W. Adorno, el proyecto original de la *kritische Theorie* se interrumpe, vinculándose a una filosofía negativa de la historia. La crítica a la cultura de occidente se desarrolla con base en el análisis simbólico de algunas obras literarias clásicas constitutivas de la tradición occidental, la *Odisea* de Homero y la obra de Sade serán las principales. Tal viraje, sin embargo, desde una lectura crítica, significó una pérdida considerable respecto al proyecto material interdisciplinario de investigación social empírica e incluso respecto a su finalidad práctica. La *Dialéctica de la ilustración* representa quizá un fenómeno de adelgazamiento de una racionalidad crítica emancipadora gestada en los primeros trabajos de investigación de la *kritische Theorie*. Parece indudable que el proyecto original horkheimeriano sufre una especie de recorte epistemológico que lo aleja de los datos duros de las ciencias empíricas para conducirlo a espacios de mayor abstracción simbólica, cuyo riesgo implica la tendencia a fugarse de lo real abandonando el proyecto material de investigación interdisciplinaria propuesto desde la década de los veinte.¹⁸⁵

El despliegue de la civilización occidental había puesto en evidencia, con superlativa irracionalidad, su categórico fracaso histórico en el siglo XX. La crítica filosófica se dirige pues contra el fracaso del proyecto ilustrado y el mito del progreso sin fin. Denuncia un concepto negativo de razón que, desde sus inicios, mostró sus ambigüedades, pues siguió como constante un sentido inmanente y teleológico de control y dominio contra el ser humano y la naturaleza, cuyo corolario desgarró los fundamentos propios del proyecto moderno. El proceso imparable de racionalización medio-fin no pretendió dejar libre ninguna esfera, pues

¹⁸⁴ Véase el famoso ensayo de Horkheimer, 2006, titulado *El Estado autoritario*, publicado en 1942 en la sede del IFS en California.

¹⁸⁵ Véase Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006. Como señala J. J. Sánchez, en el prólogo a la edición castellana: De hecho, “el proyecto de investigación social y de “materialismo interdisciplinario” del instituto quedó prácticamente truncado. Los trabajos de investigación aún pendientes [...] siguieron una ruta independiente sobre el mismo tema en la *DI*. Esta no se construía dialécticamente sobre la base de la investigación empírica, sino desde su propia autonomía, a lo sumo sobre un análisis de documentos literarios, más que estrictamente históricos, como la *Odisea* o la *obra literaria* de Sade. De ruptura [...] sólo se puede hablar [...] con respecto a la *TC* de Horkheimer, no con respecto a la filosofía de Adorno”, 22-24.

alcanza, también, el ámbito de la subjetividad, dejándola inerme y despotenciada ante la lógica de la barbarie. El motor de la historia se dibuja ahora no sólo desde el conflicto de clases, sino desde el enfrentamiento originario hombre-naturaleza. Más allá del optimismo ilustrado de Kant, respecto al proyecto de emancipar al ser humano para sacarlo de su minoría de edad y de su incapacidad de servirse de su inteligencia¹⁸⁶, Horkheimer y Adorno escriben:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad.¹⁸⁷

Como señalan nuestros teóricos, la *Odisea* de Homero, en su compleja dinámica, vendrá a mostrar que la racionalidad humana, desde los orígenes de occidente, se configura como una estrategia, cuyo *telos* fundamental implica domeñar el caos inmanente a la naturaleza, y controlar las fuerzas irracionales que amenazan con aniquilar al ser humano¹⁸⁸. “El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido”¹⁸⁹. Odiseo se configura como el prototipo adviniente del sujeto moderno. Su figura, a manera de símbolo, marcará el origen y finalidad, muy por anticipado, del proyecto ilustrado moderno. Se trata, originalmente, del principio de autoconservación enunciado por Baruch Spinoza: “«*conatus sese conservandi primum et unicum est fundamentum*”¹⁹⁰» [que, aunque] contiene la máxima verdadera de toda civilización occidental [...]”¹⁹¹ habrá de devenir en la autoconservación no de la vida del ser humano, sino en la autoconservación patológica del sistema vigente, en la lógica de racionalización y dominio que penetra sucesivamente cada una de las esferas de la vida social, con la consiguiente pérdida de sentido y libertad del sujeto empírico¹⁹². El diagnóstico coincide con el que Weber apunta en sus diversos

¹⁸⁶Véase Kant, 2001, 25-38.

¹⁸⁷Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, 59.

¹⁸⁸*Ibid.*, 85 y ss.

¹⁸⁹*Ibid.*, 70.

¹⁹⁰ Lo que se traduce como: “El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento”. En la *Ética* de Spinoza la formulación aparece así: «*Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*», es decir, “La tendencia a conservar el ser es el primero y único fundamento de la virtud”, Spinoza, 1990, 191.

¹⁹¹Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, 82.

¹⁹²Hoy, en plena época posmoderna, la cultura de masas y los mass-media, con todo y las redes sociales, configuran sujetos virtuales cuya tendencia avanza al sin sentido de la homogenización y al quebranto de la

estudios sobre la modernidad como proceso progresivo de racionalización medio-fin. Pero visto por Horkheimer y Adorno no como mero dato de la razón, sino como auténtico desenfreno: “La Ilustración es totalitaria. [...] La Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas”.¹⁹³

Desde la filosofía negativa de la historia se genera una radical crítica que parece socavar los principios del proyecto ilustrado e internamente agotar su condición de posibilidad. El riesgo es la tendencia a su ontologización. Pareciera, finalmente, que la obra conjunta de Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, conduce a una aporía que nulifica cualquier pretensión liberadora. El mecanismo perverso de la razón ilustrada avanza sacrificando a la humanidad en nombre de la idea de progreso-acumulación. Ideal que, al ser inalcanzable, en una especie de utopismo instrumental, deviene en auténtico mito. La modernidad configura una especie de retorno a los relatos originarios. La idea de construir absolutos metafísicos, perfecciones puras, o mecanismos de eficiencia total es la realización de una mítica moderna. El temor a la naturaleza, incontrolada y amenazadora (desde los mitos animistas), fue trasmutado en su dominio y control, es este el nuevo mito de la modernidad, “convertido en el fin absoluto de la vida”¹⁹⁴. Dolorosamente, la razón calculadora, cuantitativa y sistemática, en el sentido de una ciencia subjetiva e instrumental, es el mecanismo de conservación y autoreproducción de un orden tendiente al *tánatos*. Contra la materialidad humana, como unidad psíquica y corporal, la razón instrumental expresa:

Quien *confía en la vida* directamente, sin relación racional¹⁹⁵ con la autoconservación¹⁹⁶, recae, según el juicio tanto de la Ilustración como del protestantismo, en la prehistoria [...] El progreso [...] ha cubierto de maldición al olvido de sí tanto en el pensamiento como en el placer. [...]

libertad. Pudiesen existir excepciones en que las redes sociales fueran el medio, con la coyuntura histórica precisa y las correspondientes fuerzas sociales, hacia la transformación del orden. El problema no es pues la razón instrumental en sí, sino el rumbo hacia el cual se dirige.

¹⁹³*Ibid.*, 62.

¹⁹⁴ Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, 85.

¹⁹⁵ “Racional” se entiende aquí como la lógica, medio-fin, del sistema vigente; en última instancia se trata de la “teoría tradicional”, llevada a su extremo, que, desde años anteriores, criticaba Horkheimer oponiéndole un tipo de racionalidad material, cuyo criterio se funda en la felicidad de la vida humana.

¹⁹⁶ Del sistema, aun a costa del sacrificio de la vida de los seres humanos.

Pero cuanto más se logra el proceso de autoconservación a través de la división del trabajo, tanto más exige dicho proceso la autoalienación de los individuos, que han de modelarse en cuerpo y alma según el aparato técnico.¹⁹⁷

La víctima es ahora la humanidad en su conjunto sometida a la *eficiencia* como criterio de la técnica, a la *ganancia* como criterio del mercado, y al *control* como criterio de la política. La vida del ser humano es el medio para el logro de tan infaustos fines. En tal contexto el dolor real no es condición de excepción sino de normalidad social¹⁹⁸. Es la *conditio* sin la cual el ser de la totalidad no se autoconserva. La técnica y el mercado son creaciones humanas vueltas fetiche. Son entelequias divinas de sagrado culto. “El impulso es en sí mítico, como la superstición; servir a un Dios a quien el *sí mismo* no postula [...] El progreso ha reservado la misma suerte a ambas cosas: a la adoración y a la inmersión en el ser”.¹⁹⁹

Se sospechaba ya, partiendo de una filosofía material y negativa, que la miseria es fabricada, que las crisis financieras y alimentarias, así como las guerras de muchos pueblos pasan por las decisiones estratégicas de unos cuantos: los magnates del mundo, banqueros, industriales y dueños de compañías tecnológicas que controlan desde la producción de alimentos y medicamentos, hasta el armamento militar y los servicios de telecomunicación e informática; agresores que hasta nuestros días operan cobijados bajo el imperio de la ley²⁰⁰. Vivimos en una época

¹⁹⁷*Ibid.*, 83. El subrayado es mío.

¹⁹⁸ Véase el documental *Zeitgeist* (2007, Dir. Peter Joseph) que presenta la imagen de la sociedad actual basada en la tecnología y la abundancia de recursos que, contradictoriamente, sigue un mecanismo de extrema racionalización que excluye a las grandes mayorías. La humanidad es sistemáticamente sometida a subsistir en una realidad virtual normalizada. Muchas de estas características fueron anunciadas de forma visionaria por la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

¹⁹⁹*Ibidem.*

²⁰⁰ La tasa de ganancia como criterio de mercado, no vacila en sostener como los negocios más rentables a escala mundial 1) el tráfico de estupefacientes, 2) la venta de armas (el negocio de crear y sostener guerras; fueron famosas declaraciones filtradas de soldados yanquis en Irak: “nos ordenan que cuando entremos en combate vaciemos las armas”; a nivel global existen hoy tres poderosas empresas de industria militar que se alimentan de la muerte y desasosiego de millones de seres humanos: Lockheed, MacDonnell Douglas y General Dynamics), 3) la extracción y explotación de hidrocarburos, metales y minerales raros, 4) la química farmacéutica, con sus medicamentos, vacunas, etc. 5) el tráfico de personas (en todas sus modalidades), y añadido una más 6) los mass-media, servicios digitales y tecnológicos, (el acrónimo GAFAM, Google, Amazon, Facebook, Apple y Microsoft que nombra a las compañías más poderosas del planeta en este ámbito). Por otro lado, en 2011 se publicó un complejo estudio por la Cornell University de Nueva York llamado “The network of global corporate control” (2011), de los investigadores Stefania Vitali, James B. Glattfelder y Stefano Battiston, en el que se demuestran que existe un gobierno de las corporaciones a nivel planetario.

en la que existen recursos suficientes para generar un desarrollo sustentable de la comunidad humana a nivel global. La razón instrumental, dirigida con criterios humanamente dignos, daría para construir espacios armónicos en esta Tierra, pero ha trabajado cual *máquina de olvido* –hablando a la manera de Benjamin– generando múltiples víctimas de la historia. Lo que apremia, por tanto, es provocar un cambio de intereses, un nuevo momento mesiánico creador (*kairos*) que rompa con el *mal existente* del orden progresivo, del tiempo lineal de la historia (*cronos*). En orden al progreso “el mito del siglo XX y su irracionalidad se transforma en una manifestación racional en manos de los enteramente ilustrados que conducen ya a la sociedad hacia la *barbarie*”.²⁰¹

Lejos del irracionalismo del que suele acusarse a los frankfurtianos, es posible distinguir, desde etapas tempranas del proyecto y en su desarrollo, una especie de dicotomización o binarismo en el que se enfrentan dos formas antagónicas de racionalidad: 1) La razón tradicional (al interior de la teoría tradicional), formalizada, positiva, calculadora, cuantitativa, medio-fin; formulada así desde 1937 con la publicación del conocido ensayo de Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica”. Ese mismo modo de racionalidad aparecerá –siete años después– en la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) denominado “razón instrumental”. Para 1947 se publica *Eclipse of Reason*²⁰², en el que Horkheimer vuelve al tema, pero ahora denominándolo “razón subjetiva”. 2) La razón crítica (dentro de la Teoría crítica), material, negativa, cualitativa, objetiva, emancipadora que busca incorporar lo no cuantificable.

Sobre el adelgazamiento de la razón, en el sentido de pérdida o reducción de sus facultades y objetivos, en la *Dialéctica de la Ilustración* se lee:

La razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico omnicomprendivo. La razón sirve como instrumento universal, [...] rígidamente orientado a su función, fatal como el trabajo exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los hombres se

Una cantidad minúscula de empresas controlan la mayor parte de las corporaciones del globo: 737 compañías controlan el 80 por ciento de las grandes empresas del mundo. Y sólo 147 controlan más del 40 por ciento.

²⁰¹ Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, 74.

²⁰² La versión alemana se publica veinte años después, en 1967, bajo el título: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Crítica de la razón instrumental).

sustrae a todo cálculo. Finalmente se ha cumplido su vieja ambición de ser puro órgano de fines.²⁰³

En el proyecto de la Teoría crítica, por contraparte, la filosofía aparece como una opción metodológica para pensar la realidad, lo que no se confunde con su objeto. El referente es material, pues el *ser* no es un supuesto, sino una evidencia que no requiere de fundamentación metafísica ni de certeza positivista. El pensamiento crítico, busca integrar todo aquello que no se mide por los cánones cuantitativos de la teoría tradicional (razón instrumental): el amor, la compasión, el agradecimiento, la solidaridad, la felicidad, la imaginación, la dignidad, etc. Ante el devenir de la modernidad, “la filosofía –el pensamiento– ha de hacerse historia para cumplir su sentido, para reconciliar el derecho pendiente a la felicidad de sus víctimas”²⁰⁴. El criterio material de valoración ética, entendido como racionalidad práctica, es el fundamento primero y último de la Teoría crítica. Por ello, en el intento de colocarse más allá de los límites de la razón moderna, el propio Horkheimer afirmaba en su célebre Ocaso, en 1934, lo siguiente:

La teoría crítica [...] no posee otra instancia específica que el interés [...] por la supresión de la injusticia social. Esta formulación negativa constituye, llevada a expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de razón. En un periodo histórico como el actual la verdadera teoría no es tanto afirmativa cuanto crítica. [...] Una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad.²⁰⁵

Hasta aquí la caracterización de la Teoría crítica como crítica a la modernidad desde el locus centroeuropeo. Es indudable que sus aportes al pensamiento filosófico actual son invaluable, aun cuando se haga necesario clarificar sus propios límites, tarea que intentaremos en el siguiente capítulo.

²⁰³Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, 83.

²⁰⁴*Ibid.*, 19.

²⁰⁵ Horkheimer, 1986, 270-271.

2. Fronteras epistemológicas de la teoría crítica. Reflexiones descoloniales desde américa latina.

El hecho es que la civilización llamada «europea», la civilización «occidental», tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la «razón» y ante el tribunal de la «conciencia», no puede justificarse.

Aime Césaire

2.1. Límites críticos de la *kritische Theorie*. Conservadurismo ilustrado y eurocentrismo.

La filosofía responde a una necesidad, al asunto de que requiere siempre reconocer límites, a la tendencia de pensar su otro, lo que “viene a ser sólo relevar (*Aufheben*) [subsumir] aquello de lo que ella deriva, a no abrir la marcha de su método más que para pasar el límite”²⁰⁶. La tradición filosófica occidental muestra que criticar significa poner límites, por ejemplo a la manera de Kant, vislumbrar los límites del conocimiento humano; o a la manera de la *kritische Theorie*, señalar los límites a la razón moderna. En tal sentido, como filósofos latinoamericanos podemos preguntarnos, desde un locus de enunciación distinto: ¿Cuáles son los límites de la Teoría crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt? Si bien el esfuerzo de aquellos teóricos sobre la crítica a la modernidad fue preclara al ofrecer una genuina brújula que posibilitó pensar una filosofía situada respecto a un tiempo y espacio específicos, será necesario, desde el pensamiento filosófico actual del siglo XXI, hacer observaciones respecto a sus posibles límites. Tocaremos varios puntos problemáticos que nos permitirán avanzar en el presente capítulo.

²⁰⁶Derrida, 1994, 18.

Según estudiamos, para los teóricos de la *kritische Theorie* la crítica a la modernidad cobra sentido por los ominosos efectos de un proceso civilizatorio expresado a través de un tipo de racionalidad que incide negativamente en la vida concreta de los seres humanos. Se critica el proyecto ilustrado por quedar soterrado bajo sus propios excesos. Temas como la crítica a la razón instrumental y el mito del progreso sin fin²⁰⁷, la crítica al positivismo²⁰⁸, la crítica a la cultura de masas y al nacionalsocialismo²⁰⁹, la crítica a la sociedad unidimensional²¹⁰, etc. son aspectos del mismo fenómeno: la crisis civilizatoria de la cultura liberal capitalista en la modernidad. El discurso de estos pensadores es un grito de denuncia respecto a un cierto estado del orden vigente que pasa por normalizado, por ello afirman: la “Ilustración es totalitaria”²¹¹. La experiencia del Holocausto que cercanamente experimentaron propiciará que concentren su crítica en la exacerbada racionalidad medio-fin y sus pragmáticos resultados. Como hijos de Europa conciben una crítica que surge desde su propio locus de enunciación pero que se vuelve sobre sí misma, es –según veremos– autorreferencial, y en este punto hegeliana. Así también, de acuerdo con la posición de Max Weber –quien comprende la civilización occidental como hegemónica y racionalmente privilegiada– suponen que la Ilustración tiene esperanza de ser reivindicada desde el interior de su propio *logos*. En el Prólogo a la primera edición de la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) Horkheimer y Adorno señalan:

Se trata de que la ilustración reflexione sobre sí misma, si se quiere que los hombres no sean traicionados por entero. No se trata de conservar el pasado sino de cumplir con sus esperanzas. [...] El primer ensayo [“Concepto de ilustración”], que constituye la base teórica de los siguientes, trata de esclarecer la mezcla de racionalidad y realidad social, así como la mezcla, inseparable de la anterior, de naturaleza y dominio de la naturaleza. *La crítica que en él se hace a la Ilustración tiene por objeto preparar un concepto positivo de ésta, que la libere de su cautividad en el ciego dominio.*²¹²

²⁰⁷Véase Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006; Horkheimer, 1973.

²⁰⁸Véase Horkheimer, 1974; Adorno, 1973.

²⁰⁹Véase Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006; Marcuse, 1969a y 1978.

²¹⁰Véase Marcuse, 1968.

²¹¹Horkheimer, M y Th. Adorno, 2006, 62.

²¹²*Ibid.*, 55-56. El subrayado es mío.

Pareciera que modernidad e Ilustración fuesen, desde su contenido esencial o proyecto, procesos diferenciados²¹³. Cual si la Ilustración pudiese ilustrarse a través de sus propias contradicciones y aun dentro del seno de la modernidad. Se trata de liberarla de su concepto negativo preparando un concepto positivo de razón. Existe una utopía implícita, inmanente a su concepto, por ello afirman: “No albergamos la menor duda –y ésta es nuestra *petitio principii*²¹⁴– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado”²¹⁵. El argumento circular señala la correspondencia cuasi identitaria entre Ilustración y libertad. Desde sus propios orígenes nuestros pensadores son naturalmente parte de esa misma ilustración emancipadora, aunque dialectizada, en la que el sistema civilizatorio produce su contradicción al estar enfrentado a sus propias objetivaciones.

Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. En la medida en que deja a sus enemigos la reflexión sobre el *momento destructivo del progreso*, el *pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador*, y por tanto también su *relación con la verdad*.²¹⁶

La esperanza en la Ilustración es la esperanza en Europa misma, en el proyecto que nace con fines emancipadores para sacar al ser humano de su etapa infantil –según el postulado kantiano– pero que, ahí mismo, dentro su propio espacio y, por una lógica endógena se desvirtúa. El “mito de la modernidad” se sitúa en un nivel intra-europeo²¹⁷, desde los orígenes de la civilización de occidente y hasta la etapa liberal del capitalismo industrial avanzado. Sobre el tema Horkheimer señala:

Con el fin del nacionalsocialismo –así creía yo entonces– amanecería en los *países progresistas* un nuevo día, ya sea mediante reformas o por una revolución, y comenzaría la verdadera historia de la humanidad. Junto con los fundadores del “socialismo científico” había creído que necesariamente se

²¹³No me refiero al aspecto histórico temporal, sino a su contenido como proyecto civilizatorio.

²¹⁴Recordemos la sentencia aristotélica: “Postular o tomar lo del principio es demostrar por sí mismo lo que no está claro o no es conocido por sí mismo, esto es: no demostrar”, Aristóteles, 2010, *Analíticos primeros*, 65a.

²¹⁵Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, 53.

²¹⁶*Ibidem*. El subrayado es mío. Para la Teoría crítica la “verdad” es análoga a la “justicia”. Recordemos que Th. W. Adorno califica a la totalidad ontológica como no verdadera en tanto su estructura social este dominada por la injusticia.

²¹⁷Véase Dussel, 1994, 208.

extenderían por el mundo los *logros culturales de la época burguesa*, el libre despliegue de las fuerzas, la producción intelectual, sin llevar ya el estigma de la violencia y la explotación.²¹⁸

Quizá por cuestiones ilustradas –de natural introyección para nuestros críticos– el único horizonte de otredad que se vislumbró allende a la caótica Europa fueron los Estados Unidos (lugar de exilio desde 1934). No obstante, cual extensión del *locus originalis*, la sociedad del *Welfare State* mostraba, como en ningún otro lugar, su “egoísmo sagrado”²¹⁹. De forma natural en su sistema económico pero también en su sistema político. La célebre democracia liberal no ofrecía alternativa verosímil respecto a lo grotesco de los sistemas políticos europeos. La ilusión de armonía social se proyectaba con una eficiencia instrumental de mayor peligrosidad. Como es conocido, Marcuse recogerá todas estas observaciones en su famoso estudio *One-Dimensional Man* publicado en Boston en 1964²²⁰. La experiencia en América de la cual habla Adorno, en connotación a la “emigración intelectual”²²¹ de los miembros del IFS –que jamás se referirá por ejemplo a la América de un José Martí²²²– quedó encerrada en los linderos de la capa hegemónica de los Estados Unidos que ofreció a los intelectuales europeos un cierto lugar de confort dentro de sus centros de estudio²²³. La “experiencia americana” de los emigrantes del *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigaciones sociales) nunca mirará al sur, su cabeza se mantendrá en el norte, dentro del nuevo centro hegemónico mundial. América Latina quedará borrada de su horizonte reflexivo. Como bien señala un gran pensador latinoamericano: “Por el camino hasta hemos perdido el derecho de llamarnos americanos [...] Ahora América es, para el mundo, nada más que los Estados Unidos: nosotros habitamos, a lo sumo, una sub América, una América de segunda clase, de nebulosa identificación”²²⁴, en la que el tema de la modernidad pierde sentido en tanto los teóricos se sitúen desde el locus geopolítico de dominación.

²¹⁸Horkheimer, 1973, 9.

²¹⁹Horkheimer, 2000a, 83.

²²⁰La versión castellana aparece en 1968 bajo el título *El hombre unidimensional*.

²²¹Véase Adorno, 1984, 95-127, también, 1993b, 107-140.

²²²“Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea”. Martí, 2002, 13. Así comienza Martí su célebre ensayo “Nuestra América” (1891) En referencia, quizá, a la doctrina Monroe de 1823, y al desvergonzado hurto del nombre del continente por parte de los Estados Unidos.

²²³Véase Wiggershaus, 2010, 10.

²²⁴Galeano, 2004, 16.

Para los investigadores del IFS, la cuestión de la modernidad fue un tema situado dentro de la cultura y el espacio hegemónico de occidente, cuyo tratamiento implicó una “totalidad” constituida por el centro de Europa y su extensión en los Estados Unidos. Más allá de tal horizonte ontológico no se vislumbró que sus límites pudiesen haber sido horadados para mirar los efectos de la modernidad, pero, en otra dirección.

Un caso excepcional fue la estadía de Erich Fromm por más de dos décadas en México. El psicoanalista colaboró como miembro del IFS de 1930 a 1938 hasta que rompió con el grupo, especialmente con Marcuse, por diferencias teóricas; Fromm visitó México por vez primera y de manera breve en 1934. Volvió en 1950 para quedarse alrededor de veintitrés años, hasta 1973. Periodo en el que realizó ricas y variadas investigaciones, entre las que destacan *Social Character in a Mexican Village* (1970), publicado en castellano en 1973 con el título *Psicoanálisis del campesino mexicano*.²²⁵ Aunque su investigación con trabajadores de la tierra es atrayente —lo cual merecería un estudio particular para ser actualizado— tampoco vinculó sus reflexiones, desde su nuevo *locus*, directamente con el tema de la modernidad en América Latina. Pareciera casi obvio que a partir de la situación marginal del campesino mexicano podría haber conectado sus estudios con el tema de la Teoría de la Dependencia, de la cual varios científicos sociales latinoamericanos hablaban ya desde inicios de la década de los sesenta.

²²⁵ Véase Fromm y Maccoby, 1985. Monumental investigación teórica y de campo en “un pueblo mexicano” ejidal de la zona sur del valle de la Ciudad de México (quizá en la delegación Milpa Alta; Fromm decide por respeto a los habitantes no revelar el lugar de la investigación), en la que invirtió alrededor de nueve años con un interesante grupo de colaboradores e instituciones como la UNAM y la Secretaría de Salubridad y Asistencia Pública, etc. en la que vincula la metodología del psicoanálisis con un grupo social específico. Se trataba de bosquejar, por mediaciones científicas, el carácter del campesino desde la teoría del carácter de Freud pero también bajo el análisis marxista en relación a las condiciones materiales de los modos de producción e ideología dominante, con un fin ulterior práctico, el cambio social. Se requería hacer estadísticas varias, desde mediciones económicas hasta de niveles nutrimentales y de perfiles conductuales, etc., observaciones filosóficas, sociológicas y políticas en el contexto de un país de gran población rural bajo la encrucijada de su desarrollo. En el primer capítulo se afirma que “la metodología empleada en este estudio muestra una forma nueva de utilizar dicha teoría como un instrumento para comprender el particular carácter social de muchos grupos integrantes de diversas sociedades”, Véase Fromm y Maccoby, 1985, 16. Su metodología sigue la línea del primer proyecto interdisciplinario de la *krätische Theorie* (1931) cuando Horkheimer toma la dirección. No olvidemos que Fromm fue pionero en traer a México los estudios de psicoanálisis y responsable, en buena parte, de su introducción en el ámbito universitario. Su trabajo merece una reflexión cuidadosa.

2.2. Una concepción antropológica moderna. Max Horkheimer y la ilustrada dicotomía colonial del *homo sapiens*.

Aun cuando la primera generación de Escuela de Frankfurt reaccionó contra la ideología del liberalismo a modo de proyecto de régimen universal y su sistema de valores; “ilusiones armonizantes”²²⁶ –siguiendo a Horkheimer– nunca pensó en la organización colonial del sistema vigente. Es sorprendente que en el selecto grupo de pensadores del afamado Instituto de Investigaciones Sociales no haya mención de este tema como efecto negativo o constitutivo de la modernidad. Quizá de manera inconsciente, nuestros teóricos, bajo la influencia de la filosofía ilustrada hasta llegar a la sociología de Weber, tuvieron la tendencia a asumir, desde su geografía epistemológica, el fenómeno de dominación centro-periferia como un proceso natural en la configuración del poder hegemónico mundial. Pareciera que en ese punto la modernidad es aceptada de forma axiomática –como un discurso evidente en sí mismo que no requiere análisis o discusión, pues, se reconoce como válido y verdadero *de facto*–, principalmente, desde el teórico situado en el centro, donde “la civilización moderna se autocomprende como la más desarrollada (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica) [...] La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral”²²⁷, por ejemplo, desde una base antropológica que conduce a posiciones racistas. Así pareciera cuando Horkheimer en su célebre *Eclipse of Reason* (*Eclipse de la razón*, 1947, New York) –versión alemana *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (*Crítica de la razón instrumental*)²²⁸– habla de la formación de la identidad individual en el hombre civilizado con respecto a la del hombre indígena; desde su razón moderna afirma:

²²⁶Horkheimer, 2000a, 82.

²²⁷Dussel, 1994, 175-176.

²²⁸Recuérdese que *Eclipse of Reason*, 1947 tiene se versión alemana hasta 1967 titulada *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (versión castellana 2002).

Esta percepción de la identidad del yo no es experimentada por todas las personas con igual intensidad. Se encuentra más definida en los adultos que en los niños, a quienes todavía les falta aprender a hablar de sí mismos en términos de «yo», la afirmación más elemental de identidad (*identity*). Es más débil así mismo entre los hombres primitivos (*primitive*) que entre los *civilizados* (*civilized*); de hecho el *indígena* (*aborigine*) que sólo recientemente *ha sido expuesto* (*been exposed*) a la *dinámica de la civilización occidental* (*Western civilization*) se siente a menudo muy *inseguro de su identidad*.²²⁹

Adviértanse las implicaciones epistemológicas de tan corto texto. Como europeo, Horkheimer recoge toda la tradición ilustrada de la razón moderna que critica. La esencia conservadora de Kant, Hegel y Weber están contenidas aquí. Primero se sigue el clásico postulado ilustrado respecto a la minoría y mayoría de edad del ser humano generando una dicotomía cultural: el civilizado y el indígena; segundo, se habla de una afirmación de la identidad del “yo” individual como en el liberalismo, pero nunca de una identidad distinta, por ejemplo, comunitaria; tercero, se afirma la inferioridad del indígena respecto al ser humano civilizado de acuerdo con su grado de identidad individualizada; en cuarto lugar se señala que el primero ha tenido que ser expuesto a la civilización occidental, es decir, civilizado, pero que, con todo, es inseguro. Bajo los influjos de la *Aufklärung*, el frankfurtiano continúa:

Por vivir en los placeres y en las carencias del momento, sólo parece tener una vaga conciencia de que, como individuo, debería prepararse para hacer frente a las contingencias del mañana. Tal situación de *atraso* —apenas falta decirlo— explica en parte la opinión general de que esta gente es *perezosa* o *mentirosa*; un reproche que presupone en los inculcados precisamente el sentido de identidad del que ellos carecen. Estas características, que se encuentran en forma extrema entre los pueblos oprimidos, como los negros (*Negroes*), se manifiesta también como tendencia entre personas de clases

²²⁹Horkheimer, 1947, 128-129. La traducción es mía. Versión Castellana 1973, 138-139 y 2002, 143. ¿Por qué afirmar que los pueblos originarios carecen de identidad? Desde la antropología cultural se puede sostener lo opuesto. A más de quinientos años del proceso de conquista por parte de las metrópolis centroeuropeas los pueblos indígenas conservan y recrean una identidad propia, principalmente a través de su lengua, otra respecto al sujeto moderno occidental.

sociales oprimidas a las que les falta la base económica de la *propiedad heredada* (*inherited property*) (sic)²³⁰.

Es innegable observar en Horkheimer un prejuicio racista y clasista de linaje burgués ilustrado al afirmar la idea colonialista vulgar de que el indígena y el negro, premodernos en sentido peyorativo, son en general perezosos y mentirosos. Racismo en su forma convencional pero también en sentido de clase. Ya desde el siglo XVI se construía, con miras a legitimar la conquista de América, tan lamentable artificio; la Controversia de Valladolid entre Sepúlveda y De las Casas (1550) es sin duda el primer ejemplo. Más tarde durante la primera mitad del siglo XVII, vía derecho positivo se formalizó de manera explícita la inferioridad antropológica del indígena. Juan Solórzano y Pereira escribe en su *Política Indiana* (1647), por encargo de Felipe III en el Virreinato de Perú, el status del indio como “persona miserable” considerando dos criterios: primero su paganismo y segundo su situación de pobreza. Al indio se le adjetiva como “menor”, “rustico”, “imbécil”, “poco firme en sus juicios”, “pobre”, etc., análogo a la condición de ser “niño” o ser “mujer”.²³¹

A casi cinco siglos de distancia –si tomamos como punto de partida la también denominada Junta de Valladolid– este tipo de ideologías son reproducidas naturalmente por el director del Instituto de Investigaciones Sociales; Horkheimer recoge y asimila –quizá de forma irreflexiva– toda una tradición antropológica colonial que históricamente occidente impuso como visión natural a través de múltiples procesos de conquista. El frankfurtiano no cuestiona tales presupuestos, más aún, les otorga continuidad; culturalmente los introyecta y normaliza en su identidad de sujeto hegemónico europeo. E incluso, bajo la herencia del liberalismo clásico, añade la idea burguesa de propiedad individual, “propiedad heredada”, como criterio cuantitativo de civilización humana. He aquí un punto de quiebre en el discurso filosófico crítico europeo. Pareciera que una pretendida razón natural universal tiende a descalificar toda otra forma de subjetividad distinta respecto a los atributos del logos moderno occidental. Fenómeno que la Teoría crítica

²³⁰*Ibid.*, 129. Y continua señalando “Así, por ejemplo, se encuentra una individualidad atrofiada entre la población pobre del sur norteamericano”. Versión Castellana 1973, 139 / 2002, 144. El subrayado es mío.

²³¹Véase Malagón, 1965.

frankfurtiana con todo y su valiosa crítica a la modernidad nunca sospechó y, sorprendentemente, tiende a justificar y reproducir.

Obsérvese que el liberalismo, como forma de racionalidad moderna, penetró cada esfera de lo social: la economía, la política y el derecho. La filosofía ilustrada sirvió a su consolidación. De acuerdo con el *ethos* de su tradición los derechos del ser humano fueron concebidos como individuales. El derecho a la libertad, a la vida y a la propiedad se piensan enmarcados en los valores naturales de la sociedad ideal burguesa. Así, por ejemplo, el caso de John Locke es paradigmático; mientras se le admira como el filósofo de la libertad, fue un activo accionista de la *Royal Africa Company* (Compañía Real Africana), la más poderosa empresa británica encargada de la compra-venta de esclavos afros²³². “Locke tomó parte en la planificación de políticas coloniales a través de su protector, el conde de Shaftesbury, y fue un enérgico defensor de la empresa. Fue el autor de la Constitución Fundamental de Carolina, como secretario del Consejo de Comercio y Plantaciones en el periodo 1673-1675. La Constitución de Carolina [en la América británica] establecía: “Todo hombre libre de Carolina tendrá poder y autoridad absoluta sobre sus esclavos negros””²³³. Ya en su *Ensayo sobre el gobierno civil* (1690), piedra angular del liberalismo clásico, habla —específicamente en el segundo— de la posesión de la propiedad privada por derecho natural como *conditio sine qua non* del ser humano individual libre. La propiedad, la libertad y la esclavitud se encuentran fuera del contrato social, son previos a este. Se ingresa a la propiedad no tanto para conservar sino para incrementar posesiones. La libertad significa, pues, la protección de la propiedad privada. “El «hombre», es decir, el individuo, «sigue teniendo en sí mismo el gran fundamento de la propiedad»”²³⁴. Siguiendo a Strauss, tal doctrina lockeana “es

²³² “La primera frase del libro primero, capítulo uno, de *Dos tratado sobre el gobierno civil* (1690) de Locke, afirma inequívocamente: “La esclavitud es un Estado del hombre tan vil y miserable, tan directamente opuesto al generoso temple y coraje de nuestra Nación que apenas puede concebirse que un inglés, mucho menos un Gentleman, pueda estar a favor de ella”. Pero la indignación de Locke contra las “Cadenas de la Humanidad” no fue una protesta contra la esclavitud de los negros africanos en las plantaciones del Nuevo Mundo, y mucho menos en las colonias británicas. La esclavitud fue más bien una metáfora para la tiranía legal, tal como generalmente se la utilizaba en los debates parlamentarios británicos sobre teoría constitucional”. Buck-Morss, 2005, 20.

²³³ *Ibid.*, 20-21. “Los esclavos estaban de moda a finales del siglo XVII en Inglaterra, acompañando a damas aristocráticas como mascotas caseras. Los retratos de los holandeses Anthony van Dyck y Peter Lely fueron prototipos de un nuevo género de pintura, que retrata a jóvenes negros ofreciéndoles a sus amos frutas y otros símbolos de opulencia de las colonias”. *Ibid.*, 22.

²³⁴ Strauss, 2000, 319.

perfectamente inteligible en nuestros días si se contempla como la clásica doctrina del «espíritu capitalista»²³⁵. De acuerdo con los fundamentos del liberalismo clásico la propiedad es garantía de humanidad, de identidad individual plena –como en el caso del argumento de Horkheimer–. Bajo la misma lógica, las teorías de la propiedad como ocupación de bienes estarán presentes también a manera de máxima ilustrada; Rousseau y Kant son notables ejemplos.

En lo posterior, Hegel hará lo propio en su *Filosofía del Derecho* (1821), donde la propiedad es el acto originario de objetivación por parte de la voluntad libre, es la forma de realización de la libertad misma: “La persona, para su fin esencial, tiene el derecho (*hat das Recht*) de poner su voluntad en toda cosa (*in jede Sache ihren Willen zu legen*), la que, en consecuencia es mía (*meinige ist*); no teniendo en sí misma un fin semejante, retiene su determinación y anima mi voluntad; es el absoluto derecho de apropiación del hombre sobre todas las cosas (*absolutes Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen*)”²³⁶. La propiedad, pues, sigue siendo el parámetro que sirve para medir, en términos cuantitativos, es decir, en sentido de acumulación, el grado de civilidad alcanzado por una persona o un pueblo. Aunque, nótese que para Hegel, de acuerdo con su célebre dialéctica del amo y del esclavo, la posesión de personas, a diferencia del liberalismo de Locke, queda excluida. En este punto, en la *Fenomenología del Espíritu*, el filósofo es claro.

Pese a lo anterior, es interesante no perder de vista la concepción antropológica del filósofo de Stuttgart en referencia, por ejemplo, a los pueblos de América o África. Es conocido que las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* fueron dictadas por vez primera en el invierno de 1822, lo que el filósofo repitió cada dos años, hasta 1830, mientras incorporaba mayor información histórica y cultural ‘universal’, en su cátedra en la universidad de Berlín. El gran pensador muere en noviembre de 1831. La publicación de sus últimas lecciones será póstuma²³⁷. Así, en la sección llamada “La conexión de la naturaleza o el

²³⁵*Ibidem*.

²³⁶Hegel, 1985, §44, 66.

²³⁷Hegel muere en Berlín el 14 de Noviembre de 1831. La publicación de sus últimas lecciones, compleja por la gran colección de apuntes firmados por el filósofo, estará a cargo de sus alumnos. La primera versión sobre las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* es de 1837 a cargo de Eduard Gans; la segunda a cargo de Karl

fundamento geográfico de la historia universal”, en el apartado “El nuevo mundo”²³⁸, el filósofo comenta, en general, sobre el continente americano y, en particular, sobre su fauna y sus habitantes:

De América y su cultura, especialmente de México y Perú tenemos noticias, pero simplemente eso, pues, como culturas naturales tuvieron que perecer (*untergehen*) cuando el espíritu europeo se acercó a ellas. América se ha mostrado y aún hoy se muestra física (*physisch*) y espiritualmente (*geistig*) impotente (*ohnmächtig*).²³⁹

La impotencia o incapacidad de un supuesto Nuevo Mundo, natural²⁴⁰, siempre en referencia dialéctica u oposición dicotómica a un pretendido *Alte Welt* (Viejo Mundo) bien acabado, será para Hegel un enunciado axiomático. El punto de partida es, en cualquier sentido, una “discriminación geográfica” que se desarrolla, constante y categóricamente a lo largo de su obra. Más adelante, extendiendo su argumento —y procediendo de lo general a lo particular— señala:

En los animales mismos se advierte igual *inferioridad* (*Untergeordnetheit*) que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres y cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos *más pequeñas* (*kleiner*), *más débiles* (*schwächer*), *más impotentes* (*unmächtiger*). Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo. [...] Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de *que los europeos enciendan en el alma de los indígenas (die Indianer) un sentimiento de propia estimación*²⁴¹. Los hemos visto en Europa, *andar*

Hegel (su hijo) es de 1840; la tercera es de 1917 a cargo de Georg Lasson (que fue traducida al castellano por José Gaos), mientras que la cuarta, y quizá mejor lograda, es la de Hoffmeister de 1955.

²³⁸ En referencia a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* véase la versión de Johannes Hoffmeister (1955) que en su primer volumen titulado *Die Vernunft in der Geschichte* (*La razón en la historia*) incorpora, a manera de Apéndice, dicho texto. También véase la versión en castellano de José Gaos publicada por vez primera en *Revista de Occidente* hacia 1928.

²³⁹ Hegel, 1955, 200. Versión castellana 2005, 266.

²⁴⁰ Para Hegel lo natural hace referencia a una “alteridad”, lo que está fuera de una totalidad.

²⁴¹ Mismo argumento que Horkheimer en su comprensión del europeo y del indígena. La herencia antropológica del frankfurtiano es evidente.

sin espíritu y casi *sin capacidad de educación*. La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura.²⁴²

De la “discriminación geográfica” sobre el Nuevo Mundo en general, Hegel avanza hacia un particular “racismo antropológico” –y aun zoológico, y de los demás reinos de la naturaleza– expresado, con plena naturalidad, a partir de su visión mesiánica europea. A manera de premisa mayor, el sujeto europeo moderno, latino-germánico, se construyó una posición racial que, a través de sus grandes intelectuales, siglo a siglo, fue racionalizando, hasta universalizarla y convertirla en una especie de verdad antropológica. El supremacismo europeo –y hoy también norteamericano–, en su irracional racionalización, cruza toda la epistemología de las ciencias modernas, complementándose a través del poder militar, político, económico y jurídico en cada fase de su desarrollo histórico. No es casual que el propio Hegel coloque a América, como continente, fuera de la historia universal, aunque, contradictoriamente, distinga la particularidad de la nación americana (Estados Unidos) al señalar que: “América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica [...] Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. [...] Más como país del porvenir, América no nos interesa [...]”.²⁴³

Mientras el colonizador re-afirma la superioridad de un logos racializado y culturalmente mitificado, el colonizado es coaccionado para ceder y asumir una nueva condición antropológica de artificial inferioridad. La falacia antropológica, maquinada desde el siglo XVI, como el indigno mito de la raza, será constituyente de la subjetividad moderna. El dominio y explotación del hombre sobre el hombre, y del hombre sobre la naturaleza, fundamenta la mecánica (movimiento y fuerza) impulsora del desarrollo de la historia.

Bajo la misma racionalidad, en torno al tema de la educación hacia los indígenas americanos, Hegel comenta:

²⁴² Hegel, 1955, 200-2002. Versión castellana 2005, 266-267. El subrayado es nuestro.

²⁴³ Hegel, 2005, 275.

Cuando los jesuitas y los sacerdotes católicos quisieron habituar a los indígenas a la cultura y moralidad europea [...] fueron a vivir entre ellos y les impusieron, como a *menores de edad* (*Unmündigen*), las ocupaciones diarias, que ellos ejecutaban –por *perezosos* (*träge*) que fueran– por respeto a la autoridad de los padres²⁴⁴. Construyeron almacenes y *educaron a los indígenas* en la costumbre de utilizarlos y cuidar previsoramente del porvenir. *Esta manera de tratarlos, es indudablemente, la más hábil y propia para elevarlos; consiste en tomarlos como a niños* (*Kinder*). Recuerdo haber leído que, a media noche, un fraile tocaba una campana para recordar a los indígenas sus deberes conyugales. Estos preceptos han sido muy cuerdamente ajustados primeramente hacia el fin de suscitar en los indígenas necesidades (*Bedürfnissen*), que son el incentivo para la actividad del hombre. Así pues, *los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados*. La *debilidad* (*die Schwäche*) del carácter americano (*amerikanischen Naturells*) ha sido la causa de que se hayan llevado a América negros (*die Neger*), para los trabajos rudos. Los negros son mucho más sensibles a la cultura europea que los indígenas.²⁴⁵

Es sorprendente la asimilación acrítica de tan irracional prejuicio moderno; un *ad hominem* naturalizado que, el filósofo de Stuttgart fortalece, aceitándolo y articulándolo en el engranaje racional de su portentoso sistema filosófico. “Pero en realidad lo que Hegel hizo no fue inventar la tesis, sino adaptarla”²⁴⁶. El pensamiento del siglo de las luces no es inocente en dicha construcción. La filosofía

²⁴⁴ Recuérdense las Reducciones jesuíticas en el Paraguay. Ante los guaraníes se perpetró, quizá, una sutil ingeniería social que produjo para la compañía y para corona española riquezas materiales extraordinarias. Los jesuitas homogenizaron sus extensas reducciones unificando vestimenta, ordenación de la vivienda, roles y horarios laborales, normas de conducta social, moralidad, educación religiosa, etc. A mediados del siglo XVII la confederación de pueblos guaraníes contaba con unos ciento cincuenta mil habitantes distribuidos en treinta reducciones. La agricultura y la ganadería producía en tan fértiles tierras cuantiosos dividendos. Nada funcionaba fuera de las rígidas normas jesuíticas. La obediencia de los guaraníes era casi perfecta pues no se toleraba ninguna falta al orden estratégico establecido. Los castigos corporales regulaban los agravios e indisciplinas. Formalmente no existía la propiedad privada, todo se depositaba en los graneros comunitarios, no obstante, el excedente de producción de múltiples mercancías, debido a la explotación de los indígenas en extenuantes jornadas laborales, llevó a la exportación –transferencia de valor– de muy variadas mercancías, minerales y metales al viejo continente.

²⁴⁵ *Ibid.*, 202. Versión castellana 2005, 268. El subrayado es nuestro. Horkheimer, ya en el siglo XX, coincide con los elementos del prejuicio antropológico hegeliano. Ante el europeo, el indígena es inmaduro, inferior, improductivo, etc.

²⁴⁶ Gerbi, 1960, IX.

ilustrada argumentó y consensuó un particular punto de vista respecto a la geografía americana, su clima, sus habitantes, animales y plantas. Hegel es heredero de aquella visión sobre América deliberada y difundida por los naturalistas europeos del siglo XVIII. Herencia que, en múltiples aspectos, pareciera reconfigurarse y, en esencia, permanecer hasta el día de hoy.

Kant mismo había teorizado sobre la hegemonía antropológica de la raza blanca situada en Europa respecto a otras tres inferiores: roja (América), negra (África) y amarilla (Asia)²⁴⁷. Tal ideología se había extendido a través de un colonialismo multifactorial comenzado por la corona española dos siglos atrás. Ya en la Ilustración, los casos de Georges Louis Leclerc,²⁴⁸ (1707-1788) y Cornelius de Pauw²⁴⁹ (1739-1799), contemporáneos a Kant (1724-1804), y propulsores de la *Enciclopedia*, son conocidos respecto a su pretendida fundamentación científicista sobre la inferioridad de América debido a su clima y geografía. Para ambos, la naturaleza americana produce seres degradados, débiles y salvajes respecto a la fuerza, racionalidad y civilización de los europeos.

[...] sólo desde Buffon en adelante tiene la tesis de la inferioridad de las Américas una historia ininterrumpida, una trayectoria precisa que, a través de Pauw, llega a su vértice con Hegel y se alarga luego en su caída hasta llegar a las recíprocas recriminaciones y a las pueriles jactancias, a las condenas sumarias y a las nebulosas exaltaciones tan frecuentes aun en nuestros días [donde Horkheimer y Adorno representan un claro ejemplo].²⁵⁰

Como importante naturalista –el más célebre de los ilustrados– Buffon creó, a mediados del siglo XVIII, una “teoría general de la inferioridad de la naturaleza americana”²⁵¹ a partir de lo que él considera “inmadurez” o “degeneración” del nuevo mundo en general. Sus sugestivas observaciones –aun cuando nunca estuvo *in situ*– abarcan la geografía, el clima, las plantas, los animales y los seres humanos.

²⁴⁷ Sobre el racismo antropológico de Kant véase el excelente trabajo de Eze, 2008.

²⁴⁸ Su *Histoire Naturelle* publicada en París entre 1749 y 1788 se compone de 36 volúmenes que compendian todo el saber ilustrado de la época referente a las ciencias de la naturaleza. En castellano véase Buffon, 1986, *Del Hombre: Escritos Antropológicos*, FCE, México.

²⁴⁹ En su obra de 1768: *Recherches philosophiques sur les Américains*, (*Investigaciones filosóficas sobre los americanos*) Pauw difunde sus prejuicios antropológicos de exclusión en sentido antiamericano.

²⁵⁰ Gerbi, *op.cit.*, IX.

²⁵¹ *Ibidem*.

Sus descripciones van de lo general a lo particular; avanzan deductivamente hasta culminar caracterizando a los pobladores originarios. Una muestra del desprecio ilustrado hacia el denominado Nuevo Mundo construido con argumentos pseudocientíficos con pretensión de validez universal puede observarse de forma clara a lo largo del siguiente texto en el que Buffon muestra, alejado de cualquier eufemismo, la soberbia excluyente de la razón occidental moderna:

Hay, pues, en la combinación de los elementos y de las demás causas físicas, alguna cosa contraria al engrandecimiento de la naturaleza viva en este Nuevo Mundo; hay obstáculos que impiden el desarrollo y quizá la formación de los grandes gérmenes; aun aquellos que, por las influencias benignas de otro clima, han recibido su forma plena y su extensión integra, se encogen, se empequeñecen bajo aquel cielo avaro y con aquella tierra vacía, donde el hombre, en número escaso, vivía esparcido, errante; donde, en lugar de usar ese territorio como *dueño*²⁵² tomándolo como dominio propio, no tenía sobre él ningún imperio; donde, no habiendo sometido nunca a sí mismo ni los animales ni los elementos, sin haber domado los mares ni dirigido los ríos, ni trabajado la tierra, *no era él mismo sino un animal de primera categoría*, y no existía para la naturaleza como *un ser sin consecuencias*, una especie de autómatas impotente, incapaz de reformarla o de secundarla. La naturaleza lo había tratado más como madrastra que como madre, *negándole el sentimiento de amor y el deseo vivo de multiplicarse*; pues aunque el salvaje del nuevo mundo sea poco más o menos de la misma estatura que el hombre de nuestro mundo, esto no basta para que pueda constituir una excepción del hecho general del empequeñecimiento de la naturaleza viva en todo ese continente. El salvaje es débil y pequeño por los órganos de la generación; no tiene pelo ni barba, y ningún ardor para con su hembra. Aunque más ligero que el europeo, porque tiene más costumbre de correr, es sin embargo mucho menos fuerte de cuerpo; es así mismo mucho menos sensible, y sin embargo más tímido y más cobarde; no tiene ninguna vivacidad, ninguna actividad en

²⁵² Recuérdese que la posesión de bienes, el ser dueño, la propiedad privada y, en general, la tendencia de acumulación será, para el mundo europeo moderno, criterio necesario de civilización. Locke, Buffon, Hegel y Horkheimer, sincrónicamente (siglos: XVII, XVIII, XIX y XX), como hemos visto, comparten y heredan el criterio liberal burgués. Lo opuesto se llama barbarie, estado natural del salvaje.

el alma; la del cuerpo no es tanto un ejercicio, un movimiento voluntario, cuando una urgencia de acción causada por la necesidad. Quitadle el hambre y la sed, y habéis destruido al mismo tiempo el principio activo de todos sus movimientos; se quedará estúpidamente descansando en sus piernas o echado durante días enteros.²⁵³

Buffon representa la actualización racional ilustrada de la Controversia de Valladolid. Recordemos que entre 1550 y 1551 se celebró, dentro de la llamada polémica de los naturales en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, España, la confrontación entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, controversia en la que este último, en defensa de la Corona española, argumentó conforme a derecho el dominio sobre los indígenas por considerarlos naturalmente inferiores. Desde un evidente determinismo antropológico y ecológico, los estudios de Georges Louis Leclerc marcarán aspectos negativos de una ciencia social colonial, específicamente, una visión antropológica colonialista cuyo objeto de estudio será el humano degradado e inmaduro del nuevo mundo respecto a la fortaleza y autodeterminación del humano ubicado en el viejo continente. Como historiador el italiano Antonello Gerbi es claro al señalar elementos esenciales constitutivos de la modernidad, ya desde 1955, en la primera edición de su clásica obra *La disputa del Nuovo Mondo (La disputa del nuevo mundo)* a manera de crítica al pensamiento ilustrado europeo escribe:

Con Buffon se afirma el *europocentrismo* [sic.] en la nueva ciencia de la naturaleza viva. Y no es ciertamente mera casualidad que esto haya ocurrido en los momentos mismos en que la idea de Europa se estaba haciendo más plena, más concreta y orgullosa, ni carece de significado el hecho de que, así como la Europa civil y política se definía entonces en oposición al Asia y al África, la Europa física se hiciese solidaria con los otros continentes del Viejo Mundo y se enfrentase, con gesto impávido, al mundo americano. Así como los filósofos y los escritores *reivindicaban para Europa la primacía de las artes*

²⁵³ Buffon, *Oeuvres complètes*, ed, Richard, Paris, Delangle, 1827-1828, vol. XV, 443-446. *Apud*, Gerbi, 1960, 5-6.

*civilizadas*²⁵⁴ y *el origen de los inventos técnicos* y de *los organismos sociales superiores*²⁵⁵, y justamente *del descubrimiento de América hacían datar el principio de su nueva y nunca antes vista potencia y riqueza*.²⁵⁶

La racionalización de lo irracional en la concepción antropológica moderna, inaugurada desde el colonialismo español del siglo XVI, perdurará, atávicamente –en un sistema de más de quinientos años– a manera de dispositivo de control, desprecio, clasificación y explotación humana. En tal sentido, la modernidad no es, en modo alguno, resultado de la superioridad natural de Europa o fuente de algún determinismo –antropológico, geográfico, climático, ecológico, etc.– sino, un efecto, es decir, una consecuencia; siguiendo a Enrique Dussel, la tesis crítica del origen de la modernidad se enuncia de la siguiente manera:

La centralidad de Europa en el sistema-mundo no es fruto de una superioridad interna acumulada durante el medioevo europeo sobre y en contra de las otras culturas. Se trata, en cambio de un efecto fundamental del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia. Este simple hecho dará a Europa la ventaja comparativa determinante sobre el mundo otomano-islámico, India y China. La modernidad es el resultado de estos eventos, no su causa. Por consiguiente, es la administración de la centralidad del sistema-mundo lo que permitirá a Europa transformarse en algo así como la “conciencia reflexiva” (la filosofía moderna) de la historia mundial; los valores, descubrimientos, invenciones, tecnologías, instituciones políticas, etc., que son atribuidas a su exclusiva producción son, en realidad, efectos del desplazamiento del antiguo centro [...] Aún el capitalismo es el resultado y no la causa de esta conjunción entre la planetarización europea y la centralización al interior del sistema mundial.²⁵⁷

Así, por ejemplo, la directriz capitalista de la modernidad ha sido el resultado de la apropiación de las tierras y demás recursos del colonizado desde las metrópolis

²⁵⁴ Hasta llegar al propio Theodor W. Adorno en el siglo XX según mostraremos en el siguiente apartado.

²⁵⁵ Hasta las formulaciones de Max Weber en el siglo XX como más adelante veremos.

²⁵⁶ *Ibid.*, 29. El subrayado es mío.

²⁵⁷ Dussel, 1999, 148-149.

civilizadas, mediante la justificación de huecos jurídicos o ausencia de leyes, pero, también, bajo el prejuicio de superioridad racial y cultural de un yo europeo. Lo que ha constituido un paradigma civilizatorio y antropológico con todo y una particular subjetividad vuelta universal.

En su extensa obra *Los orígenes del totalitarismo* Hannah Arendt distingue particularmente dos ideologías triunfantes en la Historia (así con mayúscula), aun cuando no las relaciona con el colonialismo del siglo XVI y tampoco como consecuencia originaria y/o constitutiva de la modernidad²⁵⁸. Para la pensadora judía-alemana, no obstante, la negatividad del capitalismo y del racismo quedará expresadas de la siguiente forma:

Pocas ideologías han ganado suficiente importancia como para sobrevivir a la dura lucha competitiva de la persuasión y sólo dos han llegado a la cima y han derrotado esencialmente a las demás: la ideología que interpreta a la Historia como una lucha económica de clases y la que interpreta a la Historia como una lucha natural de razas. El atractivo de ambas para las grandes masas resultó tan fuerte que fueron capaces de obtener el apoyo del Estado y establecerse por sí mismas como doctrinas oficiales nacionales.²⁵⁹

A lo que magistralmente agrega:

Pero mucho más allá de las fronteras dentro de las cuales el pensamiento de raza y el pensamiento de clase habían evolucionado hasta llegar a ser *normas obligatorias de pensamiento*, la libre opinión pública las había adoptado hasta tal extremo que *no sólo los intelectuales, sino las grandes masas de hombres ya no aceptaban una interpretación de los hechos del pasado o del presente que no se hallara de acuerdo con una de estas perspectivas.*²⁶⁰

En tal sentido, es interesante observar en Max Horkheimer (pero también en Adorno como mostraremos en el siguiente apartado), regresando a sus excluyentes y

²⁵⁸ Para el pensamiento descolonial latinoamericano y la Filosofía de la Liberación: colonialidad, capitalismo y racismo serán fenómenos simultáneos y co-determinantes de la modernidad. Véase Dussel, 1994; también Quijano, 2007.

²⁵⁹ Arendt, 1998, 143-144.

²⁶⁰ *Ibid.*, 144.

acríticos comentarios, la propensión en asumir, como naturales y axiomáticos, la falacia antropológica colonial, así como ciertos preceptos de la tradición del liberalismo económico que, la propia Teoría crítica, desde un particular discurso marxista, parecía haber superado. El problema para la *kritische Theorie* es que llega a un punto en que sus análisis sociales no pueden liberarse del corsé de una epistemología hegemónica colonial que termina por hacerla caer en contradicción al pensar bajo una lógica binaria de pares opuestos excluyentes donde la premisa mayor es siempre: civilización o barbarie, con todo y las consecuencias políticas que de aquí se derivan.

Allende a la totalidad europea la Teoría crítica se enfrenta a fenómenos diversos que le son desconocidos. A partir de una epistemología pretendidamente universal produce juicios de tendenciosa racionalidad ante aquello no ajustado a la fisonomía canónica del *logos* moderno ilustrado. Valdría preguntarnos: ¿Quién es el “otro” para Horkheimer? Pensando, por ejemplo, en su última etapa productiva cuando habla mesiánicamente del “Anhelado de justicia”²⁶¹, ya con notable apego a la mística judía de un Gershom Scholem. Sería relevante observar si su visión teológica mesiánica es compatible con su visión antropológica cultural y/o social.

2.3. Del mito de la alta cultura europea al mito de la barbarie. Theodor W. Adorno y el jazz.

El caso de Theodor W. Adorno y sus disquisiciones acerca de la producción musical en América (Estados Unidos) es otro seductor ejemplo del adalgamiento de la *kritische Theorie* y sus prejuicios ilustrados al exterior de Europa. Son en general poco conocidas las disquisiciones del autor de la *Dialéctica Negativa* hacia el jazz como expresión musical popular de la comunidad negra en los Estados Unidos. En 1953 publica en la revista alemana *Mercur* un breve ensayo titulado “Moda sin tiempo. Sobre el jazz”²⁶² —mismo que para 1955 aparece en la colección de ensayos

²⁶¹Véase Horkheimer, 2000b.

²⁶²Th. W. Adorno, “Zeitlose Mode. Zum Jazz”, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft I*, (Gesammelte Schriften, 10.1, 123-137). También Adorno, 1955, 144-161 (versión alemana de la editorial Suhrkamp Verlag en la que

titulada *Prismas. Crítica de la cultura y de la sociedad*²⁶³– título que por sí mismo hace referencia a lo que en la *Dialéctica de la Ilustración* denominó junto con Horkheimer “industria cultural” –a este ensayo anteceden otros dos trabajos que tratan sobre el tema: “Adios al Jazz” (1933)²⁶⁴ y “Sobre el Jazz” (1937)²⁶⁵–. Será desde aquí que Adorno emprende –según nuestra particular hipótesis–, más que la simple emisión de juicios elitistas de un musicólogo burgués ilustrado, una osada crítica cultural desde una posición epistemológica de la que no podrá desmarcarse. En el intento de hacer una revisión del fenómeno destaca que el jazz hunde sus raíces en la rebeldía de los esclavos negros, aunque con mezcla, en su desarrollo, de otros elementos que por sus orígenes parecieran ilegítimos:

Ya los *negro spirituals*, preformas del *blue*, enlazan seguramente, como música de esclavos (*Skclavenmusik*) que son, el lamento contra la ilibertad (*Unfreiheit*) con la servil conformación de la misma. [...] Es indudable que el proletariado en harapos de raza blanca ha tomado también parte de la prehistoria del jazz antes de que éste se presentara en primer término, bajo las candilejas de una sociedad que parecía estar esperándole [...].²⁶⁶

Pareciera natural declarar que existe una “música de esclavos” carente de libertad en sí, pero no sólo en cuanto a sus orígenes afro, de raza negra, sino también por colaboración de la raza blanca, pero no la explotadora, sino la miserable, el “proletariado en harapos”, lo que dará por resultado un género musical que valorado bajo la musicología europea pudiese calificarse como producto de masas. Es de esta forma como Adorno enjuicia esa combinación de espirituales negros, músicaailable de ritmos sincopados e instrumentos poco convencionales²⁶⁷. Sobre la técnica del jazz opina:

nos apoyamos). Versión castellana citada: Adorno, 1962, 126-141. De la editorial Ariel, traducción de Manuel Sacristana, que es a mi juicio la más fiel al texto original de Adorno. Véase también Adorno, 2008a, 109-120.

²⁶³ Adorno, 1955, 144-161, versión castellana 1962, 126-141.

²⁶⁴ Th. W. Adorno, “Abschied vom Jazz”, *Musikalische Schriften V* (Gesammelte Schriften, 18, 795-799). Versión castellana: Adorno, 2011, 829-833.

²⁶⁵ Th. W. Adorno, “Über Jazz”, *Moments musicaux*, en *Musikalische Schriften IV* (GS, 17, 74-108). Versión castellana: Adorno, 2008b, 83-118.

²⁶⁶ Adorno, 1962, 127-128.

²⁶⁷ Sobre historia del jazz véase: Berendt, 1994; Hentoff y McCarthy, 1968; Gioia, 2002; Southern, 2001 y Cooke, 2000.

Pero precisamente la pobreza de procedimientos y de características, la rigurosa expresión de toda base sin reglamentar, es lo que hace tan difícil de entender la tenacidad de esta especialidad tan mísera que casi no se provee de novedad y variación más que para fines publicitarios. [...] el jazz resulta de absoluta pobreza. Su manera de aplicar las técnicas musicales a disposición es totalmente arbitraria²⁶⁸. Ya la mera prohibición de modificar con viveza el compás de la pieza según su proceso pone tan estrechos límites a la composición y a la ejecución que el aceptarla exige más *regresión psicológica* (*psychologise Regression*) que conciencia estética estilística.²⁶⁹

Después de que Adorno publicara por vez primera su célebre ensayo en la revista *Merkur* “topó rápidamente con la contestación de Joachim E. Berendt²⁷⁰, que habría de convertirse en el principal ideólogo del jazz en Alemania. [...] Aunque éste se presenta a sí mismo como un experto en música que desea «mantenerse completamente al margen de conclusiones filosóficas y sociológicas», no puede evitar *pronunciarse* sobre el jazz, afirmando que es «el fenómeno musical más originario y vital que ha producido nuestro siglo»²⁷¹. En contraparte es conocido

²⁶⁸ Considérese la siguiente observación: “Si cuando estoy tocando jazz intencionadamente desafino la altura de un sonido por que representa una *blue note*, si empleo un *vibrato* de labio de oscilación rápida, si modifico la articulación básica creando *notas fantasma*, si deseo más proporción de aire que de sonido en algún fragmento de una balada o si ataco el sonido de modo brusco y explosivo, jamás lo haré cuando toco Mozart o Schumann.” Peñalver, 2010, 4.

²⁶⁹ Adorno, 1962, 128-129. El subrayado es mío.

²⁷⁰ Véase Adorno, 2009a, 717-721.

²⁷¹ Claussen; 2006, 218. Respecto a la técnica de ejecución es bien conocido que a diferencia de la música «clásica» en el jazz no hay versiones escritas definitivas, cada interpretación implica una nueva creación, de tal forma que todo intento de transcripción encuentra sus propios límites. La improvisación instrumental es uno de los rasgos más creativos y novedosos del género. Ante ello Adorno comenta: “Berendt sobrevalora desmesuradamente las *improvisaciones* [...] La música grande que hoy habla todavía (la música «viva») se formó una vez que la improvisación se retiró e hizo espacio para la obra de arte fijada y con un texto unívoco.” Adorno, 2009a, 718. No obstante, hay evidencia de que la improvisación se ha dado desde los orígenes de la humanidad y a lo largo de la historia de la música de todas las culturas como elemento artístico de auténtica creación. Con la aparición de la notación musical occidental poco a poco se fue abandonando y desacreditando a favor de la interpretación precisa y repetida. Sobre la riqueza y complejidad de la improvisación musical y sus técnicas véase el interesante estudio de Peñalver, 2011. Hoy en día, en los conservatorios de música “las especialidades instrumentales [...] están encaminadas a adquirir una *técnica específica y ortodoxa* del instrumento, como si este fuera el *único modo de tocar* y la *única verdad absoluta*, y al estudio de repertorio de concierto y los pasajes orquestales que en muchas ocasiones, basándose en la imitación, coinciden con las versiones de famosos y reconocidos concertistas. [...] Todas estas acciones se llevan a cabo y están basadas en la interpretación de la música escrita.” Peñalver 2010, 3, véase por entero su sugerente artículo titulado “¿Por qué los músicos de formación clásica no quieren tocar jazz?: análisis y propuesta para la reflexión”. El subrayado es mío. Parece evidente que la racionalización de la música propició que hoy en día, por ejemplo, el repertorio que se ofrece en las salas de conciertos sea sumamente limitado, se repite una y otra vez a los mismos músicos que transitan casi siempre del barroco al romanticismo europeo. La impronta de la llamada música culta terminó limitando y, aun, condenando la creatividad musical a favor de la ejecución

que Adorno consideró a la música dodecafónica de Schönberg y su modelo de composición atonal –la Nueva Música–, proveniente de la burguesía vienesa, como el movimiento de vanguardia musical más novedoso con potencial emancipador y cuasi revolucionario del siglo XX, colocado más allá de los sonidos melódicos y faltos de creatividad en que había caído el gusto y consumo de la burguesía (al igual que las masas). O incluso en las salas de concierto, al perseguir sólo “prestigio social”, en la escucha repetitiva y monótona, “fetichista”, de ciertas obras “clásicas”, “mercancías” ya conocidas, de lo cual también el frankfurtiano ironiza. Como gran musicólogo Adorno es en algunos temas ambiguo, se coloca por encima de los gustos estándar u ortodoxos de la burguesía común (cuasi estúpida). En otros casos, desde su propia clase social, se asume como parte de una burguesía más selecta, “sibarita”, “progresista”, que gusta de la “música seria” y del legado cultural del periodo barroco (Bach o Haendel), clásico (Mozart), o del periodo romántico (Beethoven, Schubert, etc.), hasta llegar a la más compleja y potente vanguardia musical, sólo comprendida por unos cuantos²⁷².

De acuerdo con ello, el modelo de composición de Schönberg y sus discípulos convierte al compositor en «estructurador soberano de formas»; su tarea es la *desmitologización*. Su cometido es *eliminar todas las normas y constricciones* –supuestamente «*naturales*» e «*inamovibles*»– que se *imponen* al material desde fuera: se trata de poner el lenguaje y las formas musicales *a disposición de la conciencia del compositor*, para que éste pueda desarrollarlos según su legalidad inmanente. En este sentido, el gran mito con el que Schönberg se encuentra es el sistema tonal. Los problemas formales, armónicos y orquestales que habían legado Wagner y el romanticismo tardío revelaban que éste había ido perdiendo sus capacidades para ejercer de soporte del lenguaje musical. Las constricciones que la tonalidad ejercía sobre el material –resolución de las disonancias, secuencia de intervalos consonantes en la melodía, sonoridad homogénea, relaciones de simetría, desarrollo rítmico uniforme, etc.– habían

instrumental precisa y repetida, como una especie de eterno retorno de lo mismo, en homenaje a sus grandes maestros.

²⁷² Adorno, 2009b, p. 15-50

perdido su carácter indiscutible, y permitían atisbar todo un terreno de *nuevas posibilidades sonoras*.²⁷³

Quizá, Adorno encontró que de alguna forma las bandas de jazz cumplían ya con esta tarea, o cuando menos habían tomado creativa delantera, sólo que desde otro *locus enuntiationis*, desde otro lenguaje musical, desde otra estética, desde otra cultura e incluso desde otra raza. Entre la “música seria” y la “música ligera” según su propia clasificación el conflicto es evidente. El autor de la *Dialéctica negativa* estudió en Viena entre 1923 y 1929 la técnica de composición atonal de la Nueva Música con Alban Berg discípulo directo del creador de la música dodecafónica. Perfeccionó también su técnica pianística con Eduard Steuermann, el pianista más calificado del círculo Schönberg²⁷⁴. La Nueva Música, como fenómeno artístico y teórico –local europeo–, tuvo su producción y consumo, no en la clase revolucionaria o en algún movimiento popular sino en la refinada expresión del individuo burgués neo-ilustrado. Ante tal vanguardia el jazz representó, a juicio del musicólogo frankfurtiano, simple folklorismo americano sin reconocimiento posible como otra conciencia estética o forma de subjetividad, más bien, se le invalidó al calificarlo como “momento regresivo de la consciencia”²⁷⁵.

Desde sus estudios sobre la industria cultural y psicología social Adorno observa que las orquestas de negros (*jazzband*) tienen su fundamento y finalidad en el servicio de la industria del entretenimiento de los blancos, por lo que su producto musical es ya de por sí degradado, “música de esclavos” como “moda permanente”. “Pero mientras durante el siglo XIX el hacer música formaba parte de la vida privada de las familias burguesas, hoy ‘con la tecnología de la radio y el cine

²⁷³ Maiso; 2015, 26.

²⁷⁴ Véase Claussen, *op. cit.*, 173. Sobre Schönberg y Berg, Adorno escribió varios textos entre su muy extensa producción de escritos musicales. Recuérdese que desde muy temprana edad el filósofo frankfurtiano estuvo en contacto con la música profesional, su madre María Calvelli-Adorno, así como su tía Agathe habían sido sus maestras de piano. Así mismo, la primera, quien “había cosechado algunos éxitos como cantante en la corte vienesa, hizo posible que su hijo Adorno se refiriese a Viena como su *segunda patria*” *Ibid.*, 45.

²⁷⁵En la historia del jazz abundan los nombres de músicos virtuosos –Nueva York y Chicago fueron los centros de la novedosa experiencia musical– ya desde la década de los 20 sobresale el de Louis Armstrong, Jelly Roll Morton o Sidney Bechet (todos ellos de orígenes afro), entre muchos otros; para la década de los 30 surge el *swing* con las *big bands*, nombres como Duke Ellington, Fletcher Henderson, Jimmie Luncefort y Chick Weeb son aclamados, además del jazz blanqueado de Benny Goodman o Glenn Miller. Más tarde, ya en los 40, en la evolución del jazz con el *Bebop* sobresalen Charlie Parker y Dizzy Gillespie, entre muchos otros. Músicos talentosos que con certeza Theodor Adorno ubicaba. Véase Hentoff y McCarthy; Gioia y Southern, *op. cit.*

propiedad de poderosos monopolios, y con un ilimitado acceso al aparato de propiedad capitalista²⁷⁶, se ha transformado casi exclusivamente en un hecho de mercado²⁷⁷, lo que resta a la música su potencial emancipador. En tal sentido, pareciera que para el frankfurtiano el jazz significó el triunfo absoluto de la industria cultural, mientras que el ser humano cualificado de raza negra sería la expresión del sujeto liquidado por sus múltiples formas de sumisión a la autoridad. Lejos de que Adorno realizara alguna reflexión crítica –por ejemplo mediante el uso de categorías marxistas– sobre la esclavitud negra en los Estados Unidos o en las colonias americanas, su división del trabajo, luchas y/o procesos de liberación, etc., se dedicó *de facto* a menospreciarla. A través del uso de recursos freudianos comenta lo siguiente:

Pero por indudable que sea la presencia de elementos africanos en el jazz, no menos lo es el que todo lo irrefrenado en él se adaptó desde el primer instante a un esquema estricto, y que al gesto de rebelión se asoció siempre en el jazz la disposición a una ciega obediencia, al modo como, según la psicología analítica, ocurre al tipo sadomasoquístico (*sadomasochistischen Typus*), que se subleva ante la figura paterna (*Vaterfigur*) pero la sigue admirando secretamente, querría imitarla y disfruta aún en última instancia la odiada sumisión.²⁷⁸

A Theodor Adorno lo traiciona su inconsciente. Aventurando una arriesgada hipótesis podríamos señalar que quizá él mismo se sitúa como figura paterna al considerar sus propios orígenes como paradigma racional civilizatorio e inferiorizar lo que no se ajuste a sus cánones. Sucede además que “en el receptor de la música se induce una pasividad masoquista similar. En vez de alentar la audición activa, como ocurre con una sonata de Beethoven, el jazz desalienta la audición a favor del baile. [...] el bailarín prefiere ‘la falsa consciencia de soñar lo que no se atreve a pensar’²⁷⁹”²⁸⁰. Aun el baile es degradado cual cosa de idealistas no racionales²⁸¹. Con

²⁷⁶Adorno, “Zur gesellschaftlichen Lage der Musik”, 1932, 103.

²⁷⁷Buck-Morss, 1981, 93.

²⁷⁸Adorno, 1962, 127.

²⁷⁹Adorno, “Über Jazz”, *Moments Musicaux*, 1964, 119-120.

²⁸⁰Lunn, 1986, 183.

razón el filósofo camerunés Eboussi Boulaga, citado por Enrique Dussel, acercándose a la raíz del problema, con singular finura escribe:

Je pense, donc je suis (Descartes) es la causa del crimen contra el *Je danse, donc je vie*.²⁸²

Como puede observarse no hay disposición alguna por parte del discurso hegemónico de Adorno hacia la afirmación de nóveles manifestaciones estéticas que se ubiquen más allá de su marco referencial. “Los rasgos individuales que no concuerdan con la *norma* están predeterminados y prefigurados por esta: son signos de *mutilación* [...] de recepción en una *comunidad de esclavos* iguales”²⁸³, señala el musicólogo. Ante lo que podemos preguntarnos si extendemos las ideas estéticas de nuestro autor al fenómeno político (binomio para él indisoluble²⁸⁴): ¿A qué normas se refiere? ¿Mutilación con referencia a qué cultura? ¿Quiénes son los esclavos y quiénes los amos? Las respuestas parecieran evidentes. Sin embargo, el embate toma tintes de mayor intolerancia. Adorno *dixit*:

Aquél que ante la creciente respetabilidad de la cultura en masa (*Massenkultur*) se deje tantear y tome un bailable por arte moderno porque hay un clarinete que grazna notas falsas [...] ha capitulado ya ante la *barbarie* (*Barbarei kapituliert*). La cultura degenerada en cultura recibe el castigo condigno: a medida que difunde sus abusos se la confunde cada vez más desesperadamente con su propia *basura*. Un *analfabetismo* consciente de sí

²⁸¹El «baile» como «diversión» se juzga desde un conservadurismo simplista como cosa vana; cualidad de pueblos incultos productores de una industria cultural masiva a favor del capital. En la *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer y Adorno escriben: “Divertirse significa siempre que no hay que pensar, que hay que olvidar el dolor, incluso ahí donde se muestra. La impotencia está en su base.” Horkheimer y Adorno, 2006, 189. Realizar este tipo de juicios dentro de las culturas latinoamericanas tiene el peligro de ser ideología pura, se requiere hacer análisis más complejos. Como excelente muestra de una sociología de la música en América Latina con sincretismo de ritmos africanos, con todo y una fenomenología del tambor, véase Quintero, 2010. El sociólogo puertorriqueño considera que la música tiene una función decisiva en la creación de lenguajes y la configuración simbólica de lo social. Constituye, así mismo, formas de interacción con el mundo e identidades colectivas, por ejemplo, de resistencia. Y qué decir de la diversidad cultural en el África, donde el baile tiene un carácter ontológico como fundamento de la vida, de la alegría de la existencia humana. Volviendo a América Latina considérese el caso de Alejo Carpentier –conocido literato pero también musicólogo (nacido un año después que Adorno, en 1904) formado en Francia en el Liceo Jason de Sailly, y en el Instituto de Segunda Enseñanza de la Habana–, quien argumenta eliminar la elitista y artificial frontera entre la música “culto” y la música “popular”, véase por entero Carpentier, 1979.

²⁸²Es decir: “‘Pienso, luego existo’ (Descartes) es la causa del crimen contra el ‘danzo luego vivo’”. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, 1977, 56. *Apud*, Dussel, 1998, 10.

²⁸³Adorno, 1962, 133. El subrayado es mío.

²⁸⁴ Las experiencias musicales de Adorno están indefectiblemente vinculadas a su visión política, filosófica y sociológica, de aquí la importancia de sus escritos sobre música desde su etapa de juventud.

mismo y para el cual la *estulticia* del *exceso tolerado* es el reino de la libertad [...] ²⁸⁵

“Una cultura particular, que es la europea, se pretende “universal” y niega todo valor a las otras particularidades. [...] es el universalismo abstracto de una particularidad que abusivamente se arroga la universalidad, y que con esto niega todos los otros particularismos [...] Surge así el mecanismo pedagógico de la dominación cultural. En el “centro” está la cultura que llamaría *imperial*, en el sentido más fuerte: aquel que impone, por su imperio y voluntad, lo que es suyo”²⁸⁶. Es evidente que para Adorno existe una clara confluencia entre cultura de masas y cultura popular, ambas para él representan *barbarie*. Sus declaraciones son excesivas y esencialistas al tomar como referente único la estructura de su epistemología hegemónica. No hay consideraciones éticas hacia otredades diversas. Más aún, desde un psicoanálisis tendencioso, enjuiciando a desventurados sujetos afirma:

El objetivo del jazz es la reproducción mecánica de un *momento regresivo*, una *simbólica de la castración* (*Kastrationsymbolik*) que parece decir: abandona la reivindicación de tu masculinidad, cástrate (*lass dich kastrieren*) como proclama y ríe al eunocoides sonido (*eunuchenhafte Klang*) de la *jazzband*, y serás premiado con la admisión en una asociación de hombres que participará contigo del secreto de la impotencia [...].²⁸⁷

Anticipándose a posibles objeciones Adorno señala que su interpretación sadomasoquista de la cultura de masas a la cual preside una patológica regresión “no es arbitraria ni exagerada”²⁸⁸, se muestra convencido de su objetividad y autoridad como musicólogo y gran crítico de la cultura. Ante la idea de que el jazz surge como un movimiento de resistencia estética con potencial de emancipación, el frankfurtiano, con afán de desenmascarar engaños, y sin menoscabo alguno, arguye:

²⁸⁵*Ibid.*, 135. El subrayado es mío.

²⁸⁶Dussel, 2006b, 200.

²⁸⁷*Ibid.*, 137. En la Dialéctica de la Ilustración escriben: “Cada uno debe mostrar que se identifica sin reservas con el poder que lo golpea. Ello está en el principio de la síncopa del jazz, que se burla de los traspies y al mismo tiempo los eleva a norma. La voz de eunuco del que canturrea en la radio, el elegante galán de la heredera que cae con su batín a la piscina, son ejemplos para los hombres, que deben convertirse en aquello a lo que los pliega el sistema”. Horkheimer y Adorno, 2006, 198.

²⁸⁸*Ibidem*.

Pero la expresión, auténtica portadora de la protesta estética, sucumbe al poder ante el cual protesta. De ese poder toma el jazz su tono de sorna y miseria, aunque lo disfrace transitoriamente de claridad y pasión. El sujeto que se expresa en el jazz está así diciendo: yo no soy nada (*ich bin nichts*), soy una basura (*ich bin Dreck*²⁸⁹), es justo que me hagan lo que me están haciendo.²⁹⁰

Resulta extraño y contradictorio leer declaraciones tan desafortunadas de un gran teórico ubicado, tradicionalmente, en la Teoría crítica de la izquierda marxista occidental²⁹¹. En este caso Adorno pareciera ser parte de algún grupo de ultraderecha por su grado de intolerancia y tipo de adjetivación altamente agresiva hacia lo que no entra en su marco categorial²⁹². El tratamiento que da al tema del jazz es análogo a los panfletos antisemitas o antiraciales que comúnmente produjeran los teóricos del nazismo. El propio Joachim Ernst Berendt –en la revista *Merkur* de septiembre de 1953²⁹³– le critica sus prejuicios raciales, ante lo cual el frankfurtiano se defiende respondiendo:

Finalmente, como cuando se trata de los negros Berendt argumenta *ad hominem*, tendrá que permitirme que le hable de mí mismo y le explique que soy responsable en buena medida del libro americano más discutido para el conocimiento del prejuicio racista [*La personalidad autoritaria*]. Espero que Berendt me crea si le digo que el éxito no se me ha subido a la cabeza, pero es grotesco proteger a los negros de mi arrogancia de blanco (la arrogancia de un hombre perseguido por Hitler).²⁹⁴

²⁸⁹ “*Dreck*”: suciedad, mierda, inmundicia, basura.

²⁹⁰ *Ibid.*, 140.

²⁹¹ La actitud de Adorno nos recuerda a Frantz Fanon cuando en su obra *Piel negra, máscaras blancas* señala: “La alienación intelectual es una creación de la sociedad burguesa. Yo llamo sociedad burguesa a toda sociedad que se esclerotiza en unas formas determinadas, prohibiendo toda evolución, toda marcha, todo progreso y todo descubrimiento”. Fanon, 2009, 186.

²⁹² Sus propios compañeros comentan: “«Teddie [así le llamaban a Adorno sus amigos cercanos] tiene un sólo interés», comunicaba confidencialmente Friedrich Pollock a su amigo Horkheimer ya en 1941, «convertirse cuanto antes en un pequeño rentista en California, y qué sea de los demás es algo que no le importa absolutamente nada»” Claussen, 2006, 221.

²⁹³ Misma revista en la que por vez primera se publicó, tres meses antes, en junio de 1953, el artículo de Adorno “Moda sin tiempo: sobre el Jazz”.

²⁹⁴ Adorno, 2009a, 720. Su recalitrante ego termina por delatarlo; la contradicción es evidente, su visión antropológica también.

Recordemos que para 1933 el Tercer Reich prohibió emitir “música de negros” (*Negerjazz*²⁹⁵) en la radio, ese mismo año –curiosa coincidencia– Adorno publica su primer trabajo sobre el tema, “Adiós al jazz”, bajo toda la línea que hemos estudiado. Surge de lo anterior una pregunta obligada: ¿Qué hay en el fondo de tan radicales aseveraciones?

Frente a la racionalidad musical del ritmo, armonía y melodía plasmadas con precisión matemática en el pentagrama occidental, las creativas improvisaciones fragmentarias de una *jazzband*, juzgadas bajo la criba de la racionalidad moderna ilustrada, serían de manifiesta irracionalidad, propias de expresiones marginales pseudoartísticas de pueblos no civilizados o bárbaros²⁹⁶. Pero quizá, más allá de la exquisitez burguesa por los refinados gustos musicales, se esconda toda una ideología que nuestros admirados teóricos no fueron capaces de observar y menos aún de criticar. A lo largo de sus textos la pretensión de autoafirmación del autor es evidente, en tanto autoreconocimiento como epicentro racional en varios niveles. En un afán intemperante, en su ensayo “Moda sin tiempo. Sobre el jazz” (1962), citando a la oficialista revista *Life*, señala:

[...] el jazz no es en modo alguno un nuevo idioma musical, sino “incluso en sus manifestaciones más complejas, asunto simplísimo, formulas incansablemente repetidas”. Es probable [ya en palabras de Adorno] que con esa claridad la cosa no pueda ser apreciada más que en América (*nur in Amerika wahrnehmen*) (sic.)²⁹⁷

La ideología del eurocentrismo se manifiesta de forma contundente. Ya con antelación el autor de la *Crítica de la razón pura* había señalado la necesidad de conducirse por una sola razón, así como por máximas morales universales. Theodor Adorno pareciera haber interiorizado la idea colonialista ilustrada de que el modelo

²⁹⁵Considérese la carga racista y discriminatoria del término con el que en aquellos años se denominaba al jazz.

²⁹⁶“Un músico de jazz que tiene que tocar un trozo de música seria, el más simple minueto de Beethoven, lo sincopa involuntariamente y sólo accede, con una sonrisa de superioridad, a tocar las notas preliminares. Esta «naturaleza», complicada por las pretensiones siempre presentes y aumentadas hasta el exceso del medio específico, constituye el nuevo estilo, es decir, «un sistema de la no-cultura; y a ella es a la que cabría conceder incluso una cierta “unidad de estilo” si es que, claro está, el hablar de una barbarie estilizada tuviese todavía sentido»”. Horkheimer y Adorno, 2006, 173.

²⁹⁷Adorno, 1962, 127.

de humanidad ideal está vinculado naturalmente con su ubicación geográfica y su pertenencia racial. Postulado que el propio Kant había ya enunciado²⁹⁸. El más extravagante legado de los enciclopedistas –filósofos, geógrafos y naturalistas– de la alta ilustración europea revelaba su vigencia en el siglo XX, recordándonos que:

El conde de Buffon afirmaba que en América el cielo es avaro y está la tierra podrida por las lluvias; que los leones son calvos, pequeños y cobardes y el tapir un elefante de bolsillo; que allá se vuelven enanos los caballos, los cerdos y los perros y que los indios, fríos como serpientes, no tienen alma ni ardor ante la hembra. También Voltaire habla de hombres y leones lampiños, y el barón de Montesquieu explica que los pueblos viles nacen en las tierras calientes. El abate Guillaume Raynal se indigna porque en América las cordilleras van de norte a sur en vez de correr de este a oeste, como es debido, y su colega prusiano Corneille de Pauw retrata al indio americano cual bestia degenerada y floja. Según de Pauw, el clima de allá deja a los animales sin rabo y enclenques; las mujeres son tan feas que se confunden con los varones y no tienen sabor el azúcar ni olor el café.²⁹⁹

Llegamos pues al absurdo, al extremo de la comicidad ilustrada, siendo sorprendente verificar la manera en que se heredan, interiorizan y reproducen, los prejuicios raciales más desatinados. A más de dos siglos respecto a su formal consolidación la irracionalidad de obcecaciones antropológicas ha continuado su reproducción por cierta parte de la intelectualidad europea, aun la más progresiva, ubicada desde una pretendida supremacía cultural y racial que sirve para mantener el mito dicotómico de la civilización respecto a la barbarie, con todo y las consecuencias políticas, económicas y sociales que permiten articular y sostener la ideología de dominación en el sistema vigente.

²⁹⁸Véase, por entero, Eze, 2008.

²⁹⁹Galeano, 1984, 55. Véase la clásica obra de Gerbi, 1960, también, 1992. No olvidemos que el jesuita mexicano Francisco Xavier Clavijero (1731-1787), también contemporáneo a Kant, arremete contra la estulticia de los enciclopedistas ilustrados en defensa de América y sus habitantes. En su *Storia antica del Messico*, publicada en 1780 en Cesena, Italia (después publicada en castellano, inglés y otros idiomas), durante el exilio jesuita de 1767 por parte de Carlos III, muestra, más allá de prejuicios irracionales, un relato científico antropológico construido a través de elementos históricos, sociales, políticos en el que trata al indígena en igualdad con cualquier otro ser humano.

No podemos dejar de mencionar que todo el hilo argumental de Adorno, respecto a su rechazo por el jazz como manifestación musical negro-americana, nos conduce directamente al “axioma de Weber” –según lo he denominado– respecto a su apología de la civilización occidental. El sociólogo de Heidelberg advierte:

Todos los pueblos conocían la polifonía, la instrumentación, los distintos compases, y, como nosotros, conocían y combinaban los intervalos tónicos *racionales*; pero sólo en Occidente ha existido la música armónica racional (contrapunto, armonía) [...] nuestra cromática y nuestra enarmonía (que sólo a partir del Renacimiento han sido conocidas *racionalmente* como elementos de la armonización) [...] nuestro pentagrama (que hace posible la composición y ejecución de las modernas obras musicales y asegura, por tanto, su duración en el tiempo) [...].³⁰⁰

Contra el mito supremacista de la música culta, el gran escritor y musicólogo latinoamericano Alejo Carpentier (nacido en 1904, un año después que el autor de la *Dialéctica Negativa*) pareciera responder y corregir los excesos ilustrados de Weber y del propio Adorno de la siguiente forma:

Para quien estudia la historia musical de Europa, el proceso de su desarrollo resulta lógico, continuado, ajustado a su propia organicidad, presentándose como una sucesión de técnicas, de tendencias, de escuelas ilustradas [...] Cuando nos enfrentamos con la música latinoamericana [y aún el jazz de orígenes afro en Estados Unidos], en cambio, nos encontramos con que ésta *no se desarrolla en función de los mismos valores y hechos culturales*, obedeciendo a fenómenos, aportaciones, impulsos, debidos a factores de crecimiento, pulsiones anímicas, estratos raciales, injertos y trasplantes, que resultan insólitos para quien pretenda aplicar determinados métodos al análisis de un arte regido por un constante rejuego de confrontaciones entre lo propio y lo ajeno, lo autóctono y lo importado. Hoy, por ejemplo, nos resulta mucho más fácil entender y explicar la obra de un Schoenberg –pongamos por caso– que la de un Héctor Villa-Lobos. El maestro vienés es cabo de raza de una

³⁰⁰Weber, 2014, 56. El subrayado es mío.

muy añeja familia intelectual; el maestro brasileño en cambio, es una fuerza natural que irrumpe en el panorama artístico de un continente sin que nadie anunciase su llegada [...].³⁰¹

La estética de Adorno camina sobre un sólo pie, es esencialista y desequilibrada; los límites de sus ideas marcan los límites de su propia cultura. La modernidad produce pues su flagrante invención: el mito colonialista de la alta cultura europea. Auténtico universalismo ideológico. De Kant a Habermas la modernidad ha sido vista como un acontecimiento histórico natural que maximiza el genio europeo como la glorificación del ser humano auténtico y universal, sin considerar otredades diversas. Horkheimer y Adorno caen también en la falacia. Con todo y sus grandes virtudes la Teoría crítica muestra en este particular su punto de quiebre; queda encerrada en la “ontología de la identidad” que ella misma criticó: “Europa es el centro y el fin de la historia universal” tal como afirma la clásica sentencia del autor de la Fenomenología del Espíritu. Parece claro que Adorno interpretó el devenir de la música, hasta llegar a Schönberg, con todo y su rechazo a una dialéctica positiva, siguiendo el movimiento de la historia según el modelo progresivo hegeliano. Cualquier manifestación distinta sería una lamentable vuelta atrás, un signo de debilidad y regresión de la razón.³⁰²

La crítica de Adorno se sitúa desde la visión del intelectual privilegiado y no desde una posible víctima, negativa, –más viable en Horkheimer y en Marcuse, y qué

³⁰¹Alejo Carpentier, “América Latina en la confluencia de coordenadas históricas y su repercusión en la música” en Aretz, 1977, 7-8. Obsérvese la sabiduría en los juicios de Carpentier (1904-1980), siendo contemporáneo a Adorno (1903-1969), comprende sin prejuicios lo complejo y valioso de fenómenos estéticos pluriculturales. Para Theodor W. Adorno dicha tarea fue imposible. En su famosa novela *Los pasos perdidos* Carpentier plantea, entre el narrador y su pareja occidental, el conflicto moderno entre civilización o barbarie, constructo europeo vuelto hegemónico que ubica a las culturas de América Latina fuera de la historia desde la visión reduccionista hegeliana. Se propone entonces una reconstrucción de la historia a partir de elementos propios para no extraviarnos en el modelo de una sociedad alienante y fetichizada. Véase por entero Carpentier, 1999.

³⁰²Pensando en la música de Schönberg y su desafortunado devenir en Europa, Adorno afirma: “La imagen de una música liberada, una vez que hemos podido verla tan nítidamente, puede sin duda ser reprimida en la sociedad presente, cuyo fundamento mítico contradice. Pero no puede ser olvidada ni eliminada”, Th. W. Adorno: «Reaktion und Fortschritt», GS 17, p. 138. *Apud*, Maiso, *op. cit.*, 29. Desde nuestra hipótesis esto es justo lo que ha pasado en la historia del jazz. Sin embargo, aun en nuestros días muchos músicos de formación clásica no comprenden que el lenguaje y la técnica del jazz, diferentes al de la llamada música culta, requiere rigurosidad. “Para tocar jazz, concretamente, se requiere una formación musical en lo que respecta al terreno de la educación auditiva, el sentido del ritmo, la aplicación de los recursos compositivos de forma improvisada y el desarrollo de la creatividad mucho más amplia que los estudios tradicionales de música”. Peñalver, 2010, 2.

decir de Benjamin— lo que implica para él el vacío de un sujeto histórico hacia la transformación del orden social. Si la música tenía un potencial revolucionario y debía trascender la consciencia presente en las masas, como hace la teoría, dicho potencial quedaba cancelado en su propia alienación, por lo que “no tenía sentido apelar al proletariado, cuya consciencia se había estupidizado tanto como la de la burguesía”³⁰³. Desde una construcción romántica se asignaba a la música un papel de cariz mítico que, empíricamente, mostraba su contradicción e inoperabilidad (considérese la música de Schönberg y su caótico desarrollo en Europa). Es indudable que Adorno “nunca explicó del todo la naturaleza de la relación entre la teoría y el cambio social. Parece claro que veía en la negatividad crítica una fuerza creativa en sí misma [...] y que la transformación resultante en la “consciencia” conduciría de algún modo a la praxis social”³⁰⁴. Aunque tampoco definió un sujeto histórico. Ya desde la década de los treinta sus experiencias intelectuales le habían sugerido las siguientes tres cosas: “que cualquier filosofía [...] perdía su legitimidad cuando saltaba las barreras de la experiencia material y pretendía alcanzar el conocimiento metafísico [...]; que el criterio de verdad era más racional que pragmático, y que por lo tanto la teoría no podía ser subordinada a objetivos políticos o revolucionarios³⁰⁵; y que el arte de *avant-garde*, aun en el caso de la música de Schönberg, que no tenía intención política consciente, podía ser más progresista que simple decadencia burguesa [...]”³⁰⁶. Lo seguro es que durante su experiencia americana Adorno pretendió obstinadamente hacer universal su localismo. Con precisión crítica Eugene Lunn afirma:

Las percepciones que tenía Adorno de la cultura masiva, por agudas que fuesen en muchos lugares, estaban nubladas por un *provincialismo etnocéntrico* de alguien educado en las tradiciones de la alta cultura europea e *incapacitado* para *ver mucho más allá*.³⁰⁷

³⁰³Buck-Morss, 1981, 94.

³⁰⁴*Ibid.*, 92.

³⁰⁵Que será uno de los principales huecos de la Teoría crítica como más adelante señalaremos.

³⁰⁶*Ibid.*, 71-72.

³⁰⁷Lunn, 1986, 183. El subrayado es mío. Este es uno de los comentarios más críticos que he encontrado contra el eurocentrismo de Adorno en toda una producción de estudios que suelen justificarle señalando tan sólo su elitismo burgués como musicólogo, sin advertir, en este punto, la estructura colonialista y racista de sus ideas, ni su pérdida de negatividad; en tal sentido véase Claussen, 2006, 216-220. Por otro lado, siguiendo

El tan despreciado jazz de las primeras décadas del siglo veinte que fuera novedad contracultural en los Estados Unidos “como resultado de la emigración de la población negra de los estados sureños a las grandes ciudades del medio oeste y del noroeste: un arte musical autónomo de artistas profesionales (principalmente negros)”³⁰⁸, tiene al mismo tiempo otras manifestaciones estéticas de innovación creativa en la cultura popular latinoamericana, me refiero al “tango argentino, que se extendió del baile a la canción, alcanzando su máximo esplendor e influencia en los años veinte y treinta [...] y a la samba, destinada a simbolizar el Brasil [...] es el fruto de la democratización del carnaval de Río en los años veinte”³⁰⁹. La riqueza cultural de estos fenómenos sería obviamente incomprendida y atacada con ferocidad desde la tribuna racionalista de la alta cultura europea como industria cultural o cultura de masas.

¿Por qué partir de los supuestos de la primera Escuela de Frankfurt respecto al tema que ellos denominan Industria Cultural? Observemos que en el fondo de sus formulaciones se encuentra implícita una concepción hegemónica y purista del Arte –así con mayúscula– que deriva en la disputa por su conservación y auténtico monopolio. El arte es entendido como el más excelso y hierático fruto que mana del movimiento de la historia como expresión de la razón humana, desde la edad antigua, pasando por el medievo y el renacimiento, hasta llegar –de oriente a occidente según la doctrina de Hegel– a la edad moderna europea. Para nuestros ilustrados pensadores el arte, desde sus más míticos orígenes y hasta su *telos* más ulterior, está atravesado por un cierto halo mesiánico de exclusiva producción y consumo. La obra de arte, a decir del propio Benjamin, pierde su aura en el momento de su reproductibilidad técnica³¹⁰. Se fabrica un poderoso aparato cultural, siguiendo a Adorno, Horkheimer y Marcuse, que arrebató al artista sus obras de arte

a Eric Hobsbawm, en la década de los treinta “sólo dos de las manifestaciones artísticas de vanguardia, el cine y el jazz, conseguían suscitar la admiración de los abanderados de las novedades artísticas de todos los países, y ambas procedían del nuevo mundo”. Hobsbawm, 1999, 186. Respecto al cine recuérdense las invaluables producciones fílmicas de Charles Chaplin en los Estados Unidos, v. gr. *Modern Times* (1936) y *The Great Dictator* (1940), auténticas críticas sociales ante un tipo de racionalidad instrumental dominadora en diversos campos. Obras que por cierto para Adorno resultaban coherentes frente a la dinámica americana.

³⁰⁸Hobsbawm, 1999, 201.

³⁰⁹*Ibidem*.

³¹⁰ Sin embargo, como teórico que permaneció al margen de la primera Escuela de Frankfurt (ya que nunca perteneció al grupo de manera formal), Benjamin se sitúa con mayor claridad histórica respecto a los cambios del arte y su difusión en el siglo XX; sus análisis del cine son un claro ejemplo. El arte mantiene un carácter ambivalente, dialéctico, de contención y emancipación.

para comercializarlas y ponerlas a disposición del vulgo. Para la primera generación de la *kritische Theorie* el tema de la industria cultural comienza como una reflexión sobre la industria del entretenimiento de las masas.

Para la Escuela de Frankfurt, ésta nace como «industria de la diversión»: una diversión que es «la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío»; que tiene como ideología «los negocios»; y elimina por principio todo aquello que tienda «más allá de la diversión». Sus características «... El arte ‘ligero’ ha acompañado como una sombra el arte autónomo: es la mala conciencia del arte serio... El arte ‘serio’ está negado para aquellos a quienes la necesidad y la presión de la existencia hacen de la seriedad una burla, y que se sienten, necesariamente, contentos cuando pueden pasar pasivamente el tiempo que no están en la rueda... El consumidor se convierte en la coartada de la industria de la diversión, a cuyas instituciones no puede escapar» [...] Para Adorno, en definitiva, la moderna Industria Cultural «recoge desde lo alto y lleva al nivel de los tiempos todos los elementos (pre-existentes) de la Diversión. Manipula, emulsiona, contamina; e incluye entre los restantes ingredientes –pre-digerido– incluso al Arte *serio*. [...] Y no faltan los ejemplos prácticos: todos (novelas románticas transformadas en films lacrimosos, cuadros impresionistas reproducidos como alfombras, sinfonías ochocentistas canturreadas como ua-da-da por conjuntos radiofónicos swing...) exquisitamente de los Treinta; o, como máximo de los más tormentosos Cuarenta [...].³¹¹

¿Democracia o aristocracia en el arte? Su difusión mediática, su popularización, significa exponerlo ante una negatividad social que termina por destruirlo. Desde tal lógica existe pues la necesidad de resguardarlo, de mantenerlo prístino en sus procesos de producción y consumo bajo el monopolio de cierta élite de conocedores que pudiesen garantizar, cual nobles guardianes, el mantenimiento de su privilegiada atmosfera³¹². Si el arte es trastocado no existe posibilidad de

³¹¹ Arbasiano, 2006, 208-209.

³¹² “En sus escritos de posguerra, Adorno acentuó los rasgos aristocráticos y elitistas de su pensamiento: el ex exiliado se había convertido en un mandarín marxista. Musicólogo erudito, se escudaba en la defensa de la “Nueva música” que oponía a la estética del neocapitalismo, en la cual incluía toda forma de cultura popular.

emancipación humana. La barbarie se hace omnipresente. Su democratización parece, casi de forma natural, síntoma de alienación social. “Adorno se refería a un *sistema* que se apodera del Arte devorándolo y lo defeca hasta la irreconocibilidad: Beethoven ‘arreglado’ por las orquestinas, Van Gogh esmaltado sobre los ceniceros. Y otras vulgaridades parecidas: verdaderamente, nada sofisticado”³¹³. Es en este punto en el que se observa el idealismo romántico de nuestros ilustrados teóricos, sobre todo colocados bajo la diversidad del dinamismo social en los Estados Unidos; complejidad de vertiginosos tiempos que, más allá de su aristocrático provincianismo, estático y conservador, poco lograron comprender.

Conviene, ciertamente, repensar largamente las tesis de Horkheimer y Adorno no tanto para seguir las más o menos afectuosas y mercadológicas metamorfosis del *Kitsch*³¹⁴ de ayer al *Camp*³¹⁵ de hoy (y mañana, ¿quién sabe?... ¿el Kitsch de esta mañana vendido en la subasta de Sotheby’s?...), sino exactamente porque cualquier discusión sobre la industria cultural contemporánea sigue basándose, necesariamente, sobre su triunfal carrera. Y ésta confirma sus extraordinarias atracciones. Inmediatamente han sido recogidas y divulgadas por la ‘intelligentsia’ americana más brillante entre los Treinta y los Cincuenta: los grupos freudianos revisionistas y trostkistas heréticos esparcidos en los colleges del Middle West o reunidos en torno al *Partisan Review* y *Dissent*, en movimientos continuamente centrífugos y centrípetos. Reelaboradas a todos los niveles, proyectadas sobre todos los terrenos, generales o específicos, las ideas de Adorno animan rápidamente vastos conjuntos de heterogéneos ensayos, bajo títulos vagamente

Ya en 1936 había condenado al jazz, en tanto que expresión estética de una “rebeldía de la naturaleza” que desembocaba en el fascismo. De igual manera, le parecía que el surrealismo ponía las fuerzas oníricas al servicio de la revolución y rozaba la pornografía con la fetichización de los objetos”. Traverso, 2010, 189.

³¹³ *Ibid.*, 224.

³¹⁴ En la tradición del refinado arte ‘serio’ se denomina *kitsch* (término de origen alemán surgido entre 1860 y 1870 en Múnich que aludía a un tipo de bocetos baratos de sencillo mercadeo) a un tipo de arte o de diseño de objetos que se consideran de mal gusto debido a su exceso discordante, destemplado o estridente, además de ostentar marcados elementos emocionales o de sentimentalismo desbordado. Su fácil interpretación, comercialización y ausencia de estilo significan la degradación del arte ‘culto’. Theodor W. Adorno opone lo *kitsch* al *avant-garde*.

³¹⁵ Para la década de los ochenta el término *camp*, que deriva del francés *camper*, significa algo así como mostrarse de forma exagerada o de estilo deliberadamente teatral, por lo general de interpretación humorística e irónica, viene a continuar la ilustrada escisión entre el arte ‘serio’ y el arte de las masas.

apocalípticos que contienen siempre la expresión *cultura de masas*, según acepciones cada vez más reaccionarias.³¹⁶

Las apreciaciones del filósofo y musicólogo frankfurtiano son un particular ejemplo del modo en que se impone el colonialismo epistemológico, así como la forma en que opera el eurocentrismo a partir de un marco categorial hegemónico y su correspondiente efecto de anular todo aquello que subvierta su aparato normativo. En su *Dialéctica Negativa* Adorno escribe: “Esa *ratio* tiembla ante lo que perdura amenazadoramente por debajo de su ámbito de dominio”³¹⁷, formulación que aplica justo para sí mismo, su temor de desplazamiento como hegemonía cultural y epistemológica es evidente. “La obstinación con la que Adorno insiste en su crítica del jazz habla de la amenaza de su producción intelectual, que procede de un terrible sentimiento de dependencia”³¹⁸, –agregamos nosotros– y de sumisión hacia la autoridad de su provinciana *alta cultura* europea en todos los órdenes. Signos que parecen ajustarse a su propia teoría sobre *La personalidad autoritaria* (1950)³¹⁹ al mostrar actitudes de intolerancia, discriminación, racismo o xenofobia hacia minorías sociales o grupos marginados, dando pie al surgimiento de múltiples prejuicios. El tema central de la investigación –señalan sus autores desde el prefacio– trata sobre el surgimiento de una “especie antropológica” que sería denominada el tipo de hombre autoritario. Modelo en el que, según hemos visto, Adorno parece encajar, aun cuando él declare –según su respuesta a Berendt– sentirse libre de dichos prejuicios.

En su desarrollo, la Teoría crítica en los Estados Unidos sufrió un giro conservador que la extravía en referencia a sus propios presupuestos. Como filosofía moderna europea reacciona ante lo desconocido con categorías que no le son suficientes, lo que genera un punto de retorno que termina por atraparla en su propia ontología. Si Adorno y Horkheimer muestran conciencia de otredad es de sujetos ubicados en la centralidad de su propia historia cultural, pero no de aquellos ubicados fuera, en la historia mundial periférica.

³¹⁶ *Ibid.*, 209

³¹⁷ Adorno, 1975, 29. “Esa *Ratio*” se refiere a la razón burguesa, misma a la que Adorno se adscribe.

³¹⁸ Claussen, 2006, 220.

³¹⁹ Obra de la que Adorno se enorgullece y que en conjunto con tres autores: Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y Nevitt Sanford. Fue publicada en Nueva York por la editorial Harper and Row en el año referido.

Lo que es evidente es que el proyecto frankfurtiano nunca conectó el tema de la modernidad en relación con el imperialismo colonial y, menos aún, con la descolonialidad de sus víctimas. En la *Dialéctica de la Ilustración* se hace referencia a los orígenes de la civilización occidental a partir de los relatos homéricos con la figura de Odiseo como prototipo del sujeto moderno, en el que en ciernes se encuentra ya, simbólicamente, la razón instrumental, cuyo objetivo es controlar a la naturaleza y someter sus fuerzas irracionales, pues amenazan con devastar al ser humano.³²⁰

Es esencialista pensar que la astucia de la razón, propia de la condición humana y no sólo del sujeto occidental, pudiese devenir necesariamente en la razón moderna instrumental, controladora y medio-fin. La racionalidad es una facultad humana universal, preeuropea, premoderna, preilustrada y preoccidental; pensar la razón como moderna es caminar sobre una falacia local convertida ideológicamente en universal con la correspondiente justificación de aniquilar todo aquello que no se ciña a su paradigma. La modernidad se constituye como una teoría o relato vuelto axioma, cuyo valor de verdad, según el consenso academicista, es evidente por sí mismo. La falacia consiste en identificar la razón humana como facultad universal con la razón moderna e ilustrada.

Los relatos míticos de todo pueblo civilizatorio, occidental y no occidental, desde los más remotos orígenes incorporan en lo común elementos en los que aparece la astucia racional humana como característica positiva hacia la conservación y fomento de la vida humana en comunidad en coexistencia con la naturaleza; el problema no es la razón en sí misma, sino el sentido respecto a su funcionamiento, algo así como el contenido subjetivo-cultural en el que acontece.

Pretender realizar investigación social desde fuentes literarias –de acuerdo con lo expuesto en la *Dialéctica de la Ilustración* (1944)–, limita o fuerza los horizontes de interpretación filosófica material, de aquí que fuese poco acertado que el proyecto original de la Teoría crítica (del primer Horkheimer que presenta el proyecto del Instituto de Investigaciones Sociales) abandonara las fuentes históricas

³²⁰ Véase Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, 97-128.

y la investigación empírica multidisciplinaria, acercándose más a las especulaciones filosóficas de Adorno. De no haberlo hecho hubiese quizá conectado los relatos míticos no con la literatura fundante de occidente (Homero) o la del periodo ilustrado del siglo XVIII (Sade), sino con el siglo XVI en el que España avanza hacia el Atlántico y comienza el uso de una razón instrumental trasatlántica que llevará a Europa a escapar de la Edad Media y a iniciar su modernidad vía colonialidad con la conquista y sometimiento de otras regiones civilizatorias.

El «eurocentrismo» inevitable de estos críticos no pudo hacerles descubrir, por ejemplo, que en marzo de 1492, con la expulsión de los judíos de Granada, y con Ginés de Sepúlveda (el «primer» gran filósofo moderno), en la disputa de Valladolid en 1550, había comenzado su historia la «razón moderna», en el tiempo en el que se levantaba la *primera razón* crítica moderna: Bartolomé de las Casas [...] El «mito» *mundial* que inaugura la Modernidad, en el momento de su globalización, ha pasado aun desapercibido al propio Horkheimer-Adorno: la superioridad civilizadora de Europa sobre las otras culturas. Su nombre es el «eurocentrismo».³²¹

El antidiscurso de la modernidad germina desde el siglo XVI, muy previo al discurso de la Ilustración. En tal punto los frankfurtianos permanecen incautos. Quedan atrapados en la crítica a una modernidad taxativa, cuyo legado se sitúa, como fenómeno positivo, en el siglo XVII con Francia e Inglaterra como naciones hegemónicas que llegarán a su momento climático en el siglo de las luces. El argumento principal en la *Dialéctica de la Ilustración* parece indicar que la modernidad es entendida en cuanto Ilustración, lo cual reduce el complejo fenómeno (histórico-político-económico-social-cultural) al ámbito de las ideas³²². La crítica se concentra – recordemos– en un tipo de racionalidad medio-fin con tendencia totalizadora que, hacia mediados del siglo XX, había alcanzado en Europa su nivel más sórdido. Lo que según los teóricos de la Teoría crítica sucedía también en diversas sociedades, al menos en las más prósperas:

³²¹Dussel, 1998, 394. Véase también Quijano, 2000.

³²²Véase Kozlarek, 2004, 44-45.

Lo que era para Europa occidental el fascismo, era el estalinismo para la Unión Soviética y la “industria cultural” para los Estados Unidos. Pero este *reduccionismo funcionalista e histórico-filosófico* es todo menos crítico. En él se expresa más bien nuevamente la misma “*desdiferenciación*” con la que el pensamiento europeo trataba, desde hace muchos siglos, de justificar su habilidad teórica práctica, que no se limita en un espacio y un tiempo definido.³²³

Su lógica binaria, de raíz aristotélica y aún hegeliana, puede expresarse *in abstracto* de la siguiente forma: La modernidad se afirma en su propia identidad, $A=A$. Su verdad se sustenta como el universal civilizatorio de una totalidad ontológica que no puede ser, al mismo tiempo y bajo el mismo espacio, la falsedad de la barbarie, $A \neq \text{no } A$. Excluye, por tanto, cualquier posibilidad que subvierta el dualismo dicotómico entre la verdad de la civilización (*el Ser*) o la falsedad de la barbarie (*el no Ser*). La modernidad funciona mediante una lógica de pares opuestos: civilización/barbarie, europeo/indígena, desarrollo/subdesarrollo, centro/periferia, etc. Clasifica la realidad bajo el corsé de binomios excluyentes que funcionan como simplificadores de cualquier diversidad o diferencia. Lo que provoca un extravío histórico respecto a la precisión de ubicar procesos particulares en espacio y tiempo específicos; tendencia que inhibe, a nivel filosófico, la construcción de una historia incluyente de las ideas en una especie de pluriverso analógico que avance hacia la superación del imperio unidimensional del logos occidental.

Es relevante indicar que el propio Adorno en su *Dialéctica Negativa* (1966) vislumbró superar los supuestos de una lógica binaria. La riqueza de su propuesta lógica, de superar un modo de racionalidad unidireccional, donde el concepto se autocomprende de forma unívoca y se coloca dentro de una totalidad por encima de la cosa real, contradice, paradójicamente, sus planteamientos estéticos y aún políticos, pero también su posicionamiento cultural —siempre hegemónico—. La dialéctica negativa, que toma sus premisas principales del método dialéctico de Marx, se presenta en franca oposición a la dialéctica hegeliana. Recordemos las

³²³*Ibid.*, 45. El subrayado es mío.

palabras del filósofo de Tréveris quien 1873, en contraposición al filósofo de Stuttgart, escribe:

Mi método dialéctico no es sólo fundamentalmente distinto al método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso de pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto (lo real) la simple forma en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre. [...] Lo que ocurre es que *la dialéctica aparece en él invertida*, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional. La dialéctica mistificada llegó a ponerse de moda [...] porque parecía transfigurar lo existente. Reducida a su forma racional, provoca la cólera y es el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y la explicación *positiva* de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su *negación*.³²⁴

De acuerdo con el giro metodológico de Marx, en torno a una dialéctica no positiva³²⁵, Adorno se ajusta al criterio negativo para dar continuidad a los elementos de un potente método cuya importancia parecía perderse bajo los complejos vaivenes del socialismo real; el frankfurtiano señala:

El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*. [...] [La dialéctica] Es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto. [...] La conciencia de que la totalidad conceptual es una ilusión sólo dispone de un recurso: romper inmanentemente, es decir, *ad hominem*, la apariencia de la identidad total³²⁶. Pero puesto que esa totalidad se construye según la lógica, cuyo núcleo es el

³²⁴ Marx, 1990, XXIII-XXIV. (Prólogo a la segunda edición de *El Capital*). El subrayado es mío.

³²⁵ He aquí el principal punto de contacto entre el pensamiento de Marx y la filosofía de Adorno; en términos lógicos la dialéctica negativa es su punto de acuerdo. No es fácil encontrar mayores elementos en común. Cabría la pregunta sobre el marxismo de Adorno en otros temas.

³²⁶ El objetivo sería lograr que el ser humano rompa con un cierto tipo de lógica que lo conduce siempre a pensar en función de adecuar la cosa a la razón (*adaequatio rei intellectus*, invirtiendo la fórmula tomista. Se trataría de oponerse a un constructo lógico, artificial, cuya tendencia es sintetizar la realidad dentro de una totalidad conceptual.

non datum tertium, todo lo que no se acomode a ella, todo lo que es cualitativamente distinto recibe el sello de lo contradictorio. La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción, dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad. Cuando lo distinto choca contra su límite, se supera. *Dialéctica es la conciencia consecvente de la diferencia*³²⁷. La dialéctica no ocupa de antemano un punto de vista. Hacia ella le empujan al pensamiento su inevitable insuficiencia, su culpabilidad frente a lo que piensa. Desde los críticos aristotélicos de Hegel se viene objetando contra a la dialéctica, que reduce todo lo que cae en su molino a su forma puramente lógica de la contradicción, dejando de lado [...] toda la variedad de lo no contradictorio, de lo simplemente distinto³²⁸. Así se le achaca al método lo que es culpa de la cosa. Mientras la conciencia tenga que tender por su forma a la unidad³²⁹, es decir, mientras mida lo que no le es idéntico con su pretensión de totalidad, lo distinto tendrá que parecer divergente, disonante³³⁰, negativo. [...] La esencia inmanente de la misma conciencia comunica a la contradicción el carácter de una ley ineludible y funesta. Identidad y contradicción del pensamiento están soldadas la una a la otra. La totalidad de la contradicción no es más que la falsedad de la identificación total, tal y como se manifiesta en ésta. Contradicción es no-identidad bajo el conjuro de la ley que afecta también a lo no idéntico³³¹.

Ilegítima “ley” impuesta por la modernidad colonial que, en su propio desarrollo, cumple con la directriz epistemológica de homogenizar e integrar sintetizando la complejidad de lo diverso. Lo distinto tiende siempre a ser subsumido en la siguiente fase. Se anula así toda diferencia en la “falsedad” armónica de una totalidad indistinta y universalizada. Las implicaciones políticas, como es evidente, significan

³²⁷ Excelente formulación. A esta podríamos agregar una “conciencia de la diferencia analógica”, es decir, una diferencia que reconoce a un “otro” distinto a mí, a mi cultura, a mis presupuestos lógicos, pero, con el que puedo encontrar “puntos en común” para, por ejemplo, generar un plan de acción en alguna lucha en la que se pudiesen alcanzar beneficios mutuos.

³²⁸ Pensemos históricamente a nivel cultural y civilizatorio respecto a todo aquello que escapa a las formas culturales occidentalizadas que, desde la lógica de la modernidad colonial, son negadas en su diferencia.

³²⁹ ¿Conciencia de qué sujeto? ¿De aquél inmerso en la totalidad moderna-ilustrada? ¿Podría Adorno pensar en sí mismo?

³³⁰ Como en el caso del jazz que ya hemos estudiado.

³³¹ Adorno, 1975, 13-14. El subrayado es mío.

la abrogación de cualquier disenso. Quizá, debido a su *ethos* geocultural, e incluso a sus orígenes y aficiones de clase, Adorno jamás sospechó la potencia material de una ruptura epistemológica de amplio espectro con respecto a la formalización lógica de una totalidad cerrada, ontológica, dentro de la cual él mismo estaba inmerso y atrapado. El frankfurtiano aporta –tal vez sin plena consciencia– sirviéndose de Marx, una valiosa llave dialéctica que posibilita, por vía negativa, abrir otro horizonte y dar paso a la construcción metafísica de una nueva totalidad no identitaria; distinta, en su forma y contenido, al paradigma hegeliano positivo de la modernidad ilustrada. Adorno afirma que la dialéctica negativa “emanciparía lo que no es idéntico, lo rescataría de la coacción espiritualizada³³², señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica ya no tiene poder alguno. Reconciliación sería tener presente la misma pluralidad que hoy es anatema para la razón subjetiva pero ya no como enemiga”³³³.

Este sería justo un paso para descolonizar la dialéctica y el complejo aparato categorial moderno. Poner en crisis la totalidad desde la particularidad. Un paso que Adorno vislumbró en lo formal gracias a Marx pero que nunca avanzó en lo concreto. El autor de la *Dialéctica negativa* barruntó el método, aunque, por razones múltiples jamás lo aplicó allende a su propia totalidad; legítimamente Adorno reflexiona sobre Auschwitz, en el dolor de la *Shoah*, en la irracionalidad racionalizada del exterminio ante una otredad perteneciente a una tradición distinta a la del sujeto moderno, no obstante, su propia conformación burguesa ilustrada le inclinará a permanecer dentro de los límites de esa misma razón que critica; opción que le obstruirá, en definitiva, la capacidad de horadar y traspasar la membrana de la totalidad moderna para comprender otredades diversas ubicadas cultural y epistemológicamente en lugares de enunciación más allá de las fronteras civilizatorias de occidente. La experiencia americana para Adorno (y Horkheimer) será –como ya hemos indicado– categórica al mostrar la contradicción entre una Teoría crítica, necesaria pero insuficiente, respecto a una realidad compleja e inabarcable para la provinciana moldura conceptual moderna europea. Los frankfurtianos consiguieron estirar la membrana pero nunca lograron romperla para

³³² “Mistificada” decía Marx.

³³³ *Ibid.*, 15.

pasar al otro lado. La particularidad como categoría crítica (pensada en abstracto) jamás reconoció la dignidad de individualidades culturales de igual legitimidad a la del humanismo europeo. Sirva la diversidad antropológica cultural nuestroamericana –siguiendo al gran Martí– para provincializar (usando el término de Chakravarty³³⁴) la ideológica universalidad heterocida³³⁵ colonial-moderna-europea.

2.4. Teoría y praxis. Hacia una política de la abstención en la Escuela de Frankfurt.

Un tema destacado y particularmente sensible en torno a la primera generación de la Escuela de Frankfurt es la carencia de actividad política de sus miembros, lo que generará, desde diversas tribunas de la izquierda crítica, fuertes comentarios hasta el día de hoy.

Será Herbert Marcuse quién marcará la diferencia –aun cuando tardíamente– respecto al quietismo político práctico de los demás teóricos de la Escuela. Es conocido que para 1968, con una visión alternativa crítica al marxismo de corte tradicional, toma parte activa en el movimiento estudiantil californiano. Ante la crisis del proletariado como único sujeto revolucionario, y allende de salidas estéticas conservadoras como las del propio Adorno, Marcuse observó la gestación de nuevas fuerzas con capacidad transformadora en aquellas juventudes universitarias a las que denomina “la joven *intelligentsia* no conformista (*nonconformist young intelligentsia*)”³³⁶. Aun cuando ante estudiantes berlineses había dicho que, “de manera inequívoca ellos no eran el sujeto de la revolución histórica. [Pues] Les negó ser una minoría reprimida y una fuerza inmediatamente revolucionaria. Dejó en claro que solamente había muchas fuerzas dispersadas en las que se podían fijar las esperanzas”³³⁷. En su trabajo de 1969 titulado *An Essay on Liberation* el pensador

³³⁴ Véase Chakrabarty, 2000.

³³⁵ Propongo el neologismo “heterocida” para señalar la aniquilación de lo diverso en función de sintetizarlo en la homogénea universalidad.

³³⁶ Marcuse, 1969b, 42.

³³⁷ Wiggershaus, *op. cit.*, 775. Marcuse señaló: “El “movimiento estudiantil”... la denominación misma es ya ideológica y despectiva: oculta el hecho de que secciones bastante importantes de la *intelligentsia* adulta y de la población no estudiantil participan activamente en el movimiento. Este proclama muy diversas metas y

berlinés es claro en dar reconocimiento a los movimientos estudiantiles e incluso a “las clases trabajadoras en los países capitalistas atrasados” (*laboring classes in backward capitalist countries*), sectores ambos que coinciden en “vastos áreas del Tercer Mundo, en donde los Frentes de Liberación Nacional (*National Liberation Fronts*) y las guerrillas (*guerrillas*) luchan (*fight*) con el apoyo y la participación de la clase (*class*) que es la base del proceso de producción, a saber, el proletariado (*proletariat*) predominantemente agrario y el incipiente proletariado industrial”³³⁸. Herbert Marcuse fue el único miembro de la Escuela en considerar las luchas de Liberación Nacional en el denominado “*Third World*”, aun cuando en su visión marxista antepone la categoría de “clase” a las luchas populares latinoamericanas predominantemente indígenas y campesinas en sectores rurales. Objeción, cuatro décadas antes, ante la ortodoxia marxista, de un José Carlos Mariátegui que conocía a fondo la situación de lucha de diversos movimientos populares en América Latina. Así, pues, aun cuando el análisis de Marcuse sobre este particular es limitado, es relevante señalar su inclusión y visión de mayor alcance respecto a los demás miembros del grupo. Desde julio de 1967, ante movimientos estudiantiles, había dictado una conferencia en la Universidad Libre de Berlín titulada “Vietnam: el Tercer Mundo y la oposición a las metrópolis”³³⁹. Aunque, a juicio de Wiggershaus, “el patetismo con el cual Marcuse se refería a la lucha de liberación en el Tercer Mundo demostró ser una evasión ante la cuestión de lo que debería hacerse en el mundo occidental”³⁴⁰. El filósofo berlinés observa que la liberación debía comenzar por el desarrollo de la conciencia de los explotados, por ello, expresa:

La constelación que prevalece en las metrópolis del capitalismo, o sea, la necesidad objetiva de un cambio radical, y la parálisis de masas, parece típica de una situación no revolucionaria, pero prerevolucionaria. La transición de la primera a la segunda presupone un debilitamiento crítico de la economía global del capitalismo, y la intensificación y extensión de la labor política: una

aspiraciones; las demandas generales de reformas educativas sólo son la expresión inmediata de más amplias y fundamentales aspiraciones. [...] el movimiento estudiantil no es una fuerza revolucionaria, quizás ni siquiera una vanguardia en tanto no hay masas capaces y deseosas de seguirlo, pero es el fermento de esperanza en las superpoderosas y sofocantes metrópolis capitalistas”. Marcuse 1969b, 64.

³³⁸ Marcuse, 1969b, 42, versión castellana, 61.

³³⁹ Véase Marcuse, 1981, 145-181.

³⁴⁰ Wiggershaus, *op. cit.*, 777.

ilusión radical. Es precisamente el carácter preparatorio de esta labor el que le da su significación histórica: desarrollar, en los explotados, la conciencia (y el inconsciente) que aflojaría la presión de esclavizadoras necesidades sobre su existencia, las necesidades que perpetúan su dependencia del sistema de explotación. Sin esta ruptura, que sólo puede ser el resultado de una educación política en acción, aun la más elemental, la más inmediata fuerza de rebelión, puede ser derrotada, o convertirse en la base misma de la contrarrevolución.³⁴¹

Ya en su obra *El Fin de la utopía* (1967) “Marcuse insistirá en que el verdadero sujeto de la revolución ya no es el proletariado, sino la solidaridad de estudiantes, hippies, negros, marginados del tercer mundo, en la radicalización de los no privilegiados. La clase obrera por mecanismos estabilizadores se ha vuelto contrarrevolucionaria”³⁴², el nuevo actor político no es un sujeto único, sino un sujeto colectivo que requiere articularse. La estrategia hasta hoy es por completo sugerente.

En tal sentido, no es casual que en sus primeros años, la Filosofía de la Liberación en América Latina se inspirará en la primera Escuela de Frankfurt, principalmente en el autor de *El hombre unidimensional* respecto a su crítica al modo-de-ser en los Estados Unidos.³⁴³

³⁴¹ Marcuse, 1969b, 42, versión castellana, 61.

³⁴² López, 1974, 8-9

³⁴³ Véase García Ruíz, 2003, 161-162. Enrique Dussel reconocerá en su Filosofía de la Liberación –desde sus inicios en la década de los setenta– la influencia de la Teoría Crítica de la primera Escuela de Frankfurt. “Los acontecimientos del 68 en París, Frankfurt o Berkeley no tuvieron el mismo sentido en América Latina, ni tampoco partieron del mismo contexto. Paradójicamente, bajo dictaduras militares (impuesta por el Pentágono y la doctrina de H. Kissinger entre 1964 al 1984), las obras de H. Marcuse, en especial *El hombre unidimensional*, nos impactaban en una situación muy semejante al horror del totalitarismo dentro de cuyo ambiente nació la primera Escuela de Frankfurt [...] Pero junto a Marcuse leíamos al martiniqués Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, ya que nuestra reflexión se situaba en la periferia post-colonial, desde el Sur, y teniendo como referencia la ciencia social crítica, como la denominada «Teoría de la dependencia»”. Dussel, 2007, 336. Otro autor como Horacio Cerutti, iniciador también del movimiento de la Filosofía de la liberación en Argentina, sorpresivamente señala: “El pensamiento de Herbert Marcuse merece, luego de *El hombre unidimensional*, como ninguno el calificativo de norteamericano”, Cerutti, 1983, 159; más adelante agrega “[...] el pensamiento de Marcuse influye sobre nosotros con mucha mayor difusión que el maltrecho Althusser. No todo Marcuse, más bien ciertas tesis. Su repudio del marxismo soviético sirve para *consolidar la tesis peronista* de la "tercera posición" ("ni yanquis, ni marxistas...") [es decir, el *populismo* que Cerutti señala de antimarxista] [...] Pero, el aspecto que más se considera es su invalidación del proletariado como sujeto de la revolución, su puesta en cuestión de la capacidad combativa del proletariado y del internacionalismo proletario” *Ibid.*, 160. Y agrega: “Que Marcuse escamotea elementos esenciales del discurso marxista (de Marx) no es ninguna novedad, que *su diagnóstico tergiversa el análisis marxista*, tampoco. Ni siquiera cabe la

Como historiador crítico de la primera generación de la Escuela “Jay escribió que el Instituto de Frankfurt en general y Horkheimer en particular sólo abandonaron a regañadientes su creencia en el poder revolucionario del proletariado después de la consolidación de Hitler en el poder, e incluso no completamente hasta el estallido de la segunda guerra mundial, es imposible documentar una desilusión progresiva semejante en el caso de Adorno”³⁴⁴. Es notable, como *contradictio terminorum*, que “la política de Horkheimer ha sido más o menos un asunto privado”³⁴⁵. El más conocido Director del Instituto –quien permaneció en el cargo por casi treinta años, de 1931 a 1959– se mantuvo siempre “prudente” en cuanto a asumir cualquier compromiso político público; él mismo reconociendo su particular condición señala: “Nuestra moral burguesa es [...] estricta: si uno alberga pensamientos revolucionarios debe, por lo menos manifestarlos –incluso, o precisamente entonces, cuando son inútiles–, para que por ello se les pueda perseguir”³⁴⁶. Sin embargo, ubicados en el contexto de finales de la década de los sesenta, sobre el autor de la Teoría crítica, Wiggershaus señala:

Irónicamente, Horkheimer, que tendía a identificar el antiamericanismo con el prototalitarismo [sic], que tenía una actitud de rechazo tanto frente al movimiento estudiantil como frente a la lucha de liberación vietnamita, fue

referencia a críticas más o menos "ortodoxas". *Ibidem*. El subrayado es nuestro. Para Cerutti, “la desviación de Marcuse” se debe –tomando como referencia la obra de Mattick, 1972– a que: “Para Marx ni la ciencia ni la tecnología constituyen un sistema de dominio [...]. Pero en la consideración de Marcuse el capitalismo ya no es lo que determina el estado y naturaleza de la tecnología; es la tecnología lo que determina el estado y naturaleza del capitalismo”. *Ibid*, 161. Lo cierto es que más allá de la ortodoxia del análisis de Marx –al que Cerutti apela aunque sin decir con puntualidad cómo realizarlo– la dinámica de los procesos históricos ha hecho necesario incorporar nuevos elementos –lo que no significa abandonar a Marx, pues sus categorías son siempre necesarias para explicar las contradicciones esenciales del capitalismo– y es indudable que la razón instrumental vinculada al mercado es hoy uno de ellos. Considérese, por ejemplo, el hecho de que el ser humano como especulador profesional en las bolsas de valores ha sido desplazado y a su vez complementado. Para maximizar la eficiencia en la tasa de ganancia y sacudir mercados se utilizan poderosos softwares capaces de hacer cálculos de complejidad sobrehumana en tiempo record. El mercado se sostiene hoy por plataformas informáticas globales que como en ninguna otra etapa de la historia económica posibilitan una especulación financiera de crecimiento exponencial que pareciera ilimitada, las contradicciones en este siglo XXI continúan agudizándose. El húngaro George Soros considerado el mayor especulador financiero del planeta es el más claro ejemplo. Así, pues, Las reflexiones de Marcuse desde aquél 1968 parecen hoy tener bastante sentido. Considérese además la emergencia actual de nuevos sujetos de lucha, más allá de la clase obrera proletaria de la que hablaba Marx.

³⁴⁴Buck-Morss, 1981, 71; Jay, 1973, 43-44. Por otro lado, es relevante señalar que Horkheimer sale de la vida pública en 1959, año en el que se retira a Lugano (Suiza), aun cuando siguió dictando conferencias y concedió algunas entrevistas. Adorno, por su parte, asumió la dirección del Instituto hasta su muerte en 1969. Véase Barbosa, 2003, 28-30.

³⁴⁵ McCole, Benhabib y Bonß, 1993, 4.

³⁴⁶ Horkheimer, 1986, 96.

recibiendo cada vez más honores a medida que se iba radicalizando el movimiento estudiantil, al irse convirtiendo algunos de sus trabajos anteriores en una mina de citas que correspondían al estado de ánimo del momento³⁴⁷. Naturalmente, esto no representó ninguna satisfacción para Horkheimer. A principios de los años sesenta, solamente se le había podido convencer para que se realizara una edición italiana de la *Dialektik der Aufklärung* [Dialéctica de la Ilustración], la cual hacía posibles transformaciones poco llamativas. [...] Adorno había intentado explicarle a Marcuse esta vacilación, «que, por un lado, nosotros tenemos miedo por ciertas formulaciones expuestas, especialmente aquellas que se refieren a la religión institucional, en la medida en que el asunto se difunda entre la gente —como ahora sería de esperarse—; pero por otro lado, quisiéramos mantener intacto el texto, y no diluirlo a través de consideraciones y relativizaciones». Como el enojo por las ediciones piratas de Lukács había sido el motivo para la nueva publicación de *Geschichte und Klassenbewußtsein* [Historia y conciencia de clase], también aquél había sido el motivo para que Horkheimer publicara de nuevo en 1968, después de la traducción alemana de *Eclipse of Reason* [Eclipse de la razón] en 1967, también sus contribuciones en la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Lo hizo en el sentido de una documentación y haciéndole anteceder un prólogo en el cual dirigía a la «juventud del presente» la siguiente advertencia: «Proteger, mantener, tal vez ampliar la limitada, efímera libertad del individuo en la conciencia de su creciente amenaza es mucho más urgente que negarla abstractamente, o incluso ponerla en peligro con acciones que no tienen perspectiva alguna». Sin embargo, por su parte siguió dejando sin publicar los textos de los cuales habían sido tomados algunos de los lemas estudiantiles: la contribución en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, *Die Juden und Europa* [Los judíos y Europa], en la cual estaba contenida la frase: «Pero quien no quiera hablar de capitalismo,

³⁴⁷ Sin embargo, debe considerarse que Horkheimer ya no era director del Instituto, estaba retirado, aunque en ocasiones dictaba conferencias, por lo que su confrontación con los estudiantes fue mucho menor que en el caso de Adorno.

también debe callar sobre el fascismo», y la colección de aforismos *Dämmerung* [Ocaso].³⁴⁸

De acuerdo con lo anterior “se debe notar que Horkheimer tampoco delineó jamás en sus escritos un programa para la praxis revolucionaria. Y aunque bajo su dirección el Instituto cumplió un importante proyecto de investigación sobre la conciencia proletaria [por ejemplo en su obra *Estudios sobre autoridad y familia*] este trabajo nunca se combinó con un compromiso político directo”³⁴⁹. Menos aún en su última etapa donde la asimilación progresiva a ciertos aspectos del *american way of life* parece evidente. Un claro ejemplo sería el posicionamiento político de Horkheimer ante la guerra de Vietnam y las protestas estudiantiles en los Estados Unidos y Europa. Mientras Marcuse habría declarado pública y claramente su condena y rechazo a esa guerra calificándola como imperialista, Horkheimer y Adorno marcarían una posición tendiente a justificar la intervención militar por parte de los Estados Unidos. En una conferencia del 07 de Mayo de 1967 en la *Amerika Haus* en Frankfurt, Horkheimer señaló:

Si en los Estados Unidos (*Amerika*) es necesario emprender una guerra (*einen Krieg zu führen*) –y ahora escuchen bien– pelear una guerra, que no es tanto por la defensa del país, pero es básicamente por la defensa de la constitución, por la defensa de los derechos humanos. Aunque puedes decir hoy: sí, ¿y qué está pasando en Vietnam? Con toda razón puedes retratar todo lo terrible –si puedes– de lo que está sucediendo en Vietnam. Pero creer que estos jóvenes que van allí [a las protestas] salen a defender el mundo, en el que todavía hay algo de libertad, al contrario, incluso también los poderes totalitarios por desgracia tienen que usarse. Esto puede ser un error, puede estar mal, pero el que juzga, al menos, debe encargarse de estas cosas; cuando se habla de Vietnam, al menos debería recordarse que no estaríamos aquí, juntos y hablando libremente, si Estados Unidos no hubiera intervenido (*eingegriffen*) y

³⁴⁸ Wiggershus, *op. cit.*, 778.

³⁴⁹ Buck-Morss, 1981, 71.

finalmente hubiera salvado (*gerettet*) (*sic*) a Alemania y a Europa del *terror totalitario más terrible* (*furchtbarsten*).³⁵⁰

En 1967, a más de diez años de una guerra que bajo el intervencionismo yanqui impedía la reunificación de Vietnam, buena parte del mundo conocía las flagrantes violaciones a los Derechos Humanos que Estados Unidos cometía contra el ejército enemigo y contra la población civil. La solidaridad de múltiples sujetos sociales, por ejemplo, de los estudiantes universitarios en varias partes del mundo servían a la denuncia y difusión de auténticos crímenes de lesa humanidad. Torturas, masacres o bombardeos indiscriminados, son ejemplos conocidos, además del uso del mortal defoliante, usado para arrasar los bosques, denominado “agente naranja” (*Agent Orange*), que causó incontables víctimas por efectos del rociamiento masivo. Por acción directa de los Estados Unidos, se volvía al uso de armas químicas, como el nazismo habían hecho años atrás. Aunque ahora bajo el contexto geopolítico de la Guerra fría y en contra de un país periférico cuya población sufriría efectos múltiples e irreparables³⁵¹, víctimas de una racionalidad instrumental que terminaría por ser tolerada por las altas esferas de una intelectualidad que parecía perder la memoria respecto a su propia experiencia.

En nombre de una libertad liberal norteamericana Horkheimer tomaba posición. Contra el “terror totalitario más terrible” el liberalismo constitucional americano sería la opción más clara. El intervencionismo de los Estados Unidos, con su hegemónica razón instrumental y sus excesos, era celebrado y justificado en la medida en que salvaba a Europa, y en particular a Alemania del totalitarismo. La Teoría crítica había sufrido una especie de inversión. Metodológicamente se relocalizaba, situándose ya no desde las víctimas del sistema, sino desde el nuevo centro hegemónico de la modernidad en el siglo XX. Ante los estudiantes en resistencia, por ejemplo, el afamado fundador de la Teoría crítica y exdirector del Instituto de Investigaciones Sociales había decidido virar su brújula y mostrar de

³⁵⁰ Max Horkheimer, “Diejenigen die gegen den Krieg in Vietnam hier in Frankfurt demonstrieren...”, (*Gesammelte Schriften*, Bd. 18, 1996, 646). No hay versión castellana. La traducción es mía, el subrayado también.

³⁵¹ Como efecto del *Agent Orange* se calcula que nacieron en Vietnam unos 50.000 niños con malformaciones, cuyos padres habían sido expuestos en diversas formas al mortal químico. Hoy se habla de hasta 3 millones de vietnamitas y de decenas de miles de estadounidenses que sufren en sus cuerpos los efectos de la patógena sustancia.

forma clara su perspectiva. Sorprendentemente Estados Unidos quedaba legitimado como vigía y salvador planetario contra la amenaza de regímenes totalitarios por uno de los máximos representantes de la amplia tradición del “marxismo occidental”. Quizá, con justa razón, más de tres décadas atrás, en 1934, Horkheimer había escrito en su colección de aforismos *Ocaso (Dämmerung)* lo siguiente:

La carrera revolucionaria no conduce a través de los banquetes y los títulos honoríficos, de las investigaciones interesantes y los sueldos de profesor, sino a través de la miseria, la vergüenza, la ingratitud y la penitenciaría, hacia lo incierto, que solamente es iluminado por una fe casi sobrehumana. Por ello, raras veces la siguen las personas que solamente están dotadas de talento.³⁵²

Parece inverosímil que en aquel contexto político-social la Teoría crítica, reconocida y admirada por los movimientos estudiantiles respecto a su potencialidad teórico-práctica, terminara por declinar sus principios, escindiendo a la teoría de la praxis. Para Theodor Adorno –como se comentó más atrás– la validez de la teoría no depende de su posible aplicación en la praxis política de algún movimiento social o de cierto sujeto histórico colectivo. La teoría mantiene su independencia. Convicción que demostró, ya instalado de vuelta en Alemania en 1950, y hasta su muerte a finales de la década de los sesenta³⁵³. Es conocido que en sus últimas conferencias ³⁵⁴ el frankfurtiano intentó justificar su posición política apelando a una cierta neutralidad resistiéndose a que se le interpelara, a manera de intelectual orgánico, a tomar parte en algún movimiento social debido al contenido crítico de su teoría. Ante tales pretensiones Adorno señaló: “porque soy consciente de que muchos de ustedes tienen gran confianza en mí, me resistiría enérgicamente a abusar de esa confianza, presumiendo –aunque sólo fuera por medio de mi estilo de hablar en conferencias– la falsa persona de un gurú, de un sabio”.³⁵⁵

El conservadurismo de Adorno dejará una indeleble huella en Frankfurt, como el último director, quizá el más alejado a Marx, del Instituto de

³⁵² *Apud*, Wiggershush, 2010, 778.

³⁵³ Véase Buck-Morss, 1981, 70-72.

³⁵⁴ Las últimas conferencias de Adorno, como obra póstuma, fueron publicadas en Alemania apenas en 1996 por la editorial Suhrkamp Verlag bajo el título *Probleme der Moralphilosophie*.

³⁵⁵ Adorno, 2001, 2

Investigaciones Sociales de aquella primera generación de creativos pensadores. Después de que Horkheimer decidiera retirarse de la vida pública en 1959, Adorno tomó el cargo de director por casi una década, hasta su muerte en 1969. En el contexto de efervescencia política de una Alemania rica en expresiones estudiantiles contra un gobierno cuestionado por su grado de autoritarismo será el propio Adorno, teniendo como adjunto a Habermas³⁵⁶, quien, por diversas razones, marcará no sólo una falta de vinculación con la comunidad estudiantil, sino una progresiva mala relación, hasta llegar a una contundente ruptura, no sólo a nivel personal sino también institucional. Aquél mítico 1968 pondrá de manifiesto la línea política que los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* tomarían en su última etapa. Sobre este delicado tema, el historiador Enzo Traverso escribe:

Fue en los años sesenta cuando los estudiantes radicalizados y la nueva izquierda alemana descubrieron el pensamiento de Adorno, se lo apropiaron con entusiasmo, reeditaron sus escritos e hicieron de ellos uno de los soportes filosóficos de su crítica práctica del capitalismo y de las tendencias autoritarias en el seno de las instituciones de la RFA. No contentándose ya con una crítica puramente contemplativa, rompían la prohibición de la acción que su maestro de pensamiento había interiorizado desde siempre y reivindicado como dogma absoluto³⁵⁷. La relación de Adorno con el movimiento estudiantil, fue pues extremadamente tensa y conflictiva³⁵⁸.

³⁵⁶ Como miembro de la segunda generación de Escuela de Frankfurt Habermas perdió toda la herencia material legada por la primera generación. Aunque novedoso respecto a «la razón discursiva» desechó el criterio ético del sufrimiento en la corporalidad viviente del ser humano concreto como efecto negativo del sistema vigente. Véase Dussel, 1998, 333-341.

³⁵⁷El biógrafo de Adorno, Stefan Müller-Doohm expone a detalle, aunque siempre a favor del filósofo, todo este complejo periodo en el que el autor de la *Dialéctica negativa* ocupaba la dirección del IFS, como ejemplo las siguientes líneas: “En Frankfurt, Adorno fue testigo de la escalada del movimiento estudiantil, que se veía a sí mismo como la vanguardia de un movimiento revolucionario global. Después de la revuelta de mayo en París, la lucha callejera en Berkeley, después de la gran marcha sobre Bonn en protesta contra las leyes de emergencia, creció la convicción de que había surgido una situación revolucionaria objetiva. En las universidades los activistas introdujeron huelgas para dar ejemplo a la clase trabajadora a la que consideraban sus aliados. Así, hubo huelgas en la Universidad de Frankfurt a finales de mayo de 1968, con piquetes, el bloqueo de las entradas al edificio principal, la ocupación violenta de la oficina del rector, el cambio de nombre de la Universidad Johann Wolfgang Goethe a Universidad Karl Marx, y así sucesivamente. Adorno continuó rechazando la solicitud de los estudiantes de que, como principal representante de la teoría crítica, declarara su solidaridad con sus objetivos políticos. Para él estaba claro que corría el riesgo de ser utilizado, e hizo esfuerzos desesperados por preservar su independencia como teórico”. Müller-Doohm, 2005, 460. La traducción es nuestra.

³⁵⁸ “Unos días después de la distribución de este panfleto, y luego de la ocupación, hubo una discusión abierta con los profesores, incluidos Adorno y Habermas. En presencia de la mayoría de los estudiantes de sociología, los profesores fueron llamados a renunciar a sus derechos institucionales mientras continuaban

Jürgen Habermas, su asistente en aquella época, calificó a los jóvenes rebeldes de “fascistas rojos”. En 1968 Adorno acabó por llamar a la policía a fin de evacuar el Instituto de Investigaciones Sociales ocupado por los estudiantes³⁵⁹. Marcuse, para quien este movimiento daba finalmente una traducción práctica a las teorías de la Escuela de Francfort, reprochó duramente esta decisión de su viejo amigo, acusándole casi de traición en una correspondencia que fue interrumpida por la muerte de Adorno y que permaneció desconocida mucho tiempo³⁶⁰. 1968 había intentado conciliar

desempeñando sus funciones docentes. La discusión culminó con la proclamación de la consigna sobre el aplastamiento de la maquinaria académica burguesa, y Adorno y Habermas fueron sometidos a una gran presión verbal, tras lo cual los dos hombres abandonaron el salón sin decir palabra”. *Ibid.*, 464. La traducción es nuestra.

³⁵⁹“Las cosas llegaron a un punto crítico después de una nueva ocupación de las salas de seminarios de sociología, cuando el comité de huelga amenazó en un folleto con despojar al seminario de todo su mobiliario y equipo (“sus medios de producción”). En respuesta, los profesores responsables del seminario llamaron a la policía para cerrar los edificios. En los días siguientes, el 31 de enero de 1969, un grupo de estudiantes en huelga bajo la dirección de Hans-Jürgen Krahl partió hacia el Instituto de Investigaciones Sociales para discutir nuevas iniciativas políticas. Los directores del instituto, con Adorno a la cabeza, declararon que esta ocupación era una infracción y pidieron protección policial”. *Ibid.*, 465. La traducción es nuestra.

³⁶⁰ Respecto al intercambio epistolar retomo algunos aspectos significativos de aquel diálogo. Marcuse a Adorno en carta del 5 abril de 1969 señala: “Dicho brutalmente: si la alternativa es policía o estudiantes de izquierdas, estoy con los estudiantes; con la excepción decisiva, vale decir, si mi vida se ve amenazada o si con violencia se amenaza a mi persona y a mis amigos, y la amenaza es seria. Sin esta amenaza violenta, la ocupación de espacios (con la salvedad de mi habitación) no llega a ser causa suficiente para llamar a la policía. [...] No podemos prescindir del hecho de que estos estudiantes están influidos por nosotros (tal vez por ti más que por nadie); me siento muy conforme y estoy dispuesto a resignarme al parricidio, aunque a veces duela. La situación es tan horrenda, tan asfixiante y humillante, que rebelarse contra ella obliga a una reacción biológica, fisiológica: ya no se puede aguantar más, nos asfixiamos y hay que buscar aire. Y ese aire fresco no es el de un “fascismo de izquierdas” (*contradictio in adjecto!*), es el aire que nosotros (por lo menos yo) deseamos respirar algún día, y que ciertamente no es el aire del *establishment*”. Adorno a Marcuse en carta del 5 de mayo de 1969 responde: “yo tenía que proteger los intereses del Instituto -nuestro viejo Instituto, Herbert-, que se hubiesen puesto en peligro... por ese espectáculo: se intensificaría la extendida tendencia a quitarnos subvenciones... La policía no puede ser ... demonizada en abstracto. [...] que tú debido a los acontecimientos en Vietnam y en Biafra sencillamente ya no podrías vivir sin participar en los actos estudiantiles lo considero un autoengaño... Te opones a la expresión de Jürgen (Habermas) “fascismo de izquierdas” como *contradictio in adjecto*. Y sin embargo eres un dialéctico. Como si no existiesen esas contradicciones”. Adorno a Marcuse en carta del 19 de junio de 1969 asevera: “si aceptase creer que el movimiento de protesta estudiantil en Alemania tiene siquiera la mínima posibilidad de actuar de manera socialmente relevante... (por ello) su efecto es doblemente sospechoso. Primero, porque instiga en Alemania el no disminuido potencial fascista, sin que le importe en absoluto; pero además en cuanto a que en su seno incuba -y también aquí seguramente discrepamos- tendencias que convergen inmediatamente con el fascismo. En este sentido, cito como síntomas la táctica de invocar el derecho a la discusión precisamente para hacerla imposible; la bárbara inhumanidad de los modos de comportamiento, que es regresiva y encima confunde regresión con revolución”. Marcuse a Adorno en carta del 21 de julio 1969 responde: “Por mi parte creo que el movimiento estudiantil tiene la posibilidad de “actuar de manera socialmente relevante”. Pienso sobre todo en Estados Unidos, pero también en Francia (mi estancia en París me lo ha reconfirmado) y en Sudamérica. Obviamente, las ocasiones que desencadenan el proceso son muy diferentes, pero al revés de Habermas, me parece que aun en medio de todas las diferencias actúa como fuerza motriz el mismo fin. Y este fin es la protesta, que llega hasta la raíz misma de la existencia, contra el capitalismo y sus esbirros en el Tercer Mundo, su cultura, su moral. Naturalmente, jamás he sostenido la absurdidad de que el movimiento estudiantil sea revolucionario. Pero hoy es el único catalizador para el desmoronamiento del sistema de dominación [...] El movimiento estudiantil busca hoy desesperadamente una teoría y una praxis, formas organizativas que puedan corresponder y oponerse a la sociedad tardocapitalista. [...] nuestra tarea consiste en prestar ayuda al

Adorno y Che Guevara, el teórico de la reificación y el guerrillero, las armas de la crítica y la crítica de las armas. Una mezcla explosiva, para la que el filósofo de Francfort había preparado la pólvora, pero cuya mecha nunca se había atrevido a encender.³⁶¹

Quizá, Adorno había olvidado que conocer implica reconocerse parte de las contradicciones del objeto social y que el sujeto histórico no se construye *a priori* sino a partir de relaciones concretas. En torno a este complejo periodo Wiggershaus *dixit*:

Dado que Adorno [...] no tenía interés en concepciones concretas para la reforma universitaria y para una revitalización de la participación política, y dado que sus esperanzas se referían más bien al mantenimiento y aprovechamiento de los espacios libres para una filosofía especulativa y las artes vanguardistas, oscilaba entre la simpatía y el desagrado con respecto al movimiento estudiantil de protesta. Su deseo era, como le había escrito a Horkheimer [...] tras terminar la *Negative Dialektik* y ocupado con la continuación de los trabajos en el libro sobre la estética: «Tener finalmente sólo la tranquilidad de llevar a cabo nuestras cosas, y concluir nuestras vidas sin angustias ni presiones»³⁶². Con esto no podía vincularse un papel expuesto en relación con el movimiento de protesta. [...] En una entrevista del *Spiegel* dijo abiertamente [...] «Yo intento expresar lo que reconozco y pienso. Pero no puedo hacerme cargo de lo que se pueda hacer con eso, y en qué se convertirá». Esto no correspondía precisamente a las ideas [...] de una teoría crítica que reflexionara sobre su función social. Para algunos debe haber sonado irresponsablemente anarquista, y para otros a Torre de Marfil. Esto daba testimonio de la cercanía de Adorno a la posición de un artista que buscaba la autonomía, a pesar de toda la imposibilidad de lograrla. Y había sólo un poco de arrogancia, y se trataba sobre todo de una forma,

movimiento, bien teóricamente, bien defendiéndolo de la represión y la delación”. Marcuse, H. y Th. Adorno, 1999, 6-14.

³⁶¹Traverso, 2003. Véase también Traverso, 2010, 189.

³⁶² Tras el asesinato del estudiante Benno Ohnesorg en Berlín, en 1967, Adorno accedió a escribir una protesta por los hechos, exigiendo además una investigación justa. A decir de Wiggershaus: “Esta fue casi la única vez que se “inmiscuyó” de esta manera durante su carrera como profesor”. Wiggershaus, *op. cit.*, 772.

encantadoramente abierta, de autojustificación, cuando Adorno decía en la misma entrevista: «Si yo diera consejos prácticos, como lo ha hecho hasta cierto punto Herbert Marcuse, esto reduciría mi productividad [...]».³⁶³

En aquel contexto, lejos de que Adorno fuese reconocido como “sabio” o “gurú” por aquella generación de jóvenes frankfurtianos que convivieron directamente con él, y que fueron duramente reprimidos por el gobierno en turno, fue, por el contrario, cada vez más impopular hasta llegar al extremo de ser confrontado directamente. Martin Jay –el gran historiador de la Escuela– recupera una lamentable anécdota sucedida cuatro meses antes de la muerte de Adorno, resultado sin duda de la álgida y creciente tensión con los estudiantes universitarios después de la evacuación del IFS en el que intervino la policía.

En abril de 1969, tres miembros [femeninas, alumnas del filósofo] de un grupo de acción interrumpieron en el estrado durante una de sus conferencias, mostraron sus pechos desnudos y le “atacaron” con flores y caricias eróticas. Adorno, desconcertado y humillado, abandonó la sala de conferencias mientras los estudiantes proclamaban burlescamente que “como institución, Adorno ha muerto”³⁶⁴. La *Schadenfreunde* (alegría en el mal ajeno) de sus enemigos fue considerable, tanto en la izquierda como en la derecha, lo que anunciaba la reacción de muchos críticos de la Escuela de Frankfurt [...].³⁶⁵

¿Puede justificarse la separación entre la obra crítica de un filósofo y el posicionamiento político en su vida cotidiana? Desde nuestro locus de enunciación afirmararlo sería contradictorio. Lo evidente es el vacío radical de Adorno y Horkheimer respecto a la importancia de luchas político prácticas desde sujetos sociales empíricos. Ni estudiantes, ni proletariado, ni sujetos de color, ni pueblos originarios, etc., son considerados sujetos operantes en la historia hacia la transformación del orden vigente. Se tiende a invisibilizarlos, a despotenciarlos de las dinámicas de lucha social y política en contextos específicos. Es relevante

³⁶³ *Ibid.*, 774.

³⁶⁴ El mismo Adorno llamaría a este acontecimiento “el atentado de los senos”.

³⁶⁵ Jay, 1988, 47-48.

observar que, en una entrevista, poco antes de su muerte en 1969, Adorno, consecuente con su posición política señala lo siguiente³⁶⁶:

“Yo establecí un modelo de pensamiento ¿Cómo podría haber sospechado que la gente querría implementarlo con cócteles Molotov?”³⁶⁷

La franqueza de Adorno es sorprendente. En sus palabras ilustra la escisión entre la construcción de una teoría filosóficamente elaborada y sus alcances prácticos; reconocida, sin embargo, por receptores sociales múltiples identificados con algún tipo de negatividad y dispuestos a su aplicación con finalidad transformadora. Para el frankfurtiano la tensión entre teoría y praxis es considerable, en definitiva no se corresponden. Tras la pregunta: ¿Qué tan crítico es Adorno? Una respuesta justa podría ser: Crítico en aspectos específicos de la teoría, pero, conservador en la práctica. El proyecto de la *Dialéctica Negativa*, por ejemplo, —sumamente rico hasta hoy— pensado por Adorno sin efectos prácticos queda en absoluta suspensión, válido sólo en el paradigma de la conciencia, a nivel de un excelente ejercicio lógico, pero sin poder llagar al ámbito de lo empírico. ¿Dónde quedaba Marx en todo esto? Stuart Jeffries ofrece una hipótesis interesante. Sobre las palabras de Adorno respecto a los cócteles Molotov manifiesta:

Eso, para muchos, fue el problema con la Escuela de Frankfurt: jamás se acogieron a las luchas revolucionarias. “Los filósofos sólo han interpretado el mundo de diversas formas. La cuestión es transformarlo”. Escribió Marx. Pero los intelectuales de la Escuela de Frankfurt voltearon al revés la Tesis 11 de Feuerbach sobre Marx.³⁶⁸

Pareciera, entonces, que la dialéctica de Marx sufrió un proceso de inversión por parte de lo mejor de la tradición europea del marxismo occidental. La escisión entre teoría y praxis marcaría un oxímoron en los fundamentos más esenciales de toda lucha hacia la transformación del orden vigente. Si bien en Adorno y Horkheimer jamás se mostró, siguiendo la crítica al espontaneísmo de Rosa Luxemburgo,

³⁶⁶ Theodor Adorno el 6 de agosto de 1969 por un infarto agudo al miocardio.

³⁶⁷ Véase Jeffries, 2016, *Introduction*. La traducción es mía.

³⁶⁸ *Ibid.*

‘aversión a la teoría’, es evidente que sí una especie de aversión a la práctica. El propio Benjamin haciendo una cita textual de Adorno escribe lo siguiente:

Desde que todo gremio económico-político de avanzada tiene por evidente que lo que importa es modificar el mundo y considera una frivolidad interpretarlo, resulta difícil aceptar la tesis contra Feuerbach.³⁶⁹

¿Cómo digerir tal contradicción? En el caso de Adorno y Horkheimer, si hubo praxis política (al menos en su última etapa) no fue popular, de resistencia, consecuente con la exigencia histórica de múltiples víctimas; ni siquiera de acompañamiento a los estudiantes universitarios –como mostrara Marcuse–, sino, orgánica al propio sistema de dominación, justificadora de una modernidad de posguerra, es decir, de una modernidad americanizada³⁷⁰ que implicaría, así mismo, su asimilación a la Alemania Occidental. ¿Podría dicha posición política derivarse de sus condicionamientos sociales?

2.5. La crítica de Georg Lukács a la primera Escuela de Frankfurt. Contra una vanguardia intelectual con conciencia de su propia clase.

Es, en general, poco conocido que Georg Lukács, quien fuera cercano a la fundación del Instituto de Investigaciones Sociales en la década de los veinte³⁷¹, fue también crítico de aquel grupo. Para 1933 escribió un texto denominado “Gran hotel abismo” (*Grand Hotel Abgrund*) en el que implacable señalaba la contradicción entre la posición burguesa de aquellos teóricos y sus reflexiones filosóficas. Dicho ensayo no generó confrontación debido a que no fue publicado en vida de su

³⁶⁹ Benjamin, 1998, 12.

³⁷⁰ Bolívar Echeverría escribió un artículo titulado “La americanización de la modernidad” donde agudamente distingue que el proceso moderno, esencialmente europeo, tomará una nueva fase en los Estados Unidos posterior a la segunda guerra mundial. Véase Echeverría, 2008, 17-49.

³⁷¹ Recuérdese que en mayo de 1923 el argentino Félix José Weil, doctor en ciencias políticas y economista, organizó en un hotel de Thüringen la “Primera Semana de Sesiones Marxistas”, contando con la participación del propio Lukács.

autor³⁷², salió a la luz como texto póstumo³⁷³; la primera parte en 1976, mientras que la segunda hasta 1979³⁷⁴. No obstante, para 1962, el propio Lukács, en el prefacio a su *Teoría de la novela*, escribió lo siguiente:

Una parte considerable de los principales intelectuales alemanes, incluido Adorno, han establecido su residencia en el «Gran Hotel Abismo», que describí en relación con mi crítica de Schopenhauer como «un hermoso hotel, equipado con todas las comodidades, al borde de un abismo», de la nada, del absurdo. Y la contemplación diaria del abismo entre comidas excelentes o entretenimientos artísticos, sólo puede aumentar el disfrute de las sutiles comodidades que se ofrecen.³⁷⁵

La metáfora del “abismo” (*Abgrund*) como modo contemplativo de irracional contradicción es por demás aguda³⁷⁶. Desde una posición marxista y consecuente con su clásico de 1923 *Historia y conciencia de clase*, tan relevante respecto a la crítica del comportamiento social y la praxis bajo la dinámica del capitalismo, Lukács observa con enfoque maestro que la Teoría crítica se ha instalado en una especie de idealismo burgués que la separa de los movimientos revolucionarios y, por tanto, de cualquier relación político práctica. Aun cuando también él pertenecía a una familia judía de empresarios de la alta burguesía en su natal Hungría participó, abandonando todos sus privilegios, en la revolución alemana de 1918; posteriormente, sus vínculos con la Unión Soviética serían definitivos. Como activo militante de luchas sociales, Lukács buscó, más allá de un marxismo de corte

³⁷² Aunque entre Lukács y Adorno, en vida, hubo fuertes discusiones sobre todo en el campo de la estética y el concepto de realismo. El primero piensa el arte desde una visión marxista a través del concepto de fetichización, el segundo, desde las vanguardias.

³⁷³ Lukács murió en Budapest el 4 de junio 1971.

³⁷⁴ “Grand Hotel ‘Abgrund’, en Lukács, Georg. *Revolutionäres Denken. Eine Einführung in Leben und Werk*. [...] 1984, 179-196 [...] El artículo –compuesto en 1933– no fue publicado mientras Lukács vivía; corresponde a una copia mecanografiada existente en el Archivo Lukács del Instituto de Filosofía dependiente de la Academia de Ciencias de Hungría, No. II/76. La segunda parte del texto fue publicada en 1979, con el título “Totentanz der Weltanschauungen” [“Danza macabra de las cosmovisiones”] en *Helikon, literarischer Beobachter*. Sondernummer: Literatur und Literaturgeschichte in Österreich. [...] 297-307. La primera publicación de la primera parte tuvo lugar en *Revolutionäres Denken*.” Infranca, 2007, 31.

³⁷⁵ Lukács, 1962, Prefacio. Véase <https://www.marxists.org/archive/lukacs/works/theory-novel/preface.htm> La traducción es mía. También Lukács, 2010, Prefacio.

³⁷⁶ Es importante destacar que Horkheimer en su colección de aforismos *Ocaso (Dämmerung)* de 1934, aun situado desde Marx, usa un conjunto de metáforas similares a las de Lukács, habla del “sótano” y del “rascacielos” haciendo una certera crítica a los intelectuales que filosóficamente especulan desde las alturas sobre lo que sucede en los estratos situados a nivel de piso y aún por abajo; véase *supra* nota 150 de esta investigación.

mecanicista como el de la Segunda Internacional, dar lugar central dentro del marxismo occidental a la teoría dialéctica de Marx. Se trataba de introducir la subjetividad y la conciencia hegeliana como elementos hacia la constitución de la sociedad tal como Marx lo señalaba en sus *Cuadernos de París* (1844), aun cuando en aquel momento no se conocían³⁷⁷. La crítica teórica habría de tener consecuencias prácticas, so pena de convertirse en una evasión idealista de la realidad. En su texto “Gran Hotel Abismo” (1933) es claro en advertir que:

El productor de ideología burguesa vive, como consecuencia de las necesidades materiales de su situación social, en la ilusión de que los cambios de la sociedad son, por su propia índole, cambios ideológicos y en última instancia resultado de cambios ideológicos. De esta ilusión surge también la fe en el liderazgo social concreto de su grupo. A partir de la contradicción entre esta ilusión y el fundamento material del que surge y en el que existe, se desarrolla uno de los motivos más importantes para el carácter oscilante de esta intelectualidad “conductora”.³⁷⁸

En referencia a los teóricos de la Teoría crítica que, instalados en el Gran Hotel “Abismo”, observan y discuten la miseria del mundo mientras beben un buen aperitivo, el filósofo húngaro arguye:

El punto de partida ideológico, el atascamiento en los problemas ideológicos, hace que justamente para los ideólogos sea complicada en extremo la clara comprensión del punto fundamental –en sí muy sencillo– de la lucha de clases, la división de clases, la diferencia entre revolución y contrarrevolución: hace que sea difícil llegar a ver con claridad la explotación. Y en tanto no logran hallar este punto de Arquímedes, los ideólogos son víctimas permanentes de una continua oscilación.³⁷⁹

Para Lukács la imposibilidad de ver la explotación capitalista en la propia vida cotidiana era la principal causa de la alienación. La no conciencia de una clase

³⁷⁷ La coincidencia del filósofo húngaro con Marx es extraordinaria. Si bien los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, también conocidos como *Cuadernos de París*, fueron publicados por vez primera en 1932 en el MEGA, no tuvieron suficiente difusión sino hasta años más tarde en la década de los cincuenta y sesenta.

³⁷⁸ Lukács, 1933, 32-33.

³⁷⁹ *Ibid.*, 34.

explotadora ante otra injustamente explotada era síntoma del fetichismo en las relaciones del sistema de dominación, del establecimiento de un sistema relacional cósmico entre personas vueltas mercancía. Los señalamientos críticos del filósofo húngaro denunciaban, además, que la Teoría crítica buscaba ser la referencia intelectual de las clases trabajadoras aunque sin vínculo práctico con las mismas. Una apuesta ideológica productora de ideología de una “élite intelectual burguesa”³⁸⁰ que se percibía a sí misma con la capacidad de producir diversos cambios. Desde la dirección del Instituto de Investigaciones Sociales se argumentaba lo siguiente:

Distanciado de la «spontaneidad de las masas» planteada por Rosa Luxemburgo y de los trabajos de Lukács y Korsch presentados durante la EMA [*Erste Marxistische Arbeitswoche*. Primera Semana de Sesiones Marxistas], Horkheimer afirmaba que dada la situación política por la que atravesaba la clase obrera a escala mundial, aquellos pensadores que pretendían un horizonte socialista debían, por el bien mismo de los trabajadores, mantener sus distancias intelectuales con respecto a la conciencia del proletariado. La posición [...] fue bien recibida por algunos de los miembros del instituto [...]. No obstante, la consecuencia inmediata de las «premisas» de la Teoría Crítica era el supuesto de que la clase obrera ya no era el sujeto de su propia teoría, de la teoría social. El nuevo sujeto, bajo las condiciones del capitalismo de Estado, se establecía en aquellos grupos (vanguardistas) que desarrollaban el «pensamiento crítico». Parecía que los miembros del instituto se consideraban a sí mismos como los sujetos de la teoría social.³⁸¹

Permanecer en el “abismo” significaba, además, optar por un estado de bienestar hedonista que propiciaba extraviar el rumbo de la crítica social. En palabras de Lukács el “confort material [...] que la burguesía ofrece a sus alcahuetes ideológicos directos, cuenta también entre los elementos del confort espiritual”³⁸² y la correspondiente no solidaridad con la desventura de las bases populares. De manera categórica el filósofo húngaro expresa, al referirse al espacio de reunión entre

³⁸⁰ *Ibid.*, 36.

³⁸¹ Rapoport, 2014, 287. Lejos de vislumbrar un sujeto social múltiple, no circunscrito sólo a la clase obrera, los teóricos del IFS parecían haber alienado a las clases trabajadoras y movimientos sociales aquel derecho y, simultáneamente, arrogárselo para ellos mismos.

³⁸² *Ibid.*, 39.

Theodor Adorno y el grupo de intelectuales, que no se refiere a símbolos o metáforas abstractas, sino a prácticas, usos y costumbres socialmente identificados. Sobre el insondable lugar describe lo siguiente:

El confort espiritual del Hotel se concentra en la estabilización de estas ilusiones. Se vive aquí en la más exuberante libertad espiritual: todo está permitido; nada escapa a la crítica. Para cada tipo de crítica radical –dentro de los límites invisibles– hay habitaciones especialmente diseñadas. Si alguien quiere fundar una secta en busca de una mágica solución ideológica para todos los problemas de la cultura, allí encontrará a su disposición salas de reunión destinadas a este propósito. Si uno es un “solitario” que, solo e incomprendido por todos, busca su propio camino, allí recibirá una habitación extra especialmente diseñada en la que, rodeado por toda la cultura de presente, puede vivir “en el desierto” o en la “celda monástica”. El Gran Hotel “Abismo” se presta para todos los gustos y está acondicionado previsoriamente para todas las orientaciones. Toda forma de embriaguez intelectual, pero también toda forma de ascetismo, de autoflagelación, está igualmente permitida; y no sólo permitida, sino que hay allí bares equipados con gran esplendor que cuentan con aparatos de tortura fabricados con excelencia para esta necesidad. Y no sólo para la soledad; también está equipado para la sociabilidad de todo tipo. Cada uno, sin ser visto, puede ser testigo de la actividad de cualquier otro. Todos pueden tener la satisfacción de representar el único ser sensato en una Torre de Babel de la locura universal. La danza macabra de las cosmovisiones³⁸³ que tiene lugar cada día y cada noche en este hotel se vuelve, para sus habitantes, una agradable y excitante banda de jazz³⁸⁴, con cuya música pueden recuperarse luego de la agotadora cura del día.³⁸⁵

³⁸³ “Totentanz der Weltanschauungen” (Danza macabra de las cosmovisiones) fue el título que se dio a la segunda parte del texto publicada hasta 1979.

³⁸⁴ ¿Theodor W. Adorno escuchando jazz? Quizá el gran musicólogo, contra todos sus prejuicios, disfrutaba en privado de la creatividad de la improvisación y los ritmos sincopados polimorfos imposibles para Schönberg y su escuela.

³⁸⁵ *Ibid.*, 40.

Tan espléndido escenario proyectaba la ilusión, en ellos mismos, de “estar por encima de las clases”, de haber superado su propia cultura, de “independencia respecto de la burguesía”, la “ilusión del propio heroísmo, de la propia disposición para el sacrificio”, pero, todo ello sin poder escapar de su propia condición ³⁸⁶. Lukács se pregunta entonces: ¿Por qué muchos intelectuales prefieren instalarse en el confort egoísta en beneficio de sí mismos en vez de atreverse a dar el *salto vitale* por encima del abismo? Es aquí donde se observa que para el pensador judío-húngaro la crítica social no es sólo teórica, sino que conlleva un compromiso práctico personal, una especie de conversión mesiánica, con todo y las tensiones, responsabilidades, riesgos y sacrificios correspondientes a la transformación del sistema de explotación capitalista desde la posición de las clases no favorecidas. Ante la división de los intelectuales escribe:

Cada día se hace más evidente que los problemas del capitalismo se vuelven insolubles. Permanentemente se amplían los sectores de la mejor parte de la intelectualidad que ya no pueden taparse los ojos ante esta pesadilla [...] Precisamente la parte más seria y mejor de esos sectores llega hasta aquél abismo que permite percibir la insolubilidad de estos problemas. Al borde del abismo desde el que se divisa la doble perspectiva: por un lado el callejón sin salida intelectual, la anulación de la propia existencia intelectual, la caída en el abismo de la desesperación [del pesimismo, del escepticismo]; del otro lado el *salto vitale* hacia el *futuro luminoso*. Esta elección es de una extraordinaria complejidad para un productor literario [...] Porque, para lograr dar el salto, tales productores deben *transformarse espiritualmente* en un grado mucho mayor que cualquier otro sector de la sociedad. Deben apartar de sí aquella ilusión que ha sido el producto necesario de su situación de clase y la base de su completa *visión del mundo* y de su *existencia espiritual*: la ilusión de la prioridad de la ideología frente a lo material, lo económico: deben abandonar la “digna” altura desde la que formulaban sus problemas y soluciones hasta entonces, y aprender a entender que las formulaciones de cuestiones económicas cotidianas —“brutales”, “ordinarias”, “sólidas”— conforman el *único punto fijo*

³⁸⁶ *Ibid.*, 39-40.

a partir del cual pueden encontrar una solución los problemas hasta entonces insolubles para ellos.³⁸⁷

El *salto vitale* es la esperanza hacia el futuro en la lucha cotidiana de aquello que aún no es, pero, es necesario construir hasta alcanzar su realización. Significa una conversión ética compleja que compromete al intelectual, desde la conciencia del sufrimiento de la clase explotada, en el esfuerzo por conquistar una vida social materialmente justa. El *salto vitale* es primordialmente un impulso de vida ante un sistema de muerte. La consecución de conciencia de clase, que es conciencia de clase oprimida, o en términos más amplios conciencia de opresión, desempeña un papel rector para la transformación del sistema social. Ya en su obra clásica había comentado:

Cuando el proletariado anuncia la disolución del estado de cosas existente, no hace sino enunciar el secreto de su propia existencia, pues él mismo constituye la disolución efectiva de ese estado de cosas». El conocimiento de sí es, pues, al mismo tiempo, para el proletariado el conocimiento objetivo de la esencia de la sociedad. Al perseguir sus fines de clase, el proletariado realiza, pues, al mismo tiempo, consiente y objetivamente, los fines de la evolución de la sociedad que sin su intervención consiente, seguirían siendo necesariamente posibilidades abstractas, límites objetivos.³⁸⁸

Pero no sólo por parte de las capas más bajas de la población, sino también de la vanguardia, es decir, de los intelectuales que constituyen la crítica teórica, pero también las estrategias y las tácticas en el campo práctico político. La conciencia de clase, como conciencia de opresión, sería la condición sin la cual no se puede dar el *salto vitale*. Desde una antropología filosófica, el pensador húngaro concibe la necesidad de transformar la falsa ilusión de la subjetividad moderna, su visión del mundo, su modo de existencia, sus prejuicios y aspiración de superioridad.

³⁸⁷ *Ibid.*, 39. El subrayado es mío.

³⁸⁸ Lukács, 1970, 37.

Parece claro que el “Gran Hotel “Abismo” ha sido dispuesto –sin intención– para dificultar todavía más ese salto”³⁸⁹. Si los teóricos allí instalados no compartieron los condicionamientos necesarios para realizar una revolución profunda fue quizá por el miedo a “poner en peligro el disfrute de su renta”³⁹⁰. Ya en el exilio en los Estados Unidos las condiciones de privilegio del grupo de investigadores no se modificaron. “En el extranjero ya han sido abiertas filiales y dependencias –por su puesto equipadas con menos lujo– del viejo hotel”³⁹¹, advertía el crítico húngaro, y añadía:

Sobre este suelo ideológico ha de volver a surgir siempre, de modo espontáneo, el Gran Hotel “Abismo”, ya sea en la emigración o, en la Alemania de Hitler, o eventualmente tolerado por el fascismo bajo nuevas formas. La *necesidad de una ruptura radical con esta construcción ideológica de la vida interior*, la *necesidad de quemar esta construcción* y de dar el *salto vitale salvador*³⁹², se hace cada vez más grande. Incorpora con fuerza cada vez mayor los mejores elementos de la intelectualidad alemana. Pero el arraigo de una parte considerable de la *élite* intelectual en el suelo del capitalismo es tan fuerte, que el Gran Hotel “Abismo” no puede ser verdaderamente aniquilado [...]”.³⁹³

Conforme la estadía de los frankfurtianos se prolongó en los Estados Unidos sus argumentos fueron progresivamente desvinculándose de las ciencias económicas y de la crítica específica a las causas estructurales y a los efectos negativos del sistema capitalista, para dirigir y concentrar sus esfuerzos en la crítica de la cultura. Lukács distingue, casi como colofón de su radical ensayo, la tendencia que perdurará, hasta la última etapa de la vida y obra, de sus adversarios intelectuales. De forma visionaria arguye:

Este sector de la intelectualidad bien puede ocupar un lugar de oposición radical frente a la sociedad y la cultura. [Pero] Si esta oposición no se dirige a la superación de la explotación, si toda su acción ideológica se orienta a

³⁸⁹ Lukács, 1933, 39.

³⁹⁰ *Ibid.*, 43.

³⁹¹ *Ibid.*, 46.

³⁹² Dar el “*salto vitale salvador*”, insisto, como necesidad de ruptura radical respecto a la subjetividad moderna. Formulación filosófica perentoria hasta nuestros días.

³⁹³ *Ibid.*, 47. El subrayado es mío.

“profundizar” la crítica y el análisis de la de la crisis cultural, de modo tal que en esta “profundidad” desaparece por completo un fenómeno tan “superficial” como la explotación económica, entonces este tipo de oposición puede ser muy bien recibido por la burguesía. Y, bajo determinadas circunstancias, tanto mejor recibida –por ser más efectiva– cuanto mayor sea su radicalismo, al llevar hasta el final su línea crítica.³⁹⁴

Quizá no exista crítico más justo y cercano a la conocida primera Escuela de Frankfurt que el propio Lukács; el filósofo apuntó, sin duda, a la parte más endeble del grupo centrándose en la figura de Theodor Adorno –lo que no excluye a Max Horkheimer– como paradigma del intelectual ideológico pseudocrítico. La inconsistencia entre su Teoría crítica y su forma de vida burguesa, con la correspondiente desvinculación del análisis económico, de la política y de los movimientos sociales, obnubilaron el proyecto original de un instituto de investigación social marxista fundado por Félix José Weil, mismo en el que participaría entusiasta, en aquella semana de trabajo marxista de 1923, el joven Lukács. La *kritische Theorie*, para este último, habría derivado indefectiblemente en un proyecto fallido encubridor de los problemas históricos de la moderna sociedad capitalista.

De igual modo, desde nuestro *locus enuntiationis* condenamos que, aun cuando Horkheimer y Adorno escribieron: “La Ilustración es totalitaria (*Aufklärung ist totalitär*)”³⁹⁵, nunca vincularon su argumento con el uso de una razón instrumental –totalitaria– de Europa hacia las colonias; sometidas desde el imperialismo del siglo XVI en América, o el XVII y XVIII en el África y el Asia. No es posible comprender la modernidad y el capitalismo sin el colonialismo, pues, *stricto sensu*, son fenómenos simultáneos y codeterminantes. En tal sentido, la *Teoría crítica* frankfurtiana termina por revelárenos –al menos como pensadores latinoamericanos– como unilateral y cuasi retrógrada al no reflexionar sobre el fenómeno más significativo y constituyente de la modernidad. Sus límites están

³⁹⁴ *Ibid.*, 36

³⁹⁵ Horkheimer, M y Th. Adorno, 2006, 62.

determinados por su acendrado eurocentrismo y también parcialidad en sus análisis sociales, económicos, políticos y culturales.

Desde la filosofía latinoamericana valoramos los aportes de la primera generación de la Escuela. Su legado temático y categorial es sugerente. Nuestro siglo, no obstante, demanda superarlos y dar continuidad a la investigación filosófica social con el fin de producir nuevas mediaciones epistemológicas para el análisis y la crítica social desde otros contextos geopolíticos. Mirar con óptica de-colonial permite avanzar el pensamiento crítico en el proceso actual de des-colonización epistemológica mundial hacia un futuro sistema transmoderno.

3. América latina y la teoría crítica. De la modernidad a una política de la vida.

Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes.

Antonio Machado

3.1. Félix José Weil y la fundación del Instituto de Investigaciones Sociales (Primera Escuela de Frankfurt).

En la tentativa de generar una crítica a la primera generación de la Escuela de Frankfurt es necesario preguntarnos sobre los vínculos y formas receptoras que la *kritische Theorie* ha tenido en el contexto latinoamericano. Si bien valoramos la herencia que nos legó este grupo de pensadores al poner sobre el escenario de discusión temas sobre la modernidad antes no considerados por la ortodoxia de las academias filosóficas, también es relevante señalar nuestra pretensión de alejarnos de una llana recepción apologética que muestre sólo el virtuosismo filosófico de los autores estudiados. Tampoco pretendemos una construcción panegírica en versión latinoamericana considerada “sucursalera” como algunos pudieran denominarla.³⁹⁶

³⁹⁶ El uruguayo Carlos Pereda señala: “*Quiénes no vivimos en tradiciones poderosas de pensamiento, como la alemana, la francesa y la anglosajona, tenemos que alimentarnos necesariamente con fragmentos de aquí y de allá, so pena de caer en esos vicios que llamo “fervor sucursalero”, “afán de novedades”, “entusiasmo nacionalista”*”. Pereda, 2013, 356. El subrayado es mío. En completo desacuerdo con el esencialismo de Pereda afirmamos que hoy más que nunca buena parte de la filosofía latinoamericana se ha consolidado como una novedad en el pensamiento mundial. El caso de la filosofía de la liberación y de los estudios descoloniales muestran hoy presencia importante en las investigaciones filosóficas y sociales en los grandes centros de estudio.

Cabe entonces la pregunta sobre el sentido receptivo crítico de una teoría. ¿Qué finalidad se persigue? Nuestro interés primordial busca situar nuestro quehacer filosófico en el devenir histórico latinoamericano actual, social, político y cultural. Nos alejamos de un revisionismo de los comentarios emitidos sobre la primera Teoría crítica frankfurtiana, más bien pretendemos localizar puntos clave que permitan continuar la crítica, pero sobre todo avanzarla hacia novedosas direcciones.

Lo que es manifiesto –nos atrevemos a afirmar– es que ya en la segunda década del siglo XXI estudiamos el pensamiento europeo no como meros aprendices o receptores neutrales que adoptan teorías universalizadas para su reconocimiento y difusión. Llegamos a una época, gracias al esfuerzo de una larga tradición de pensadores latinoamericanos, en que es posible hablar con vos propia y criticar con claves filosóficas particulares lo que podríamos denominar la imagen totalizadora del pensamiento humano pretendidamente universal, es decir, la historia moderna de la filosofía en occidente, aquella escrita con letras mayúsculas bajo la ortodoxia del pensamiento hegemónico de Europa y los Estados Unidos. El pensamiento latinoamericano, calificado en general como pensamiento débil, ha sido excluido de tal proceso. No obstante, ha operado, en franca tensión histórica, construyendo sendas epistemológicas alternativas con contenidos al margen de la ortodoxia tradicional de una razón ilustrada y positivista conservadora. Ponemos pues en tela de juicio que haya historia de la filosofía con mayúscula constituida sólo por cierta tradición oficialista de pensamiento auténtico. Si bien nuestra lectura parte de la tradición filosófica europea, admirable en múltiples sentidos, pretendemos también mostrar un camino filosófico análogo, aunque no desde el filosofar que busca temas meramente intelectuales, sino desde temas que emergen de la realidad social exigiendo teorizar críticamente desde su propio acontecer.

La recepción crítica de una teoría, según hemos comentado, implica descubrir sus límites para dar un siguiente paso, el de una especie de *Aufheben*, subsunción, con el fin de resignificar y reorientar un marco categorial que requiere historizarse, temporalizarse y espacializarse. Vale entonces la pregunta: ¿Cómo vincular la *kritische Theorie* de la primera Escuela de Frankfurt con América Latina?

Pareciera inusitado que en relación a la historia del *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigaciones Sociales, IFS) el vínculo con nuestro subcontinente es fundacional. Recordemos –según lo anotado en el capítulo uno– el año 1923 cuando Félix José Weil, argentino nacido en Buenos Aires en 1898 –cuyo padre había hecho fortuna como exportador de granos en ese mismo país– destina recursos financieros para la fundación de un instituto de investigación en ciencias sociales según el modelo del instituto Marx-Engels de Moscú con la pretensión de estudiar un marxismo no dogmático. Rolf Wiggershaus historiador de la escuela señala:

Félix Weil no se convirtió en empresario, ni en científico propiamente dicho; tampoco en artista; sino en un *mecenas de izquierda* [...] Weil formaba parte de ese grupo de jóvenes que, politizados por el resultado de la guerra y la Revolución de noviembre, estaban convencidos de la superioridad del socialismo como forma económica y de la posibilidad de realizarlo [...] Él financió en buena parte la editorial Malik, de Berlín, en la cual fueron publicadas entre otras obras, también *Geschichte und Klassenbewußtsein* de Georg Lukács.³⁹⁷

Como bien comenta Enrique Dussel es importante no pasar por alto que los fondos para financiar al IFS como centro de investigación autónomo provinieron de América Latina, de un “judío argentino”³⁹⁸. Sin embargo, más allá del ejercicio generoso de un mecenazgo de izquierda, Weil fue un intelectual con visión a largo plazo. Su proyecto implicó muy tempranamente una crítica al marxismo soviético, pero, a su vez, la búsqueda de un marxismo menos dogmático. “Su propósito – según el propio Weil– fue la esperanza de que las distintas tendencias marxistas, si se les concedía una oportunidad para discutirlo conjuntamente, pudieran arribar a un marxismo ‘puro’ o ‘verdadero’”³⁹⁹. Es conocido que organizó la “Primera Semana de Trabajo Marxista” en mayo de 1923 en Gerber cerca de Weimar; el más citado antecedente de la Escuela frankfurtiana, donde reunió a Lukács, Korsch, Pollock,

³⁹⁷ Wiggershaus, 2010, 24. El subrayado es nuestro.

³⁹⁸ Dussel, 1994, 8, nota 2. Más precisamente de un judío-católico argentino. “En esa urbe [Buenos Aires], que estaba dando un salto completo a la modernidad, iba a nacer el 8 de febrero de 1898 Félix J. Weil, a quien sus padres declararon católico, pensando que eso le serviría para convivir mejor en el país que habían adoptado y que los había enriquecido.” Rapoport, 2014, 125.

³⁹⁹ Carta de Weil a Paul Brines, 10 de enero de 1971, *op. cit.* Jay, 1989, 28.

Sorge y Wittfogel, entre otros jóvenes estudiosos del marxismo y vinculados al Partido Comunista alemán, en el contexto de la frustrada revolución comunista y la derrota de la III Internacional. Posteriormente trabajó sobre el proyecto de fundar un instituto de investigación marxista en ciencias sociales. Para los cronistas de la Escuela la historia del joven Weil se agota aquí. Si se le nombra es sólo como el mecenas burgués, “bolchevique de salón”, de un movimiento que se convertiría en referente esencial para la filosofía y las ciencias sociales pretendidamente críticas.

La importancia de Félix José Weil será, según nuestra hipótesis, mucho más radical. Por ello, si hurgamos en la vida de este desconocido personaje una pregunta clave podría ser la siguiente: ¿qué propiciaría la conciencia crítica de un joven burgués, nacido en una urbe latinoamericana, para proponer, siendo parte de una acaudalada familia agroexportadora, un proyecto de investigación marxista de alto nivel? Sobre la infancia del joven Weil en Argentina, a principios del siglo XX, el historiador Mario Rapoport, en un espléndido trabajo⁴⁰⁰, escribe:

Esa vida, de comodidades y lujo, sería cuestionada desde muy temprano por el niño, que a diario vivía, en el interior de su casa, las desigualdades sociales y de clase existentes entre su familia y sus sirvientes. Félix pasaba gran parte de sus días junto a Antonio, amigo de la infancia, su «hermano de leche», que además era hijo de la cocinera indígena, Juana, y del chofer de la familia, y con quien iban juntos a la escuela primaria. Tal vez este sentimiento fue el que le despertase su primera inquietud social cuando un día su padre le dijo: «Nuestra estancia me la forjé yo sólo con mi trabajo». En ese momento, Félix le recordó: «Es demasiado grande para nosotros. Antonio, sus hermanos y sus padres duermen todos en una pequeña pieza. ¿Por qué nosotros tenemos tanto lugar y otros tan poco?». Entonces Hermann, enojado, le respondió: «¿No entiendes que todo esto lo tengo porque me lo gané trabajando?». Tal

⁴⁰⁰ Rapoport, 2104: *Bolchevique de salón. Vida de Félix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*. El controvertido epíteto “bolchevique de salón” —que pudiese interpretarse de variadas formas— aparece también en la monumental obra de Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*; sobre Félix José Weil señala lo siguiente: “Como «bolchevique de salón» colaboró en los años veinte en la periferia del ala derecha del *Kommunistische Partei Deutschlands* (KPD) [Partido Comunista Alemán]. Nunca se afilió al partido, aunque tenía una estrecha amistad con Clara Zetkin y Paul Frölich, y se había casado con la hija de un viejo socialista y buena amiga de Zetkin. Él financió en buena parte la editorial Malik, de Berlín, en la cual fueron publicadas, entre otras obras, también *Geschichte und Klassenbewußtsein* [Historia y conciencia de clase], de Georg Lukács”. Wiggershaus, *op. cit.*, 24.

vez esa fue, por primera vez, una respuesta paterna que no le satisfizo. Weil recuerda con cierta amargura que «jugaba a menudo con Antonio, íbamos a la misma escuela primaria, sus padres trabajaban para mi familia, yo era casi uno de ellos, pero Antonio no era uno de los nuestros». ⁴⁰¹

Sus experiencias de vida en América Latina marcarían, muy a pesar de su posición familiar, un tipo de sensibilidad social y de observación crítica que se desarrollaría debido a sus estrechos vínculos con los trabajadores domésticos al servicio de la casa Weil durante los años más importantes de su niñez. El contraste respecto a su propia clase y la situación de los trabajadores nunca le pareció natural y, por el contrario, le indignó ser testigo directo de tan radical asimetría. De forma cotidiana advertía diferencias sociales que juzgaba como injustas pero que era incapaz de explicarse a tan corta edad y, menos aún, con las objeciones ofrecidas por su padre.

Otra experiencia infantil le iba a revelar al pequeño Félix la realidad del latifundio. Weil dice en sus memorias que en la Argentina una mala cosecha podía arruinar a una familia de campesinos nativos, que debía esperar hasta la próxima para ver si tenía mejor suerte [...] Una vez Juana, su nodriza, le comentó, respondiendo a sus inquietudes al respecto: «Todo es la voluntad de Dios. Nosotros, los pobres, no la podemos cambiar [...] Rezo por lo que fue, por lo que es hoy y por lo que pueda ser mañana». El niño Weil (tenía menos de nueve años) no se quedó conforme con la respuesta: «Juana, ¿cuándo tienes tranquilidad entonces?», y su respuesta fue de resignación: «Tranquilidad, tranquilidad tengo después». El pequeño Félix entendió que después significaba la vida del más allá y se preguntaba si no era posible hacer, aquí y ahora, que las cosas fueran mejor. [...] La empresa también le brindó ejemplos que afectaron su sensibilidad [...] y lo acercaron esta vez a la realidad del mundo de los negocios. Se trató del despido de un joven aprendiz, que encontró en un pasillo de la compañía de su padre con los ojos llenos de lágrimas. Otro empleado le comentó que lo acababan de despedir, algo inevitable porque «era la segunda vez que actuaba contrariando las órdenes del jefe». Félix recibía así una de las primeras lecciones sobre la

⁴⁰¹ Rapoport, *op. cit.*, 129.

realidad de la empresa, a la que más tarde debería dirigir contra su propia voluntad, como producto de la herencia paterna.⁴⁰²

El pequeño Weil permaneció en Argentina hasta sus nueve años de edad, etapa latinoamericana que lo habría marcado para siempre y que, sin duda, habría contribuido a formarle un pensamiento crítico social que a futuro tendría interesantes resultados. En Sudamérica había crecido usando la lengua castellana de forma habitual; la escuela, sus amigos y su red social más inmediata así lo requerían. Aunque también había sido educado –de acuerdo con las costumbres de la alta burguesía– por una institutriz inglesa quien le había enseñado lengua y cultura anglosajona. Sin embargo, su lengua materna era el alemán, que usaba siempre para hablar con su madre. El pequeño Weil había crecido manejando cotidianamente tres lenguas, elemento multicultural que le aportaría un horizonte social de amplio espectro.

Para 1907, con la finalidad de que el primogénito continuara sus estudios, había sido enviado al Goethe-Gymnasium en Frankfurt. El cambio de residencia obedecía, también, a que sus padres requerían atención médica; su madre por un cáncer avanzado que le quitaría la vida en 1912, mientras que su padre había contraído sífilis. Por otro lado, su abuela paterna radicaba en esa misma ciudad, por lo que se abría una nueva etapa en su vida familiar⁴⁰³. Durante ese periodo entró en contacto con la literatura europea, autores como Goethe, Voltaire o Balzac fueron de su agrado, aunque el naturalismo de Émile Zola lo tocó especialmente. Al terminar su bachillerato en 1916 ingresó a la Facultad de Derecho de la Universidad de Frankfurt con la finalidad de hacer un doctorado en Ciencias políticas.

[El joven estudiante] adhirió pronto a una asociación estudiantil denominada Cimbria, que, a diferencia de las agrupaciones que en 1870 habían hecho las paces con la Corona prusiana, adoptó como estandarte los colores negro, rojo y dorado, de la revolución liberal de marzo de 1848, admitía a judíos, defendía la democracia y el sufragio universal libre y secreto [...] Félix llevaba una vida muy cómoda gozando de la fortuna y de la herencia de un millón de

⁴⁰² Weil, F. (1984) *Erinnerungen I* (Memorias I), 19. *Apud*, Rapoport, 2014, 130-131.

⁴⁰³ Véase Rapoport, 2014, 133. Hermann Weil moriría hasta 1927.

pesos (sic.)⁴⁰⁴ oro que obtuvo luego de la muerte de su madre, relacionándose en la universidad con los estudiantes provenientes de familias más pudientes, como Friedrich Pollock y Max Horkheimer, en el seno de una Alemania que atravesaba serias dificultades económicas y profundos cambios políticos. Se transformó también en asistente de su padre [...] Sin embargo, el estallido de la guerra lo llevaría, ganado por un espíritu patriótico imbuido por el ejemplo de las actividades paternas, a intentar alistarse voluntariamente al Ejército alemán para luchar en el campo de batalla. [...] No obstante, su *nacionalidad argentina* haría que su petición fuera denegada, por lo que sólo pudo contribuir a la «causa» como oficial administrativo encargado del aprovisionamiento de alimentos, materias primas y otros objetos materiales para diferentes departamentos. [...] O sea –admite Weil– «que mi tarea tenía que ver con la administración del socialismo de guerra, sólo que en ese entonces este concepto me era desconocido». Este trabajo fue decisivo para su posterior evolución política.⁴⁰⁵

Terminada la guerra en 1918 y habiendo abdicado el Káiser, Weil creía en que Alemania pasaría de la figura de imperio a la de república. En la búsqueda de tales objetivos se unió a la “agrupación Allgemeiner Deutscher Burschenbund (ADB), o Confederación General de Jóvenes Alemanes, asociación estudiantil alemana liberal-burguesa”⁴⁰⁶ que luchaban por realizar otra revolución análoga a la de 1848 con el fin de lograr la transformación republicana. En tal proceso, y bajo noticias del reciente triunfo de la revolución rusa, muchos se volvieron socialistas convencidos⁴⁰⁷. La revolución alemana de 1918 significó para el joven Weil el año de su transformación definitiva al socialismo. Como militante activo ofreció sus servicios al consejo local de trabajadores y soldados, siendo nombrado comandante de patrullaje de la policía local, constituida por trabajadores opositores a las tropas de la monarquía. Se trataba de defender las conquistas de la revolución y de velar

⁴⁰⁴ Sobre el mismo tema de la herencia materna de Weil, en la página 201, Rapoport señala: “sumaba en total la cuantiosa suma de un millón de marcos oro”.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, 135-136. El subrayado es mío.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, 167.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, 137.

por la tranquilidad de los ciudadanos. El propio Weil cuenta en sus memorias que estando en la jefatura de policía:

Un trabajador y combatiente de la socialdemocracia le facilitó el libro del partido que contenía el Programa de Erfurt de 1891. A partir de su lectura, Félix relataba: «por la mañana comprendí que había sido golpeado de tal manera que yo, apenas de la edad de veinte años, heredero principal de un hombre muy rico, y como tal también copropietario de una empresa con cientos de filiales en todo el mundo [...] venía a descubrir en ese momento que era socialista [...] Sin duda, mis sentimientos estaban del lado del socialismo, y seguramente desde hacía mucho tiempo ya. ¡Tan sólo que no había sido consciente de mis propias ideas!».⁴⁰⁸

El Programa de Erfurt, elaborado por Karl Kautsky —y criticado por Engels—, declaraba la necesidad de la propiedad socialista de los medios de producción y, con ello, la muerte del capitalismo. El Programa había sido adoptado parcialmente por el Partido Social Demócrata de Alemania (SPD) desde 1891. De acuerdo con su autor la transformación socialista de la sociedad debía ser efectuada por un gobierno legitimado por elecciones democráticas, lo que significaba que si el poder político no era conquistado sería imposible la transformación de la sociedad. Más que por la revolución los socialistas debían luchar por mejorar la vida de los trabajadores, pues, debido a sus propias contradicciones, tarde que temprano, el capitalismo caería de forma inevitable. De acuerdo con Kautsky, aunque el capitalismo había evolucionado elevando los salarios y el papel de las organizaciones gremiales, simultáneamente, había surgido el revisionismo, por ejemplo, de un Bernstein, caracterizado por señalar que varios conceptos de Marx eran falsos o bien anacrónicos. Además de limitar las metas del partido a meras conquistas democráticas. La inclinación de Weil hacia el socialismo requería complementos teóricos; Marx se volvía, pues, absolutamente necesario.

De vuelta en el seno de la Universidad de Frankfurt, Weil fundó junto con Leo Löwenthal, quien más tarde lo acompañaría en el proyecto del

⁴⁰⁸ Weil, F. (1984) *Erinnerungen II* (Memorias II), III-IV. *Apud*, Rapoport, 2014, 168.

instituto⁴⁰⁹, el Grupo de Estudiantes Socialistas. Sin embargo, esta asociación estudiantil resultaría ser muy conservadora, sin despegarse de las posiciones del SPD, lo que desanimaría a Félix y lo incitaría a buscar otro destino en el cual llevar adelante esta actividad y además formarse en el marxismo, corriente que no se enseñaba en Frankfurt. Es así que decidió, sin consultar a su padre y amparado en la herencia recibida por la muerte de su madre, trasladarse a la Universidad de Tübingen en 1919, sede de los cursos sobre socialismo del profesor Robert Wilbrandt, donde aspiraba a doctorarse en Ciencias Políticas. [...] Desde su llegada, previa al inicio de sus clases en la universidad, Weil convirtió su pieza en la casa de la señora Stern [su prima paterna] en centro de actividades ideológicas, y fue el lugar donde el 12 de marzo de 1919 se fundó la Unión de Estudiantes Socialistas de Tübingen, de la cual lo nombraron presidente. Tal era el movimiento en esa vivienda que la policía local advirtió a la señora Stern que ejerciera alguna influencia sobre su primo ya que este generaba una desmesurada agitación social.⁴¹⁰

Durante 1919 –señala Rapoport– Weil se traslada a Jena para representar a su organización en las jornadas de Grupos de Estudiantes Socialistas de Alemania donde conoció y trabó fuerte amistad con Karl Korsch, profesor de derecho en la Universidad de Tübingen. También se relacionó profundamente con Clara Zetkin, dirigente feminista que contribuyó a establecer el Día Internacional de la Mujer, y quien además fue fundadora del Partido Comunista Alemán junto con Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht. De los diálogos con Korsch y Zetkin, Weil produjo un artículo que sentaría las bases para su futura tesis doctoral titulado “Vías y esencia de la socialización” («*Wesen und Wege der Sozialisierung*»). Concepto que en aquel momento era disputado por la izquierda y la derecha de acuerdo con sus particulares intereses. El trabajo, pensado para el curso de Wilbrandt –su director de tesis– fue publicado en *Consejo Obrero. Semanario del Socialismo Práctico*, en el que Korsch participaba como miembro de la redacción. El trabajo de Weil, que mostraba amplia perspectiva teórica y experiencia empírica, discutía de forma dialéctica:

⁴⁰⁹ *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigaciones Sociales).

⁴¹⁰ *Ibid.*, 169.

el proceso de socialización «socialista», como actividad consciente de construcción de una sociedad socialista, y el proceso de socialización propio de la sociedad capitalista, sentando una clara posición contra las corrientes evolucionistas del SPD, particularmente la de Bernstein. Weil propugnaba una nueva regulación de la producción que tenía como propósito remplazar la economía capitalista privada por una economía socialista. Su fase inicial consistiría en la socialización de los medios de producción y la emancipación resultante de los trabajadores de la alienación que implicaba la dominación y explotación capitalista. Luego, una vez eliminada la oposición entre capital y trabajo asalariado, podría realizarse la socialización de la capacidad de trabajo de los individuos. [...] El desafío radicaba en que las nuevas formas de socialización consideraran por igual a los intereses de los productores y consumidores. [...] La solución propuesta por Weil era *transformar internamente el concepto de propiedad* y subordinar cualquier tipo de propiedad especial, como la de los funcionarios representantes de la totalidad de los consumidores o aquella de las cooperativas de los trabajadores, al interés común de la totalidad. Esta forma particular de la distribución de la propiedad redundaría en la justa consideración de los intereses de productores y consumidores, logrando que el producto del trabajo social se distribuyera equitativamente bajo el control del público en general.⁴¹¹

Como estudiante en Tübingen, a Weil se le veía participar constantemente en movimientos políticos, acciones que las autoridades universitarias vinculaban con grupos bolchevique-espartaquistas, y que consideraban de cierto peligro. En palabras del rector: “A muchos de los estudiantes dirigentes del último semestre, en tanto que extranjeros, no se les ha concedido autorización para la reinscripción [...] [como al] estudiante de Ciencias Políticas Weil (de nacionalidad argentina) [...] a pesar de que todavía reside por aquí. Es cuestión de la policía tratar de alejar a tales personas [...] y ocuparse de preservarlas de toda agitación peligrosa”⁴¹². Impedido para doctorarse Weil retorna a Frankfurt donde entra en contacto con Adolf Weber

⁴¹¹ *Ibid.*, 171-172. El subrayado es mío. Más allá del liberalismo y del marxismo clásico, no se trataba de pensar la propiedad de manera egoísta, pero, tampoco de abolirla, sino de transformarla.

⁴¹² *Ibid.*, 174.

–reconocido economista que ocupara, en la Universidad de Munich, la cátedra del fallecido Max Weber– quien será su director definitivo⁴¹³. En abril de 1920, Weil obtiene el doctorado con la investigación titulada “Socialización, intento de fundamentación conceptual, además de una crítica de los planes de socialización” (*Sozialisierung Versuch, eine begrifflichen Grundlegung nebst einer Kritik der Sozialisierungspläne*), calificada por su director como excelente⁴¹⁴. Trabajo que, en múltiples sentidos, reflejaba la tensión entre sus ideas socialistas y su situación de empresario acaudalado. Un año después la investigación saldría publicada en el séptimo fascículo de la serie *Socialismo Práctico* dirigida por Karl Korsch⁴¹⁵. Para Weil la teoría marxista, más allá de su acartonada ortodoxia, requería una auténtica búsqueda que condujera, a partir de su marco conceptual, a otorgar claridad a los movimientos de transformación social. Teoría y praxis serían para él elementos indisolubles. Así, después de viajar a Sudamérica y hacer estudios de la clase obrera argentina en 1922, vuelve a Frankfurt con la idea de analizar los procesos revolucionarios, y afinar el tema de la socialización, así como continuar los debates en torno a las diversas corrientes del marxismo.⁴¹⁶

Llegamos, pues, a un conocido pasaje. Será en Tübingen, en el verano de 1922 ó 1923 (de acuerdo con la polémica de los propios asistentes) que, a manera de seminario, se organizó la Primera Semana de Trabajo Marxista (*Erste Marxistische Arbeitswoche*). Korsch, Lukács, Pollock, Wittfogel y Sorge, entre otros, habían atendido al llamado. A nivel historiográfico, el problema que se presenta al partir de este punto –como casi todos los estudiosos de la Escuela– es que, paradójicamente, se omiten los antecedentes, de formación teórica y de experiencia vital (biográfica), de quien fuera su principal promotor, identificándolo, simplemente, como el mecenas del grupo. De la citada experiencia surgirá en el joven Weil la idea de formalizar el seminario, creando un centro de estudios en ciencias sociales bajo la forma de un instituto autónomo, análogo al Instituto Marx-Engels de Moscú que, poco tiempo después, comenzará a edificarse.

⁴¹³ *Ibid.*, 178.

⁴¹⁴ *Ibid.*, 179.

⁴¹⁵ *Ibid.*, 201.

⁴¹⁶ Véase Rapoport, *op. cit.* 201.

Los buenos resultados del seminario realizado despertaron el interés de Félix por institucionalizar la discusión del marxismo más allá de los límites forjados por la academia alemana y la demarcación ideológica impuesta por el KPD [*Kommunistische Partei Deutschlands* (Partido Comunista de Alemania)]. Vio así necesario crear una institución de carácter permanente que tuviera un mayor alcance que los seminarios periódicos. Tanto Félix, que ya disponía de la fortuna heredada de su difunta madre, como Hermann Weil disponían de los medios financieros para este fin y proveyeron el dinero que permitió la creación del Instituto para la Investigación Social.⁴¹⁷

Así, pues, Félix José Weil había pagado personalmente las instalaciones para albergar al instituto, el edificio y su biblioteca con la fortuna heredada de su madre, mientras que el padre, Hermann, se había comprometido a otorgar “una donación anual para asegurar el cumplimiento sostenido de sus objetivos [...] compromiso que también asumían sus herederos [...] el contrato equivalía a un importe de 30.147 dólares estadounidenses, lo cual cubría completamente el presupuesto del instituto (el ingreso mensual de un asistente era en ese entonces de aproximadamente 50 dólares).⁴¹⁸

En una nueva historia mundial de la filosofía se hace necesario difundir el legado de Félix José Weil, no sólo respecto a la fundación del IFS (Instituto de Investigaciones Sociales), sino como pensador y activista de alcance cosmopolita. Es poco conocido que hacia 1944, publica en Nueva York *The Argentine Riddle (El enigma argentino)*⁴¹⁹, novedosa investigación que recoge sus observaciones sobre la clase obrera, la política y la economía del país donde nació, y en el que su padre haría fortuna.⁴²⁰

⁴¹⁷ *Ibid.*, 209.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 211.

⁴¹⁹ Véase Weil, 1944 (versión castellana Weil, 2010). Coincidencia que en ese mismo año (1944) Horkheimer y Adorno publican su célebre *Dialektik der Aufklärung*, dato relevante si consideramos que los frankfurtianos jamás miraron hacia América Latina.

⁴²⁰ Material reeditado en Argentina en 2010 por Ediciones Biblioteca Nacional. Sobre Weil pesa la ambigüedad de haber colaborado en Argentina con el gobierno derechista de Agustín Pedro Justo (1932-1938), no obstante, el teórico crítico señala que se acercó, siendo amigo de Federico Pinedo, y al no percibir condiciones reales para una revolución en Argentina, con la finalidad de crear un impuesto para las clases pudientes llamado “impuesto a los réditos”, lo que después sería conocido como impuesto a las ganancias. Véase Rapoport, 2014, 325-337.

A pesar de vivir en ámbitos alejados del común de los argentinos, algo habría sucedido en su percepción del país desde esa infancia para que luego le dedicara su único libro, que aunque centrado en los años treinta y cuarenta, abarca casi medio siglo de la historia argentina, prácticamente los mismos de su propia vida cuando lo escribió.⁴²¹

A Weil le intrigaba el atraso argentino, se preguntaba por las condiciones económicas y políticas de un defectuoso proceso de industrialización y las posibilidades de superarlo; sus análisis son profundos y sus hipótesis bastante sugerentes considerando, por ejemplo, la llamada teoría de la dependencia que más tarde sería desarrollada en América Latina. Weil también contribuyó con el Partido Comunista Argentino (PCA); participó activamente desde la primera mitad de la década de los veinte, en su sede de Buenos Aires, con anuencia de Grigori Zinóviev⁴²² líder de la Internacional Comunista en Rusia. En Argentina, Weil fue pionero –previo a la fundación del Instituto de Investigaciones Sociales de inspiración marxista– en estudiar el movimiento obrero, del cual observaba:

Su tendencia antipolítica, anticentralista, carente de unidad y de conciencia de clase estaba originada [...] en condiciones estructurales del capitalismo argentino, aún en ciernes, y subordinado como semicolonial en el escenario internacional.⁴²³

No obstante:

A partir del reconocimiento de las particularidades, históricas y presentes, del movimiento obrero local, sus fortalezas y debilidades, Weil pretendía desbrozar el camino para la transformación del PCA [Partido Comunista Argentino] en la vanguardia de la clase obrera argentina, similar al bolchevique en la URSS.⁴²⁴

Más allá de la rigidez de un proyecto intelectual su investigación se nutría de diversas motivaciones con efecto práctico hacia futuras tareas sociales. Argentina, como su

⁴²¹ Rapoport, *op. cit.*, 131.

⁴²² Para 1926 Grigori Zinóviev perdió la dirección del Komintern y fue sustituido por Nikolai Bujarin.

⁴²³ *Ibid.*, 198.

⁴²⁴ *Ibid.*, 192.

primera patria, le habría heredado elementos estructurales profundamente humanos que le serían indelebles, y que a futuro articularía, quizá, en su búsqueda de un marxismo que sirviera a la transformación social. En sus memorias escribe:

«En los años que pasé en Alemania casi había olvidado lo que era una familia [...]». Pero no tanto por la suya propia. «Cuando sentía nostalgia –dice– era más por Antonio, mi yegua Matilda, el fuerte aroma mezclado de las plantas y ante todo por las personas. En Argentina se podía dirigir una mirada cordial a un desconocido en la calle y uno recibía en respuesta un saludo amistoso [...]. Esto por supuesto pasaba sólo entre la gente sencilla, los que iban de a pie, los que llevaban a los niños de la mano y se vestían con ropas diferentes a las mías y a las de mi familia. En Alemania no me hubiera atrevido a saludar amistosamente a un desconocido en la calle. Para los alemanes de aquellos tiempos la desconfianza les parecía tan natural como el saludo entre las personas para los trabajadores argentinos».⁴²⁵

Por otro lado, uno de los acontecimientos más importantes en la historia del pensamiento crítico –que implica también a nuestro personaje–, se relaciona con los inicios de la difusión mundial de la gran obra de Marx y Engels. Es en general desconocido que Félix José Weil “fue quien logró que en los años 20 el flamante Instituto Marx-Engels creado por la Revolución Rusa acordara con la socialdemocracia alemana que entregara copias de toda la obra de los fundadores del socialismo científico que se concretó en la edición MEGA en alemán y ruso de 40 volúmenes de lo que se conocía entonces de ellos”⁴²⁶. Al respecto Rapoport comenta:

Una de las principales tareas de la Sociedad de Investigación Social, la fundación que financiaba el IFS⁴²⁷ y cuyos titulares eran Hermann y Félix Weil, fue su participación activa en la mediación entre el Instituto Marx-Engels de Moscú (IMEM) y el Partido Socialdemócrata alemán al firmar un contrato para que el IMEM editara las obras completas de Marx y Engels

⁴²⁵ *Ibid.*, 132.

⁴²⁶ Gilbert, I. “Un argentino en la Escuela de Frankfurt” *Revista de Cultura* Ñ. *Clarín*, 28/10/2014.

⁴²⁷ *Institut für Sozialforschung* (IFS) Instituto de Investigaciones Sociales.

(conocidas como *MEGA Marx-Engels Gesamtausgabe*), a partir de los manuscritos que estaban en poder del SDP⁴²⁸ en Berlín desde que Engels los dejara en manos de Eduard Bernstein y August Bebel. La tarea que encaró el IFS no sólo se remitía a la «despolitización» de las relaciones entre la socialdemocracia alemana y el IMEM, sino que además suponía una asistencia práctica y la prestación de las instalaciones para que se pudiera llevar a cabo el trabajo en Frankfurt. [...] En 1921, Riazanov comenzó una campaña para la publicación de las *MEGA* [...] quiso primero hacer una edición completa en alemán y en ruso y planificó una obra en 42 volúmenes. [...] desde 1924 Félix Weil se dedicó a la obtención de libros de los fundadores del marxismo, o sobre ellos, y al fotocopiado del legado Marx-Engels en combinación con Riazanov. Por un lado realizó negociaciones con Alfred Braun del SPD, y así consiguió una autorización partidaria para quedarse con libros de los que había más de un ejemplar sin pagar nada. Bien aconsejado, Weil eligió los más viejos con la suerte de que en muchos de ellos había anotaciones al margen que pertenecían al mismo Marx, cuya pequeña letra Félix pudo identificar. De esta manera obtuvo varios centenares de libros. También se hicieron numerosas fotocopias con los procedimientos precarios de aquella época. El legado comprendía cerca de 150 mil páginas⁴²⁹.

La historia del pensamiento crítico mundial con la reproducción y consiguiente difusión de la obra de Marx y Engels, durante la segunda década del siglo XX, marcó un significativo avance, lo que comprendió tremenda empresa al considerar su complicado proceso; las limitaciones técnicas de la época, la propia geopolítica e incluso la discrepancia ideológica entre las izquierdas son variables a considerar. Rapopot continúa:

Dos veces por semana —relata Weil en sus memorias— un mensajero diplomático, un viejo menchevique de nombre Boris Nikolajewsky, llevaba en tren al instituto un gran paquete con estos manuscritos, donde

⁴²⁸ *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (SPD) Partido Socialdemócrata Alemán.

⁴²⁹ *Ibid.*, 226-228.

fotocopiaba todo, estuviera o no publicado. Riazanov que en 1925 estuvo controlando lo que se hacía, había instalado un aparato fotocopador en el sótano, en el cual se obtenían los negativos y luego copias en blanco y negro, para lo cual se necesitaba el trabajo de seis personas. A la siguiente visita el mensajero se llevaba de regreso los manuscritos y las fotocopias, y luego las entregaba en la embajada soviética de Berlín, desde donde eran enviadas por correo diplomático al Instituto Marx-Engels de Moscú. «De esta manera – afirma Weil– se fotocopió el legado completo.» En el IMEM se preparaban los tomos para su publicación, que se realizaba en la editorial creada para tal propósito, y que en una primera etapa estuvo bajo la dirección de Weil y Pollock. La creación de esa editorial provocó un conflicto con los enemigos de Félix en la universidad, que se negaban a que fuera instalada en la sede del IFS dentro de esa casa de estudios. [...] ante las dificultades que presentó la publicación del primer tomo que no llegaba a estar listo para imprimir, Weil viajó a Moscú en el invierno de 1925-1926. Allí se encontró con ese tomo terminado pero que Riazanov no quería enviarle. Según confiesa Weil, después de dos semanas que pasó allí, se apoderó del manuscrito y, cuando volvió, lo mandó a la imprenta, aunque Riazanov postergó la corrección, por lo cual recién se publicó en abril de 1927 con un prólogo de su autoría en el que agradecía a Weil, Pollock y Grünberg⁴³⁰ por su colaboración.⁴³¹

Respecto a la edición de los siguientes volúmenes, hacia 1927, el proceso entró en conflicto debido a que llegó a oídos de los rusos que el equipo de estudiantes que trabajaban en IFS reproduciendo las fotocopias eran seguidores de Karl Korsch, quien se había hecho fama de trotskista⁴³². Riazanov tuvo que trasladar la editorial a Berlín. La publicación de tomos continuó hasta 1931, año en que Riazanov fue

⁴³⁰ Recuérdese que Carl Grünberg fue el segundo director del Instituto de Investigaciones Sociales (IFS), después de Kurt Albert Gerlach y antes de Max Horkheimer.

⁴³¹ *Ibid.*, 228-229.

⁴³² Rapoport señala que: “Félix e había escrito a Trotsky, con membrete de la Editorial Malik [...] que estaba dispuesto a publicar sus futuros libros. La acre respuesta que recibió de aquél fue que prefería editar sus libros en editoriales burguesas. En primer lugar porque pagaban más, y luego, porque descartaba absolutamente la posibilidad de publicar en una editorial dirigida por miembros del KPD, aun cuando aparentemente perteneciera a un no-miembro”. *Ibid.*, 239.

destituido y desterrado acusado de tener vínculos con enemigos del partido; para 1937 fue detenido y fusilado.⁴³³

Solamente se habían publicado once volúmenes de su proyecto y siete estaban en preparación. Lo peor para Weil es que con Riazanov también asesinaron, ese mismo año en Moscú, a su amigo y compañero de estudios de Tübingen, el historiador Karl Schmückle, que había sido encargado de la edición de los tomos de las MEGA. Esta fue una de las principales razones por las que Félix terminó alejándose de los soviéticos y del estalinismo, aunque nunca abandonó el marxismo.⁴³⁴

Los datos significativos, respecto a lo mejor que ha producido la izquierda crítica, que se vinculan a la biografía de este ignoto y activo pensador son extraordinarios. Valga un caso más. Weil también se hizo partícipe en el filme *El acorazado Potemkin*, la insigne y revolucionaria obra de Sergei Eisenstein; “una propuesta de los rusos que compró y luego editó agregando diálogos en alemán e incorporándole la música de una orquesta de setenta destacados instrumentistas que acompañaban a la película tocando composiciones rusas con lo que destacaba aún más –según Weil– el genio de Eisenstein”.⁴³⁵

La doble vida de Weil, como empresario de élite y en la clandestinidad como intelectual vinculado a la internacional comunista, además de su mecenazgo a proyectos de izquierda fue una constante durante toda su vida⁴³⁶. En relación al Instituto de Investigaciones Sociales (IFS) todo parece indicar que a partir de 1931, cuando Max Horkheimer asume la dirección, hubo diferencias respecto a las líneas de investigación y objetivos pensados por el propio Weil.

La formación de ambos había sido completamente distinta. Weil fue ganado por el marxismo no sólo por sus estudios –era economista y su tesis doctoral trataba del tema clave la socialización– sino también por su militancia

⁴³³ Véase Rapoport, 2014, 229-230.

⁴³⁴ *Ibid.*, 230.

⁴³⁵ *Ibid.*, 241.

⁴³⁶ En la clandestinidad usaba incluso seudónimos. Lucio había sido el primer nombre puesto por sus padres, pero que por desagrado eliminaría formalmente, aunque era el seudónimo que solía usar (Lucius, en versión latina), además del de Beatus, al reunirse con grupos de la internacional comunista o movimientos obreros.

estudiantil y política. Sin ser miembro estuvo estrechamente ligado a los espartaquistas y luego al Partido Comunista Alemán (KPD), al menos hasta principios de los años treinta, a lo que se sumaba su vinculación directa a través de la edición de las MEGA y otras actividades relacionadas con la Unión Soviética. Horkheimer, en cambio, hizo su tesis sobre Kant, admiraba a Schopenhauer [...] se había formado como filósofo, al igual que Adorno, con Hans Cornelius, un estudioso de Kant. Era más afín a Hegel que a Marx [...] En el fondo, la Teoría Crítica poco tenía que ver con las intenciones iniciales de Weil de conformar un instituto marxista, y la llamada Escuela de Frankfurt resultó al fin y al cabo un conjunto de brillantes intelectuales con distintos propósitos y objetivos. En cambio [...] hacia el fin de su vida Félix seguía interesándose por las corrientes marxistas contemporáneas.⁴³⁷

Con todo y las divergencias Weil nunca rompió con el grupo de Horkheimer⁴³⁸, incluso siendo testigo del progresivo alejamiento de Marx y especialmente respecto al vínculo práctico con movimientos sociales o políticos. Ya para 1968 y 1969 sabía que ellos, Horkheimer y Adorno, no estaban de acuerdo con las manifestaciones estudiantiles, enterándose además del trágico desenlace entre Adorno, los estudiantes y la policía en la Universidad de Frankfurt. En sus memorias Félix Weil señala:

Si hubiera planteado abiertamente mi oposición le habría hecho daño públicamente al primer instituto, para alegría de sus detractores, y a los estudiantes que confiaban en mí, tal vez para el resto de sus vidas. Las donaciones de mi padre y las mías habían estado destinadas para un determinado objetivo científico, pero ese objetivo ya no se cumplía.⁴³⁹

⁴³⁷ *Ibid.*, 257-258.

⁴³⁸ Weil “tampoco le perdonó a Max [Horkheimer] el haberle dicho a uno de sus biógrafos que «Weil llevaba la vida de un docente que, salvo sus esfuerzos por las finanzas del instituto y ocasionalmente las tareas en el archivo Grünberg, no tenía interés en el trabajo del instituto». Algo por lo cual, en su último encuentro, en 1973, Horkheimer se disculpó. Pero la semblanza que da Weil de su antiguo amigo es más bien piadosa y algo burlona. «Estoy contento por vos, Max», le había dicho Weil al despedirlo, cuando parecía gravemente enfermo y aquel le confesaba haber encontrado la fe: «*Continuez ainsì*», lo estimuló. Tres días después Horkheimer falleció”. *Ibid.*, 258-259.

⁴³⁹ Weil, F. (1984) *Erinnerungen I* (Memorias I), 164. *Apud*, Rapoport, 2014, 259-260.

Quizá todo esto explica por qué Weil no publicó sus investigaciones como parte del grupo que él mismo fundó y financió, salvo en 1923 que el Instituto publicó su trabajo sobre la clase obrera en Argentina titulado *Die Arbeiterbewegung in Argentinien* (*El movimiento obrero en Argentina*⁴⁴⁰), lo cual tuvo el desafortunado efecto de hacerlo invisible respecto a la historia de la propia escuela. Respecto a la *kritische Theorie* su nombre y alcances, así como sus vínculos con América Latina, son prácticamente desconocidos. Rapoport señala que tal vez la decisión de no aparecer en el primer plano de aquel creativo grupo de investigadores pudo estar influenciado por el hecho de que él “no era verdaderamente alemán, y de suponer por eso que su propia carrera podría tener muchas trabas, agravadas por sus ideas marxistas, en el mundo académico germano”⁴⁴¹, además de tener que dedicar tiempo a sus múltiples actividades como empresario. En tal sentido Weil mismo escribió: “Yo consideré mejor actuar desde un segundo plano. Esto lo mantuve a lo largo de toda mi vida”⁴⁴². De forma efectiva hasta su muerte, después de la de Adorno (1969) y Horkheimer (1973), en 1975.

Sobre el desconocimiento académico del fundador de la Escuela de Frankfurt, aun en su país de origen, Rapoport señala: “En la Argentina existen aún algunos velos que debemos levantar si pretendemos entender mejor nuestra propia historia como aquél que cubre la figura casi olvidada hasta hace pocos años de Félix José Weil [...]”⁴⁴³. En el mismo sentido, nosotros pensamos que esos velos continúan cubriendo, a través de un colonialismo epistemológico, a toda América Latina, y es hoy responsabilidad nuestra aprender el oficio de de-velar con el fin de posicionarnos críticamente –desde regiones epistemológicas alternativas– respecto a la construcción de múltiples ideas y tradiciones hegemónicas en el pensamiento occidental. La propia historia de la filosofía mundial toma un giro particular en el tema de la Escuela de Frankfurt cuando introducimos estas novedosas variables. A Félix José Weil, en definitiva, hay que tratarle no como un mecenas de izquierda –

⁴⁴⁰ Trabajo no conocido ni estudiado en los centros universitarios, pionero, no obstante, en los estudios de la clase obrera. Investigación que coincide además en el año de publicación (1923), y aun en aspectos temáticos, con *Historia y conciencia de clase* de György Lukács.

⁴⁴¹ *Ibid.*, 262.

⁴⁴² *Ibidem.*

⁴⁴³ *Ibid.*, 21.

fenómeno *per se* digno, análogo a lo que Engels hiciera con Marx⁴⁴⁴— sino como auténtico pensador, cuyo legado intelectual, ha sido olvidado y aún desconocido entre los miembros y estudiosos de aquella primera, y demás generaciones de la Escuela. Su obra habrá de ser difundida e incluida en el corpus clásico del grupo de investigadores de aquella época. Surge el deber, por elemental justicia, de recuperar al pensador argentino. Mario Rapoport ha puesto ya el ejemplo. Félix José Weil es, sin duda, el fundador del proyecto intelectual marxista más importante del siglo XX, mismo que a futuro sería conocido como la primera Escuela de Frankfurt; proyecto marxista que, ya instalado en los Estados Unidos, sería progresivamente modificado.

Afirmamos, por tanto, que el vínculo entre América Latina y la Escuela de Frankfurt no sólo es definitivo sino fundacional. En primera instancia, es evidente que el proyecto intelectual para crear una institución académica de investigación marxista fue, de acuerdo con su formación académica, experiencias políticas y de vida, inspiración del propio Félix Weil. Así mismo, los recursos económicos que hicieron posible la creación del Instituto de Investigaciones Sociales —origen tradicional de la escuela— provinieron de “la renta de la tierra argentina”⁴⁴⁵, lo que posibilitó, al mismo tiempo, su independencia intelectual más allá de los límites academicistas y políticos de los centros universitarios alemanes en aquél abigarrado contexto social. Tomando en cuenta la diversidad de sus pensadores, incluyendo ahora al propio fundador, es aún más complejo hablar de una escuela frankfurtiana en sentido estricto. No olvidemos que la denominación escuela “fue utilizada por Adorno mismo con evidente orgullo”; la “etiqueta asignada desde fuera” tomó fuerza en Estados Unidos después de que los investigadores —específicamente Adorno y Horkheimer— regresaron del exilio a su patria, apunta Wiggershaus.⁴⁴⁶

Por otro lado, de acuerdo con la influencia en los estudios filosóficos y en ciencias sociales, la recepción de la Escuela en nuestro subcontinente ha sido sugestiva y variada. Así lo muestra, por ejemplo, Alicia Entel en su trabajo “La Escuela de Frankfurt en América Latina”⁴⁴⁷. Sobre este particular es posible ubicar

⁴⁴⁴ Rapoport le llama “el nuevo Engels”. *Ibid.*, 209.

⁴⁴⁵ Entel, 2005, 202.

⁴⁴⁶ Véase Wiggershaus, 2010, 9.

⁴⁴⁷ Entel, 2005, 201-234.

como epicentro primordial a la Argentina, consecuencia de las acciones realizadas por los Weil, además de la conocida movilidad migratoria de europeos a aquella nación. El país sudamericano inaugurará las traducciones en lengua castellana de algunas obras de los miembros de la primera generación de la escuela. Sobresale el nombre de Gino Germani⁴⁴⁸ quien en 1947 traduce y prologa *El miedo a la libertad* de Erich Fromm. También, para 1955 en su libro *Estructura social de la Argentina* hace referencia al clásico *Authoritarian personality* (*La personalidad autoritaria*) que Theodor Adorno publica en colaboración con Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y R. Nevitt Sanford en 1950, obra que formó parte de los *Studies in Prejudice* (*Estudios sobre el prejuicio*) llevados a cabo en Berkeley bajo la dirección de Max Horkheimer y Samuel Flowerman. Para 1965 aparece en México la traducción de *El hombre unidimensional* de Marcuse en la editorial Joaquín Mortiz. Más tarde, para 1967, la editorial argentina Sur, dirigida por Victoria Ocampo, lanza su colección “Estudios Alemanes” donde publican, entre otros: *Ensayos escogidos* de Walter Benjamin, 1967; *El estado democrático y el estado autoritario* de Franz Neumann, con prólogo de Marcuse, 1968; *Dialéctica del Iluminismo* de Horkheimer y Adorno, 1969; *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos* de Horkheimer, 1970, y del mismo autor su clásica *Crítica de la razón instrumental*, 1973; para 1974 la editorial Amorrortu publica *Teoría crítica* también de Max Horkheimer.

De origen italiano Germani llega a la Argentina a la edad de 23 años, en 1934, huyendo del fascismo de Mussolini. Ya radicado en su nueva patria realiza estudios de filosofía, para 1955 se desempeña como profesor en la Universidad de Buenos Aires. “Dentro del plan de investigación del Departamento de Sociología Germani incluirá una [investigación] sobre el antisemitismo que haría uso del marco de referencia teórico y metodológico de las investigaciones sobre los prejuicios conducidas por Max Horkheimer. La investigación de Germani sería auspiciada por el American Jewish Committee, del Instituto de Relaciones Humanas de Nueva York, precisamente la misma entidad que respaldó los *Studies in prejudice*”⁴⁴⁹. El pensador de origen italiano representó en Argentina un impulso renovador de la

⁴⁴⁸Véase el sugerente trabajo de Blanco, 1999, titulado: “Ideología, cultura y política: la “Escuela de Frankfurt” en la obra de Gino Germani”.

⁴⁴⁹ Blanco, 1999, 98.

sociología gracias a la influencia de Fromm y su orientación psicoanalítica⁴⁵⁰. La construcción de una verdadera psicología social implicaba el análisis de la sociedad moderna occidental y su inminente crisis civilizatoria. De acuerdo con Entel:

El interés de Germani, quien tuvo a su cargo además la traducción de la obra [de Fromm *El miedo a la libertad*], parecía tener en su trasfondo –aunque no lo explicitara– una referencia a las experiencias recientes en América Latina. [...] No deja de ser significativo que Germani se preguntara por los modos de evitar los potenciales autoritarios y el desarrollo de la autonomía. El mundo intelectual había mostrado perplejidad e incluso rechazo ante los fenómenos desatados por los gobiernos populistas, sus matices autoritarios y las conductas de las masas que no respondían a lo que se preveía debían ser sus orientaciones ideológicas [...] esto significa que las razones de esas experiencias histórico-políticas debían buscarse en la dimensión profunda de la consciencia social, intento llevado por los de Frankfurt.⁴⁵¹

Es indudable que en América Latina, bajo el yugo de las dictaduras militares⁴⁵², operaban situaciones análogas a los regímenes totalitarios europeos, lo que sugería realizar análisis social mediante el uso de un marco categorial como el propuesto por el pensamiento crítico europeo. Fenómeno que Germani observó certeramente y que más tarde –según veremos– siguió cierta tradición del pensamiento filosófico latinoamericano como la filosofía de la liberación.⁴⁵³

La recepción de la escuela en Argentina tuvo también la particularidad de que algunos intelectuales de aquel país, además del citado Weil, tuvieron contacto directo con el IFS. Destaca el nombre de Luis Juan Guerrero (1899-1957), profesor argentino que radicó en Alemania entre 1923 y 1927, y que se doctoró en la

⁴⁵⁰ Pablo González Casanova señala: “La obra de Germani representó el arranque profesional de la sociología de la década de los 50 y principios del siguiente, cuando el propio Germani pasaría a la defensiva frente a los embates de C. Wright Mills contra el tipo de sociología norteamericana que el argentino había postulado como paradigma de lo que llamó sociología científica”. González Casanova, “América Latina: la evolución de las críticas a las ciencias sociales”. *Apud.*, Devés, 2003, 144.

⁴⁵¹ Entel, *op. cit.*, 204.

⁴⁵² Desde Batista en Cuba 1952-1958, Somoza en Nicaragua desde 1936, El golpe de estado en Brasil contra Goulart en 1964, Pinochet en Chile 1973, Videla en Argentina en 1976, etc.

⁴⁵³ Véase Dussel, 1998, 326 y ss., también 2007, 335-338.

Universidad de Zürich. Martín Trainee⁴⁵⁴narra que en 1936 Guerrero entra en contacto con Franz Neumann –conocido miembro fundador del IFS, y autor del clásico estudio sobre nacionalsocialismo *Behemoth*–, debido a que este último, en su calidad de abogado, había sido enviado desde Estados Unidos hasta Argentina con el fin de resolver un conflicto en la empresa de Félix Weil (quien desde 1927 era titular debido a la muerte de su padre). Neumann, aprovechando su estancia, entra en contacto con la Universidad de Buenos Aires y en particular con el Instituto de Filosofía que en aquel momento dirigía, entre otros, Luis Juan Guerrero con el fin de plantear la posibilidad de que algunos intelectuales alemanes emigrados pudiesen laborar en el medio académico argentino, pero además de que el propio Guerrero participara con un artículo para la *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de investigación social, órgano de difusión del Instituto). Sorprendentemente existe una carta escrita por el propio Max Horkheimer, director del IFS, que sustenta tal afirmación, en 1936 escribe:

El Dr. Neumann me ha manifestado su disposición de publicar en nuestra Revista un informe bibliográfico sobre la literatura filosófica y sociológica de Sudamérica en los últimos 3 ó 5 años. Es para mí una gran alegría, gracias a su decisión, poder saludarlo a Ud. como a uno de nuestros colaboradores. Que yo desgraciadamente no haya podido verlo en su último viaje por Europa, me ha dolido sinceramente, de manera que tanto más me alegra que se establezca ahora entre nosotros, merced a la intervención del Dr. Neumann, un vínculo científicamente productivo. Le estaré muy agradecido, que me comunique, cuándo piensa usted que su informe estará listo [...].⁴⁵⁵

Lamentablemente tal propuesta nunca llegó a concretarse. Por razones desconocidas la Revista del IFS (*Zeitschrift für Sozialforschung*) no publicó en ninguno de sus números la contribución de Luis Juan Guerrero. Sin embargo, llama profundamente la atención que el propio Horkheimer estuviese interesado en un “informe

⁴⁵⁴Véase por entero Trainee, M., 1944. Parece ser este el primer estudio que sistematiza los vínculos entre América Latina y el *Institut für Sozialforschung*, se titula: “Los vínculos del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt con la Universidad de Buenos Aires en los años 30”.

⁴⁵⁵ Max-Horkheimer-Archiv, VI 30, p. 179. Carta con fecha 08/09/1936, *apud* Trainee, 1994, 99-100, también García, L. 2014, 59-60, véase por entero su extensa obra: *Modernidad, cultura y crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina* (1936-1983).

bibliográfico sobre la literatura filosófica y sociológica de Sudamérica” de los últimos tres o cinco años ¿Cuál sería el motivo de su interés? ¿Pensaría en algún proyecto que nunca expresó de manera pública? ¿Conocía el pensamiento producido en América Latina? ¿Era auténtico su interés por acercarse a un pensamiento distinto al europeo? O aún de manera más simple ¿Enviaría Guerrero su informe, pero, sería considerado por el propio director del Instituto, bajo la estrechez de cierta criba eurocéntrica, insuficiente para su publicación en tan afamado medio? De haberse concretado tal proyecto se habría producido quizá un diálogo centro-periferia/norte-sur entre dos tradiciones filosóficas análogas en varios de sus temas.

Con todo y los límites señalados, el contacto directo con el IFS en 1936 permitiría a Luis Juan Guerrero ser el primer filósofo latinoamericano en incorporar a un Walter Benjamin –quien le era contemporáneo– a sus cursos de filosofía en la academia argentina. Ese mismo año la *Zeitschrift* había publicado en su número V (1), en versión francesa, el célebre ensayo de Benjamin “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” que Guerrero citaría de primera mano en sus clases y en su posterior obra. Como señala Luis Ignacio García:

De este primer contacto de 1936, podemos entonces suponer, dataría el inicio de la utilización por parte de Guerrero de bibliografía de los autores del Instituto para su labor docente, que recién en 1956 cristalizará en la publicación de la *Estética*. Sin embargo, en un estudio de relevo sobre el tema se nos dice que “en un programa de Estética de la Universidad de La Plata del año 1933, Guerrero, a cargo de esa cátedra, citaba en su bibliografía *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*”⁴⁵⁶, la tesis doctoral de Benjamin de 1918 (publicada en 1920). Esto nos habla de la asombrosa actualización teórica de nuestro autor, aunque también de los fluidos lazos que ligaban a la intelectualidad argentina de la época con los centros intelectuales europeos, y en particular alemanes.⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ Luis Ignacio García remite a Wamba Gaviña, G. “La recepción de Walter Benjamin en la Argentina” en Casullo, 1993, 202.

⁴⁵⁷ García, 2014, 60.

Benjamin y Guerrero pertenecían prácticamente a la misma generación, el primero había nacido en 1892, mientras que el segundo en 1899, apenas siete años de diferencia. Como bien señala Luis Ignacio García es necesario volver a la obra de Guerrero y recuperarla, su temprana recepción del berlinés es aguda y merece un estudio particular. Sobre Walter Benjamin y América Latina existe aún una versión en la que Erich Auerbach, el gran filólogo y crítico literario alemán, intervino para que este se convirtiera en profesor de lengua y literatura en Brasil, en la Universidad de Sao Paulo, iniciativa que nunca prosperó.⁴⁵⁸

Retornando pues a nuestro asunto inicial, insistimos en que hablar de recepción de un autor, una teoría o un grupo de ideas no implica sólo una especie de traducción conceptual, reproducción formal, o hermenéutica explicativa con todo y reconocimiento epistemológico como pensamiento filosófico fidedigno. El fenómeno receptivo de la Teoría crítica frankfurtiana en América Latina, desde el despliegue particular de cada uno de sus autores, configura una especie de constelación recreativa de variadas formas. El objetivo aquí ha sido hacer explícitos los cercanos vínculos con nuestra región, poco conocidos o exiguamente estudiados, e incluso marginados desde el influjo hegemónico de una tradición eurocéntrica en los estudios academicistas de la *kritische Theorie*. Sacarlos a la luz significa ponerlos a discusión, pero además actualizarlos desde un punto de vista latinoamericano que dé cuenta de su propia evolución como parte de una historia de la filosofía tensionada entre varias tradiciones, cuya finalidad sea proponer una *teoría crítica* que avance más allá de la lógica identitaria característica de la modernidad occidental. Modernidad que, en nuestra región, ha sido asumida de forma distinta al tradicional tema europeo, desde, por ejemplo, la teoría de la dependencia.

⁴⁵⁸ Pressler, G. "El perfil de los hechos. Sobre la recepción de Walter Benjamin en Brasil" en Casullo, 1993, 233. Véase también Entel, 2005, 203.

3.2. Distinciones cronotópicas de la modernidad. Desarrollo y/o desarrollismo.

Hemos ya comentado que en torno al tema de la modernidad la primera Escuela de Frankfurt abrió, en múltiples sentidos, novedosas líneas de investigación; generó un tratamiento complejo y multidisciplinario del fenómeno al distinguir algunas de sus determinaciones esenciales. La progresiva racionalidad instrumental científico-técnica implicada en cada esfera del orden social; el impacto de los medios masivos de comunicación y la creación de una industria cultural; los aparatos de control en los sistemas políticos totalitarios y aún en los democráticos; el problema del desarrollo como el nuevo mito del progreso sin fin con todo y su dialéctica de destrucción; el malestar en la cultura liberal capitalista, entre otros temas, fueron tópicos y aún experiencias que posibilitaron un diagnóstico crítico de las agudas contradicciones de la modernidad y su profunda crisis como proceso civilizatorio. No obstante, cual ilustrados filósofos –según hemos intentado mostrar– se mantendrán, al menos en el caso de Adorno y Horkheimer, anclados en una cierta parcela epistemológica para ellos naturalizada, que los confinará a reproducir juicios ideológicos universalistas no superables desde el *ethos* histórico de una particular subjetividad hegemónica moderna eurocentrada. Si bien su crítica registró algunos aspectos límite de la cultura europea moderna, no significó, en modo alguno, una crítica al eurocentrismo.

La civilización occidental difundirá, a través de su pléyade de intelectuales, la idea de un proyecto basado en una razón que asegura universal. Para Kant, por ejemplo, el fin consiste, según la tradición ilustrada, en “emancipar a la humanidad” para superar, a través de la razón, la “culpable incapacidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro”⁴⁵⁹. Históricamente, el proyecto europeo ha sido propagado y asumido como axiomático, incuestionable y hasta natural para la humanidad en su conjunto. Así, ciertos sujetos “se determinaron a convertirse en *los misioneros de la civilización en todo el mundo* (*Missionarien der Zivilization in der ganzen*

⁴⁵⁹ Kant, 2001, 25.

Welt)”⁴⁶⁰ nos dirá Hegel pensando en la expansión del imperio inglés. Para el filósofo de Stuttgart –a diferencia de Kant– la Ilustración imprimirá a Europa una distinción sustantiva; la revolución industrial y el colonialismo posibilitarán su expansión propagando un particular paradigma civilizatorio como necesidad universal. Por consiguiente: “Contra el derecho absoluto que él tiene [el pueblo Alemán, pero también el Inglés] por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos *no tiene derecho alguno*”⁴⁶¹. Señala, categórico, en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*.

Max Weber, en lo posterior, hará gala de ese *ego* hegemónico de grupo, afirmando la preeminencia cultural y antropológica de aquél que sea “hijo de la moderna civilización europea (*der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt*)”⁴⁶². A juicio de Weber, sólo aquellos pertenecientes a ese determinado conjunto son quienes han propiciado “el surgimiento de ciertos fenómenos culturales” que parecen marcar una “dirección evolutiva de universal alcance y validez (*von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen*)”. Lo que lleva al connotado sociólogo a una afirmación aún más contundente: “Sólo en occidente hay «Ciencia» (*Nur im Okzident gibt es «Wissenschaft»*) en aquella fase de su evolución que reconocemos como válida actualmente”⁴⁶³. Así, continuando dicha tradición, el propio Habermas –para quien la modernidad es un proceso aun no concluido– afirma:

El proyecto de modernidad formulado por los filósofos del iluminismo en el siglo XVIII se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, y una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias.⁴⁶⁴

Como proceso totalizador la modernidad ha operado generando conocimientos y disciplinas que dominan a la naturaleza y a los seres humanos. Desde un particular locus de enunciación, el progresivo desencantamiento del mundo, vía formación y consolidación de las ciencias sociales y naturales, produjo un ideal de cultura, –nosotros decimos– *la ideología de la alta cultura europea*, que, a modo de paradigma

⁴⁶⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, IV, 3, 3. *Apud*, Dussel, 2012, 27.

⁴⁶¹ *Ibid.*, párrafo 347. *Apud*, Dussel, *op. cit.*, 27

⁴⁶² Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, p. 2. Ed. cast. 2007, 9

⁴⁶³ *Ibidem*.

⁴⁶⁴ Habermas, 1989a, 138.

racional-civilizatorio, marcaría los principios, criterios y valores pretendidamente universales, válidos y verdaderos, que articularían un especial modo de subjetividad e intersubjetividad excluyente de todas las otras. Lo que sistemáticamente generaría una estructura del orden social o sistema vigente encapsulado en una ontología bien definida desde el centro hasta las periferias.

Los dispositivos de control y dominio denunciados –a nivel intraeuropeo– por la primera Escuela de Frankfurt fueron continuados de diversos modos durante el último cuarto del siglo XX. El posestructuralismo y el posmodernismo con autores como Foucault⁴⁶⁵, Lyotard, Derrida, Deleuze o Baudrillard continuaron la crítica de diversos modos. Recordemos que a inicios de la década de los noventa el debate modernidad-posmodernidad, cuyas figuras centrales fueron Habermas y Lyotard, tuvo como eje central la cuestión de si la modernidad como proyecto ilustrado universal había llegado a su fin. Nótese nuevamente que el debate entre europeos señalaba dos posturas, por un lado, la defensa de la razón ilustrada hacia el logro de los ideales emancipatorios humanos dentro de una modernidad, aun no concluida, pero que afirma para su consecución, el aparato epistemológico vigente de la ciencia pero también de la política, de la economía, de la ética y de la estética. Jürgen Habermas⁴⁶⁶, Hans Blumenberg⁴⁶⁷ y Reinhart Koselleck⁴⁶⁸, por ejemplo, mantienen la idea análoga de una modernidad en crisis, aunque, con recursos suficientes para alcanzar su tardía realización. Por otro lado, es conocido que el ala posmoderna planteó dar fin a aquellos metarrelatos emancipadores que buscan dar sentido a la marcha de la historia como la ilustración, el marxismo o el cristianismo, para, en su lugar dar paso al escéptico relativista de tendencia irracional que se refugia en el arte, la literatura o la estética. La crítica posmoderna, radical en apariencia, terminó por contradecir sus propósitos fundamentales; su relativismo

⁴⁶⁵ Es conocido que el autor de *Vigilar y castigar* reconocerá en varias de sus obras la importancia y valor de los estudios llevados a cabo por los miembros de la primera Escuela de Frankfurt. Véase su célebre ensayo “Estructuralismo y posestructuralismo”. Lamenta que en su época de estudiante nunca escuchó hablar de tales autores, pues de haber ocurrido lo contrario, afirma, me “hubiera ahorrado mucho trabajo, no habría dicho tantas tonterías y no habría dado tantos rodeos al intentar avanzar paso a paso, cuando habían sido abiertas vías por la escuela de Frankfurt” Foucault, 1999, 315-316. Véase también “*Omnes et singulatim*”. En Foucault, 1996.

⁴⁶⁶ Véase Habermas, 1989a y 1989b.

⁴⁶⁷ Véase Blumenberg, 2008.

⁴⁶⁸ Véase Koselleck, 2003.

epistémico exigía para sí una nueva universalidad, aunque vacía de contenidos, y sin vislumbrar ningún proyecto alternativo futuro.

Desde una perspectiva de análisis crítico la cuestión filosófica clave consiste en des-centrar la interpretación sobre la modernidad, es decir, re-situarla, ubicarla en otros lugares y otras temporalidades; el fenómeno se complejiza si pensamos enunciarlo desde lo que podríamos llamar sus variantes cronotópicas. Ocuparse de la modernidad desde una situación de georreferencia periférica modifica, necesariamente, lo conservador del discurso tradicional eurocentrado para conducirnos hacia los complejos efectos coloniales de la misma. Así comienza el ‘giro descolonial’. En tal sentido, mención aparte merece la perspectiva filosófica latinoamericana que ya desde las décadas de los sesenta y setenta con pensadores como Leopoldo Zea⁴⁶⁹, Augusto Salazar Bondy⁴⁷⁰, Enrique Dussel⁴⁷¹ o Aníbal Quijano⁴⁷² pretendieron mostrar los mecanismos de exclusión de la modernidad occidental en su producción de alteridades sociales sometidas y explotadas desde un sistema político y económico que ubicaba a América Latina fuera de la historia universal. De forma análoga, aunque desde una tradición distinta a la nuestra, Abdel-Malek⁴⁷³ y Samir Amin⁴⁷⁴ harían lo propio desde la sociología y la economía con su crítica al orientalismo. En lo posterior, durante las décadas de los ochenta y noventa, los estudios culturales de Edward Said⁴⁷⁵, Gayatri Spivak⁴⁷⁶ o Homi Bhabha⁴⁷⁷, entre otros, señalarán la perversión de occidente que como centro imperialista genera espacios coloniales en situación de marginalidad.

Llegamos pues al momento histórico en que la modernidad es comprendida más allá de un fenómeno creativo local intraeuropeo. La comprensión del proceso civilizatorio de occidente es cuestionado por el juicio crítico del sufrimiento de las periferias históricas mundiales llevadas al margen del progreso. De manera necesaria

⁴⁶⁹ Véase Zea, 1957, 1969 y 1970.

⁴⁷⁰ Véase Salazar Bondy, 1968.

⁴⁷¹ Véase Dussel, 1966, 1973 y 1977.

⁴⁷² Véase Quijano, 2000 y 2007.

⁴⁷³ Véase Abdel-Malek, 1963

⁴⁷⁴ Véase Amin, 1973, 1989.

⁴⁷⁵ Véase Said, 2002. Su clásica obra *Orientalism* se publica en 1978. Said considera que el orientalismo es el comienzo del eurocentrismo; sitúa el inicio de la modernidad en el siglo XVIII.

⁴⁷⁶ Véase Spivak, 2010.

⁴⁷⁷ Véase Bhabha, 2002.

el tema del proceso civilizatorio mundial se vincula ahora con el tema del colonialismo como aspecto fundamental que produce la modernidad. En América Latina, por ejemplo, los estudios críticos tomarán un sentido particular a partir de la pregunta por la condición y modo de desarrollo en la región.

Durante la década de los cincuenta del siglo pasado, el proyecto modernizador propuesto por la CEPAL⁴⁷⁸ tendrá similitudes al positivista de finales del siglo XIX. La decadencia del paradigma identitario posibilitará el re-surgimiento de un paradigma modernizador basado en la industrialización⁴⁷⁹, bajo la hipótesis de que desarrollo significa caminar hacia determinadas metas que corresponden a un cierto estadio de progreso mostrado por los países altamente industrializados. Se elaboró pues una teoría del desarrollo lineal que aseguraba a los países subdesarrollados avanzar una vez superados los obstáculos vinculados con cierta tradición cultural. Para lo que existían procedimientos políticos, económicos, y hasta psicológicos para movilizar los recursos nacionales e insertarlos eficazmente, con la fuerza de la voluntad nacional, en la lógica del desarrollo de los países hegemónicos. Sin embargo, lo que se descubrió empíricamente fue un auténtico dependentismo que, como ideología colonialista de desarrollo para Europa y los Estados Unidos significaba, en sentido negativo dialéctico, el subdesarrollo para las naciones subordinadas. Por ello, la categoría de “dependencia” concebida en América Latina buscaría explicar el fenómeno regional, aun cuando, no exclusivo de nuestro subcontinente. “Raúl Prebisch, aunque desarrollista, desde la CEPAL, indicaba ya en 1949 la existencia de los grandes *centros* industriales del mundo en torno a los cuales la *periferia* del nuevo sistema, vasta y heterogénea, tomaba escasa parte en el mejoramiento de la productividad”⁴⁸⁰. Siguiendo el discurso económico de Prebisch categorizar regiones geopolíticas como “centro” y “periferia” sería esencial para la comprensión del fenómeno de subordinación multifactorial⁴⁸¹. En aquel contexto:

⁴⁷⁸ “La Comisión Económica para América Latina nació a instancias del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, siguiendo la idea que se había llevado a cabo con la creación de instituciones para Europa y el Lejano Oriente en la posguerra. [...] Se decidió entonces en 1947 dar origen a la CEPAL, con sede en Santiago de Chile, y se nombró como primer secretario ejecutivo al mexicano Gustavo Martínez Cabañas, con el cual debería colaborar el cubano Eugenio Castillo, quien contrató a Raúl Prebisch”. Devés, 2012, 290.

⁴⁷⁹ Sobre el paradigma industrializador véase Devés, 2012, 290-304.

⁴⁸⁰ Dussel, 1988, 322. El subrayado es mío.

⁴⁸¹ Sobre los conceptos de “centro” y “periferia” de Prebisch y sus antecedentes véase Horada, 1987.

El cepalismo fue una teoría del desarrollo y el dependentismo una teoría del subdesarrollo, mejor todavía: el cepalismo fue una propuesta para implementar el desarrollo; el dependentismo, una explicación del porqué del subdesarrollo. Este carácter más bien “histórico”, “teorista”, de perspectiva más “científica” que “tecnológica” [...] está más desplegado en algunos autores como Theotonio dos Santos o André Gunder Frank, por ejemplo.⁴⁸²

Es evidente que el pensamiento crítico latinoamericano necesitaba una teoría que explicara el dependentismo. Allende al *locus* centroeuropeo “el concepto de “dependencia” se forja en América Latina para pensar lo particular”⁴⁸³ de la ideología moderna universalista en el horizonte mundial económico. Siguiendo la hipótesis de Enrique Dussel será André Gunder Frank, con clara conciencia de una “totalidad dialéctica” antifuncionalista, quien lanza por vez primera, hacia 1963, la hipótesis central sobre la dependencia⁴⁸⁴. Para él “la estructura de este sistema es lo que constituye la *causa histórica* y el *determinante* aún *contemporáneo* del subdesarrollo. La estructura doméstica del subdesarrollo en países subdesarrollados es sólo una parte del sistema mundial”⁴⁸⁵. Es decir que, históricamente, una “temporalidad desigual hace que América Latina no esté en una etapa anterior sino que sea simultánea y consecuencia de un tipo de desarrollo subdesarrollador”⁴⁸⁶. Más tarde, autores como Theotonio dos Santos, Sergio Bagú, Ruy Mauro Marini, Fernando H. Cardoso, Enzo Faletto, entre otros, contribuyeron en la construcción de categorías, desde las ciencias sociales y económicas, que pudiesen explicar el fenómeno más allá de la teoría del desarrollo etapista de un Walt Rostow. Pero será hasta finales de la década de los ochenta que la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel, a través de un profundo estudio sobre Marx, actualizará y precisará el tema⁴⁸⁷. Categorías económicas como valor, transferencia de valor, plusvalor, precio de producción, competencia, etc. no habían sido utilizadas por la mayoría de los teóricos, lo que

⁴⁸² Devés, 2003, 140.

⁴⁸³ *Ibidem*.

⁴⁸⁴ Véase Frank, 1963, “Fonctionalisme et dialectique” en Frank, 1970, *Le développement du sous-développement*, Maspero, París. Una década más tarde aparece la obra del brasileño Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, 1973. Aunque desde 1961 Celso Furtado, en Brasil, había publicado su obra *Desarrollo y subdesarrollo*.

⁴⁸⁵ *Ibid*, 72. *Apud*, Dussel, 1988, 323.

⁴⁸⁶ Devés, *op. cit.*, 140.

⁴⁸⁷ Véase Dussel 1988, 312-361; también Dussel, 2014, 150-164.

limitaba el análisis. De acuerdo con el filósofo argentino-mexicano, la teoría de la dependencia vinculada a la teoría del valor de Marx explicará en términos científicos el proceso de acumulación de riqueza de los centros económicos mundiales.

Téngase estrictamente en cuenta, entonces, que la esencia de la Teoría de la dependencia en general consiste en la dominación como relación social de expropiación que ejerce una burguesía (y su pueblo) poseedora de un capital global nacional más desarrollado sobre las burguesías (y sus pueblos) de países subdesarrollados, transfiriendo plusvalor en la lucha de la competencia entre capitales globales nacionales del país menos desarrollado al más desarrollado, por el mecanismo de nivelación de los precios de las mercancías en la competencia en el interior del mercado mundial.⁴⁸⁸

Un capitalismo colonial que históricamente, desde el siglo XVI, se alimenta de la transferencia de valor, de las periferias al centro, a través de variados mecanismos, constituyendo el complejo fenómeno de la modernidad. Sacar a la luz la teoría de la dependencia –contra su cotidiano ocultamiento en las escuelas de economía y de ciencias sociales– posibilita una la comprensión crítica de las causas del subdesarrollo y la pobreza en los países marginados. La exclusiva situación del desarrollo económico y cultural europeo no ha sido pues causa autónoma de su genio –como señalara Weber– sino consecuencia, en gran medida, de su racionalidad colonial extractivista; lo que no significa negar la modernidad en sí misma sino asumir la complejidad de los procesos con todo y sus agudas contradicciones. La finalidad es superar su negatividad, liberándonos, no sólo de la dependencia económica sino también de la epistemológica, cultural o de cualquier otro orden necesario, reconociendo, no obstante, los aportes positivos que nos hubiese heredado. En conclusión, desde una filosofía crítica descolonial:

Esto permitirá una nueva definición, una nueva visión *mundial* de la Modernidad, lo que nos descubrirá no sólo su ‘concepto’ emancipador (que hay que subsumir), sino igualmente el ‘mito’ victimario y destructor, de un europeísmo que se funda en una ‘falacia eurocéntrica’ y ‘desarrollista’. El

⁴⁸⁸ Dussel, 2014, 163.

‘mito de la Modernidad’ tiene ahora un sentido distinto al que tenía para Horkheimer o Adorno, [...] no criticaremos la razón en cuanto tal; pero admitiremos su crítica contra la razón dominadora, victimaria, violenta. Contra el racionalismo universalista no negaremos su núcleo racional, sino su momento irracional del mito sacrificial. No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmamos la ‘razón del Otro’ hacia una *mundialidad* trans-moderna.⁴⁸⁹

Por otro lado, volviendo a los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*, es relevante destacar que en el propio desarrollo de sus obras, durante su exilio en los Estados Unidos y en su posterior regreso a Alemania, se advierte el progresivo abandono del nivel económico en el análisis social, en su lugar, la crítica se centra en el nivel cultural e ideológico, lo que propicia que la Teoría crítica pierda materialidad y se aleje en definitiva de la clase trabajadora y de cualquier sujeto histórico para la transformación del orden vigente. El modo de producción capitalista basado en la contradicción capital-trabajo, como había mostrado Marx, dejó de ser el tema de reflexión y lucha, ni siquiera en referencia a Europa o a los Estados Unidos, y, menos aún, respecto a los países coloniales subdesarrollados de todo el orbe. La pérdida del discurso económico-crítico implicó, también, su extravío político. Ya en su última etapa, la Teoría crítica mostró una clara incapacidad para evaluar las relaciones de poder emanadas del sistema formal democrático moderno. Marx habría sido progresivamente diluido, quedando lejos del quietismo pesimista de Horkheimer y Adorno –Marcuse, como hemos comentado ya, marcaría, aunque con límites, encomiables diferencias– y de su asimilación acrítica a la Alemania Occidental de posguerra⁴⁹⁰. Su subjetividad moderna, racional e ilustrada, terminaría revelándose contra una Teoría crítica que desde sus inicios –respecto al proyecto original horkheimeriano– habría vislumbrado la necesidad práctica y teórica de transformar el sistema de dominación ante el sufrimiento de un otro expoliado por el capitalismo. Tal pérdida de materialidad –padecida en los Estados Unidos– será la herencia acrítica que continuará la segunda generación de la escuela.

⁴⁸⁹ Dussel, 1994, 22

⁴⁹⁰ Véase *supra* apartado 2.4

3.3. Hacia una civilización trans-moderna y una nueva política crítica.

El contenido del presente apartado, más allá de la Teoría crítica, se ubica en el ámbito de la acción estratégica, en el horizonte de actualidad práctica de los sujetos en el campo político, donde la praxis habrá de dirigirse por una particular teoría cuyos principios posibiliten que la acción sea conducida y, aun delimitada, por un marco de racionalidad crítica hacia la creación de instituciones empíricamente sustentables y de factibilidad eficaz en el marco histórico actual y para las generaciones futuras. Elementos de una política que la Escuela de Frankfurt nunca pensó, y que, desde nuestra tradición filosófica, deseamos proponer.

Situada desde el realismo crítico de un locus latinoamericano, la Política de la Liberación⁴⁹¹ reacciona contra el pragmatismo acrítico y las tecnologías del poder de la política liberal, fetichizada y necrófila que ha subordinado sus intereses a los del campo de la economía capitalista en beneficio de una élite de la población mundial y en perjuicio de las grandes mayorías, víctimas esquilgadas por los Estados-Nación del liberalismo moderno colonial o metropolitano. El diagnóstico actual respecto a la condición de asimetría planetaria entre acumulación de riqueza y población señala que: “el 82% de la riqueza mundial generada durante el pasado año [2017] fue a parar a manos del 1% más rico de la población mundial, mientras que el 50% más pobre –3,700 millones de personas– no se benefició lo más mínimo de dicho crecimiento [siendo estas las víctimas radicales del sistema, condenadas a los escasos y al sufrimiento]”⁴⁹². El otro 50% de la humanidad compite por menos del 20 % de la riqueza que lubrica la maquinaria del sistema económico y financiero actual. Nunca en su historia la especie humana se encontró sometida a tan violento

⁴⁹¹ Sobre el tema véase por entero Dussel, 2006a, 2007 y 2009.

⁴⁹²Oxfam Internacional, véase <https://www.oxfam.org/es/sala-de-prensa/notas-de-prensa/2018-01-22/el-1-mas-rico-de-la-poblacion-mundial-acaparo-el-82-de-la> Consúltese por entero *Informe de Oxfam-Enero de 2018*. Hoy la situación de desigualdad es tan radical que aun las élites manifiestan inquietud; el propio informe Oxfam, por ejemplo, es dirigido por economistas de la línea de un Thomas Piketty, autor de la conocida obra *El capital en el siglo XXI* (2014), cuyas tesis reformistas no profundizan en las causas estructurales del sistema capitalista al tiempo de ofrecer propuestas basadas en ciertas reglas fiscales para los más acaudalados, desde el pago de impuestos hasta la regulación de paraísos fiscales, para constituir –aseveran– un sistema tributario internacional con mayor equilibrio.

desequilibrio. Para la Política de la Liberación es cuestión perentoria que la reflexión filosófica política actual salga de la estrechez del horizonte academicista para vincularla, estratégicamente, con la realidad práctica cotidiana hacia el objetivo fundamental de transformar el sistema vigente y alcanzar un “bien común”, de toda la humanidad, desde el criterio material, formal y de factibilidad que permita la construcción de un nuevo sistema allende a la modernidad colonial.

Si bien, toda cualidad estratégica implica la capacidad de anticipación respecto a un futuro próximo, como el diseño de escenarios posibles, la prevención de resultados y, por supuesto, la claridad de fines con respecto a medios. Es importante señalar que no es posible realizar un cálculo con precisión absoluta respecto a consecuencias siempre favorables en la toma de decisiones. El desarrollo de los acontecimientos humanos, en el complejo movimiento de su devenir, contingente *per se*, tiende siempre a producir negatividades sociales diversas. La proyección del futuro, a nivel político, está atravesado por un factor entrópico multifactorial donde las instituciones, de acuerdo con la segunda ley de la termodinámica, van mermando su eficacia inicial. De modo que creer o prometer el establecimiento empírico del reino de la libertad como realización absoluta a efecto de cierta praxis política significa un utopismo ideológico del cual deseamos alejarnos. Ninguna revolución histórica condujo hacia ese destino atemporal y ultraterreno; lo cual no implica, en modo alguno, el abandono de la acción política táctica y estratégica por un supuesto eterno retorno a la mismidad del caos. Por el contrario, el principio esperanza que mantiene en la acción un espíritu liberador habrá de ser la constante que atraviere diacrónicamente las etapas históricas de todo proceso político ante su inexpugnable falibilidad.

3.3.1. Para una política de la vida como principio estratégico.

El término ‘estrategia’, desde su más remota etimología, se vincula con el vocablo ‘estratega’, en lengua griega, *strategós* (στρατηγός), que sustantivaba, al comandante en jefe o general de un batallón militar terrestre. *Strategós* —que a su vez deriva de *stratós* (στρατός) ejército— tiene su origen en la Grecia Arcaica entre el

508/507 a. C. con la reforma del legislador Clístenes quien instituyó una junta de jefes militares en las diez tribus atenienses⁴⁹³. El vocablo *strategós*, en su desarrollo, significó, también, estrategia (στρατηγία), es decir, el ‘arte de dirigir operaciones militares’.

En China, será justo el caso del célebre *Sun Tzu*, que en realidad es el nombre del gran líder militar chino, cuyo escrito será conocido como *El Arte de la Guerra* (siglo IV a.C.). *Strategós* y estrategia tienen aquí una fusión íntima; el líder y su función planificadora constituyen un binomio complementario. Más tarde, en la Europa del siglo XVI, Nicolás Maquiavelo –después de redactar *El Príncipe* en 1513– escribirá, basándose en la experiencia de antiguos jefes militares romanos, *Del arte de la guerra* (1520), donde expone recomendaciones sobre la organización, principios y métodos para la formación y dirección de ejércitos nacionales. Para el siglo XIX Karl von Clausewitz escribió, quizá, el último gran tratado filosófico sobre el tema, al cual tituló *De la guerra* (1832). Es conocido que para el general prusiano “la guerra es la continuación de la política por otros medios”⁴⁹⁴, pues los ejércitos se someten siempre a la política y a las directrices emanadas de ella. No obstante, señala, a manera de mayor precisión, que “el objetivo político de la guerra está situado realmente fuera de la esfera de la guerra”⁴⁹⁵.

La estrategia militar persigue, pues, no sólo el objetivo de la victoria mediante la eficacia del uso de recursos, sino la conservación y aumento de la vida, mediante tácticas diversas –sobre todo de defensa– de aquellos encargados de la acción en el campo de batalla y, principalmente, de la comunidad por la cual se lucha, la que constituye un pueblo en su conjunto que clama por su liberación, y que piensa en el objetivo ulterior de instituir una nueva totalidad con justicia y bienestar común. El propio Sun Tzu señala que la guerra no puede ser ignorada, pues “es el terreno de la vida y la muerte”⁴⁹⁶, aunque, en términos estratégicos, “lo más deseable es someter al enemigo sin librar batalla alguna”⁴⁹⁷. Lo cual implica la habilidad constante por

⁴⁹³ Véase Will, 1997, 67 y ss.

⁴⁹⁴ Clausewitz, 1999, Capítulo I, sección 24. Aun cuando Foucault –como más adelante veremos– invierte el aforismo del General prusiano señalando que “la política es la continuación de la guerra por otros medios”.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, 26

⁴⁹⁶ Sunzi, 2007, 107.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, 126.

mantenerse en el campo político para evitar avanzar al locus del “enemigo absoluto” —de un Derrida⁴⁹⁸ o del *hostis* de un Carl Schmitt⁴⁹⁹—, es decir, al terreno militar en el campo de guerra.

En tal sentido, para la Política de la Liberación, no son indiferentes las múltiples experiencias populares de insurrección armada acontecidas en el mundo y, menos aún, las ocurridas en América Latina a lo largo del siglo XX. Desde la revolución cubana en 1959 y la táctica de guerra de guerrillas que el propio Che Guevara difundiera. Es conocido que Ernesto Guevara de la Serna publicó en 1960 —un año después de la triunfal revolución— un manual de táctica militar titulado *La guerra de guerrillas* en el que explicaba su teoría del foquismo además de compartir su experiencia guerrillera en la Sierra Maestra siendo integrante del Movimiento 26 de julio. El propio Che Guevara trataría de poner en práctica el foquismo en el Congo y en Bolivia con resultados no favorables. En su teoría señalaba que: “No siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución; el foco insurreccional puede crearlas”⁵⁰⁰. A través de la guerra de guerrillas —especialmente en zonas de sierra— se trataba de tomar al enemigo por sorpresa, desgastarlo en su propio terreno; atacar sin ser visto usando destacamentos intermitentes, dispersos y atomizados; interceptar comunicaciones y provisiones del enemigo; destruir infraestructura primaria, centrales eléctricas, caminos, puentes, etc. El manual influyó, sin duda, a los futuros Frentes de Liberación Nacional, por ejemplo, al Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua, fundado en 1961; o al Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros en Uruguay, durante la década de los 60; o a las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí (FPL) en El Salvador, fundadas en 1970, y transformadas después en el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). Hasta llegar a México y el levantamiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994; siendo este, quizá, el último intento foquista revolucionario de los siglos XX.

Más recientemente considérense, también, las experiencias de gobiernos alternativos en América Latina surgidos de complejos procesos que involucran

⁴⁹⁸ Véase “De la hostilidad absoluta” en Derrida, 1998.

⁴⁹⁹ Véase Schmitt, 1998.

⁵⁰⁰ Capítulo I, sección.

largas luchas de movimientos sociales populares, creativos y diversos que, ante el escarnio de gobiernos neoliberales, se han esforzado por ejercer el poder desde una pretendida reconfiguración del Estado liberal. Los casos de Venezuela, Bolivia, Brasil y Ecuador, con todo y sus grandes diferencias, así como en sus particulares devenires, son dignos de estudio⁵⁰¹. A nivel de liderazgos es importante observar que algunos de los dirigentes de dichos gobiernos surgieron de legítimas luchas con participación en movimientos populares insurreccionistas. Lo seguro es que, desde su nueva posición de liderazgo, tuvieron, cada caso en particular, que pasar de la estrategia militar insurgente anti institucional (“estado de rebelión” como *hiperpotentia* o momento des-tractivo del Estado) a la estrategia política de construcción de nuevas instituciones nacionales. Es decir, que debieron transitar de un proceso revolucionario des-tractivo a un proceso de revolución cons-tractiva. Desplazarse del liderazgo militar al liderazgo político democrático participativo⁵⁰². A cincuenta años de la muerte del Che Guevara⁵⁰³ es pertinente discutir el tema de la estrategia y las tácticas hacia la transformación del orden vigente.

Se trata, ahora, del tema de la gobernabilidad y de la figura del político estratega (*strategós*) que pone diques y crea tiempo político. Sobre la figura del líder, en sus *Notas sobre Maquiavelo*, Gramsci escribe:

El Príncipe de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del “mito” soreliano⁵⁰⁴, es decir de una ideología política que no se

⁵⁰¹ Véase Klachko y Arconada, 2016.

⁵⁰² Los siguientes casos no son casualidad ni mero anecdótico: 1) Como estratega político y militar el Comandante Hugo Chávez Frías logró sublevar, en 1992, al ejército oficial de Carlos Andrés Pérez y forjar una alianza con movimientos populares con el objetivo de construir la Revolución Bolivariana en Venezuela, durante dos años fue encarcelado, hasta 1994; para 1998 llegó a la presidencia por vía de elección democrática. 2) El expresidente de Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva, obrero metalúrgico y destacado líder sindical, organizó las mayores huelgas nacionales contra el régimen militar durante la primera mitad de la década de los ochenta. Su sucesora, la expresidenta Dilma Rousseff, fue guerrillera torturada durante la dictadura de João Goulart (1961-1964). 3) El actual presidente de Bolivia (desde 2006), Evo Morales, indígena aymara y sindicalista cocalero, tiene un largo historial de lucha social y política en su país, la Guerra del agua en el 2000 y la del Gas en 2005 son un buen referente. 4) El vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, militó en el ejército guerrillero Túpac Katari. 5) El expresidente de Uruguay, José Mujica, participó en el Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros. Obsérvese, pues, el estratégico desplazamiento del campo de guerra al campo político.

⁵⁰³ Asesinado el 9 de octubre de 1967 en La Higuera, Bolivia.

⁵⁰⁴ Uno de los aportes de George Sorel consistió en recupera el valor del “mito” para la política haciendo referencia a un elemento cohesionador, podríamos decir simbólico, de una figura heroica individual o colectiva (mesiánica) que se sacrifica por su comunidad en el esfuerzo por alcanzar el poder proletario. El sindicato, como actor colectivo con todo y sus líderes, es el instrumento por el cual se logra la huelga general, elemento nuclear de las luchas obreras. Véase Sorel, 1973.

presenta como una fría utopía, ni como una argumentación doctrinaria, sino como *la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo dispuesto y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva*. El carácter utópico de *El Príncipe* reside en el hecho de que el Príncipe no existía en la realidad histórica, no se presentaba al pueblo con caracteres de inmediatez objetiva, sino que era una pura abstracción doctrinaria, el símbolo del jefe, del *condottiero* ideal [del *strategós* o del líder mesiánico].⁵⁰⁵

Para la Política de la Liberación, los recursos estratégicos de la política no se piensan, en términos positivos, especialmente para los tiempos de guerra, aun cuando en ciertas coyunturas pudiese ser inevitable y hasta necesaria⁵⁰⁶, pero, tampoco para la pragmática administración de los conflictos de la democracia liberal en tiempos de siniestra paz. Lo seguro es que la política moderna (liberal y neoliberal) continúa caminado bajo un paradigma hegemónico cuyos criterios e intereses ponen en peligro de desaparición a los seres humanos a nivel planetario. El uso fetichizado e ilegítimo del poder, desplegado de diversos modos (político, financiero, económico, mediático, científico, informático, militar, etc.) atenta, como nunca en la historia, contra la vida humana y de la naturaleza en su conjunto. Nos encontramos *de facto* sometidos a una *forma de relación política*, materializada en los Estados Nacionales modernos, cuya lógica y modos de operación colocan a la humanidad ante un estado de riesgo y zozobra permanente. La tendencia actual de una necropolítica y de una necroeconomía operantes a nivel global que arrebatan la energía vital a toda la biosfera (Pachamama o Gaia) es innegable.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ Gramsci, 1980, 10. El subrayado es mío.

⁵⁰⁶ Un ejemplo histórico nuestro es el siguiente: La Primera Declaración de la Selva Lacandona del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), 1994. En su último párrafo dice: “PUEBLO DE MÉXICO: Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que *la guerra que declaramos es una medida última pero justa*. Los dictadores están aplicando una *guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años*, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que *lucha por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz*”. Véase <http://radiozapatista.org/?p=20280> El subrayado es mío.

⁵⁰⁷ Véase por entero Klein, 2015. En el mismo sentido el histórico informe *The Limits to Growth*, (1972) y *Beyond the Limits to Growth*, (1992) del grupo de investigadores del MIT dirigidos por Donella Meadows. Su razonamiento esencial sigue siendo la constante de la crisis ecológica: El sistema económico capitalista sigue una lógica de crecimiento infinito, exponencial, en una biosfera con recursos limitados; el punto de inflexión se denomina insostenibilidad. La relación biocapacidad-huella ecológica no es sostenible; avanzamos hacia un suicidio colectivo.

A nivel geopolítico parece evidente, por otro lado, que en esta segunda década del presente siglo se gesta la fase de un capitalismo financierista de corte militar, neocolonialista, sumamente agresivo⁵⁰⁸. La concentración de poder y en particular de armamento de destrucción masiva en el eje hegemónico tripolar, Estados Unidos, Rusia y China –y de otras potencias–, sigue una tendencia de incremento exponencial sin límite⁵⁰⁹. La humanidad experimenta las crecientes tensiones de una nueva guerra fría hipermilitarista en nuestro siglo. La planificación de la política exterior, respecto a sostenimiento y realización de lo vivo en los seres humanos carece de certidumbre. Entre potencias atómicas enemigas se fraguan estrategias y se erigen escenarios para las N posibilidades respecto a los movimientos de cada parte, pero, si alguno iniciara la guerra y la contraparte respondiera habría acaso algún ganador. La renuncia a la diplomacia entre líderes políticos, fanáticos de la racionalidad instrumental, es hoy otro de los múltiples riesgos. Lo único claro es que: “En una guerra nuclear el daño colateral sería la vida de la humanidad”⁵¹⁰. Afirmaba contundente el comandante Castro, ante la dinámica mundial, hace escasos siete años, y añadía:

Los pueblos están en el deber de exigir a los líderes políticos su derecho a vivir. Cuando la vida de su especie, de su pueblo y de sus seres más queridos corren semejante riesgo, nadie pueda darse el lujo de ser indiferente, ni se puede perder un minuto en exigir el respeto a ese derecho; mañana sería demasiado tarde.⁵¹¹

El principio material y estratégico crítico en la Política de la Liberación apunta siempre hacia una política de la vida, lo cual se opone a la política moderna cuya

⁵⁰⁸ La era Trump o “trumpismo” inaugura para América Latina una especie de neo-monroeismo violatorio de la soberanía de los Estados-Nacionales y Plurinacionales de considerable agresividad, principalmente en la práctica del monopolio extractivista de energéticos y recursos diversos (petróleo convencional y no convencional, gas, metales, minerales raros, agua, etc.), en función de “hacer grande otra vez” (“Make America Great Again”) al imperio del norte.

⁵⁰⁹ De acuerdo con datos de la Federación de Científicos Americanos, FAS por sus siglas en inglés (Federation of American Scientists), el 93 por ciento del armamento nuclear a nivel mundial, equivalente a unas 14, 300 ojivas nucleares, se encuentra concentrado en dos naciones: la Federación Rusa con 7300 y los Estados Unidos con 7000. El 07 por ciento restante corresponde en orden cuantitativo descendente a los siguientes Estados Nación: Francia (300), China (260), Reino Unido (215), Pakistán (130), India (120), Israel (80) y Corea del Norte (10). Véase portal 24/7 Wall St.

⁵¹⁰ Mensaje del Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz contra la Guerra Nuclear, 21 de octubre de 2010, *CubaDebate*, www.cubadebate.cu

⁵¹¹ *Ibid.*, véase además de Michel Chossudovsky, “Conversaciones con Fidel Castro: Los Peligros de una Guerra Nuclear”, *Global Research*, Montreal, 11 de noviembre de 2010; también publicado por *CubaDebate*.

lógica inminente es la destrucción de la humanidad. La cuestión primordial se expresa hoy en la pregunta: ¿la vida o la muerte? Es este el núcleo disyuntivo radical del pensamiento crítico actual, y en el que toda filosofía, ciencia social o ciencia experimental debiera situarse como criterio ético fundamental. Se trata, en pleno siglo XXI, del principio de autoconservación enunciado por Baruch Spinoza: “*Conatus esse conservandi*”⁵¹² que, aunque contiene la máxima verdadera de toda civilización ha devenido en la autoconservación no de la vida del ser humano y la naturaleza, sino en la autoconservación patológica del sistema vigente, en la lógica de racionalización y dominio que penetra sucesivamente cada una de las esferas de la vida social, con la consiguiente pérdida de sentido del sujeto empírico⁵¹³. La tendencia por conservar, producir, reproducir, aumentar o potenciar la vida humana en comunidad y en relación con la naturaleza es el primero y único fundamento de la virtud; de la virtud política respecto al tema que nos ocupa. A nivel filosófico, el materialismo de Marx, como vitalismo crítico ético, o el impulso (*Drang*), por ejemplo freudiano, de conservación de la vida, o la voluntad (*Wille*) en el sentido de Schopenhauer son fundamentales. En sentido ético crítico, estratégico, el tema de la praxis política se expresa de la siguiente forma:

El campo político queda siempre delimitado, en su nivel material, por una exigencia primera: el no negar la vida de la comunidad política misma, de los antagonistas políticos, en último término de toda la humanidad. [...] En efecto, la vida humana, como es obvio [...] es el supuesto absoluto y el fin de toda la política. Si los actores políticos mueren (por hambre, por represión, por persecución, por guerra, etc.), el campo político desaparece, porque desaparecen los actores de tal campo, o porque se transforma en otro tipo de campo (por ejemplo, en un campo militar). La vida es la condición absoluta, pero aún más: es el contenido de la política; y es por ello igualmente su

⁵¹² En la ética de Spinoza la formulación completa aparece así: «*Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*», es decir, “La tendencia a conservar el ser es el primero y único fundamento de la virtud”, Spinoza, 1990, 191.

⁵¹³ Véase Horkheimer, M. y Th. Adorno, 2006, 82 y ss. También Dussel, 1998,

objetivo último, cotidiano, el de sus fines, estrategias, tácticas, medios, estructuras, instituciones.⁵¹⁴

El horizonte estratégico factible de una política transmoderna, descolonial, requiere como constante ser atravesado por un criterio ético material que niegue la negatividad de las víctimas del sistema y de la naturaleza como verdad práctica en el futuro cercano y a largo plazo. Toda praxis política crítica distinguirá, en sus diversos niveles, que: “El bien es mantener la vida, propiciarla y desarrollarla. El mal es destruir la vida, inhibirla o negarla”⁵¹⁵. En tal sentido, la política de la liberación es una política biófila⁵¹⁶ que se aleja de una necro política como diría Mbembe⁵¹⁷, pero también de la tradición foucaultina, moderna-eurocentrada, de una biopolítica que tiene su punto de partida en el análisis de los mecanismos negativos del poder, del “poder sobre la vida”⁵¹⁸, como técnicas o tecnologías hacia la formación de subjetividades identitarias, de disciplina y de control social, en última instancia, de regulación de las poblaciones. Para Foucault la biopolítica es una tecnología de poder expresada en una lógica de represión que gestiona, administra y codifica la vida; se trata de lo que denomina la era del bio-poder en la que el objetivo inmediato no es la aniquilación o la muerte de los seres humanos, sino, “invadir la vida enteramente”⁵¹⁹ tanto a nivel individual como a nivel colectivo.

La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano⁵²⁰, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los

⁵¹⁴ Dussel, 2009, 439.

⁵¹⁵ Hahn, 1983, 8. La frase es de Albert Schweiter, quien añade: “Lo importante para la filosofía no es el «Cogito ergo sum» cartesiano, sino, «soy vida que quiere vivir, en medio de vida que quiere vivir», *Ibidem*. “La proposición fundamental de esta filosofía [afirma Hahn] es el respeto profundo por la vida, la *veneración por ella* (*Ehrfurcht vor dem Leben*, lo llamó él [Schweiter]) [...] Al comienzo cuando apareció la idea en los años 20, se desechó catalogándola como vitalista o biologicista. Hoy ya no es posible desdeñarla. Hoy sabemos que para que nuestra civilización renazca debe cambiar radicalmente su relación con la vida. Hoy sabemos que nuestra cultura puede desaparecer de un momento a otro, (y que de hecho está desapareciendo lenta e inexorablemente), porque no hay una ética comprometida con la vida”. *Ibidem*, el subrayado es mío. Véase Schweitzer, 1966. También, sobre la “*reverencia por la vida*” en Schweitzer véase Fromm, 1968.

⁵¹⁶ Aunque no en el sentido dualista griego del *bíos* (vida dentro de un campo cultural y también político) y del *zōé* (vida en sentido biológico). Véase Dussel, 1998, 618 (Tesis 3); también Dussel, 2009, 457 y ss. Pero tampoco en el sentido de la “desnuda vida” del *Homo sacer* Agamben. Su sentido es más radical.

⁵¹⁷ Véase Mbembe, 2011.

⁵¹⁸ Foucault, 1998, 168-169.

⁵¹⁹ Foucault, 1998, 169.

⁵²⁰ El “hacer morir” de la soberanía, como antigua decisión en manos del soberano, da paso al “hacer vivir” de la biopolítica, entendida como formas particulares de proyectar modos de vida a través de mecanismos o tecnologías de control. Desde Hobbes, en la tradición política moderna, es al soberano a quien entrega cada cual su libertad individual. Ya en el presente siglo la lógica del soberano subsiste, es un factor constante;

cuerpos y la gestión calculadora de la vida. Desarrollo rápido durante la edad clásica de diversas disciplinas —escuelas, colegios, cuarteles, talleres; aparición también, en el campo de las prácticas políticas y las observaciones económicas, de los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración; explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se inicia así la era de un "bio-poder".⁵²¹

Para el pensador francés ese “poder sobre la vida”⁵²² se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas complementarias: 1) el poder disciplinario sobre el “cuerpo humano” individual: la *anatomopolítica*; centrada en la educación como “integración en sistemas de control eficaces y económicos”⁵²³, y 2) el poder centrado en el “cuerpo-especie”: *biopolítica de la población*, formada hacia mediados del siglo XVIII, y caracterizada por la intervención de “controles reguladores” de “la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar”⁵²⁴. En última instancia se trata de una genealogía del poder, ubicada en los siglos XVII y XVIII, que se entiende esencialmente como dominación:

desde el momento en que estamos frente a relaciones de poder, no estamos ni en el derecho ni en la soberanía; estamos en la dominación, en esa relación históricamente definida, indefinidamente densa y múltiple de la dominación. No se sale de la dominación, por lo tanto, no se sale de la historia.⁵²⁵

Mbembe, hablando sobre el tema colonial o de ocupación por parte de Estados hegemónicos señala: “me ocupo ahora de la soberanía que defino como el poder de matar”. Mbembe, op. cit., 21

⁵²¹ *Ibid.*, 169. Véase, también, Foucault, 2007. El nacimiento de la biopolítica equivale, en esta obra, a una genealogía del biopoder o viceversa.

⁵²² Foucault, 1998, 161. Véase por entero capítulo V.

⁵²³ *Ibid.*, 168.

⁵²⁴ *Ibidem.*

⁵²⁵ Foucault, 2000, 108-109. “Una cosa me parece, sin embargo, cierta, y es que para analizar las relaciones de poder apenas si disponemos por el momento más que de dos modelos: el que nos propone el derecho (el poder como ley, prohibición, institución) y el modelo guerrero o estratégico en términos de relación de fuerzas. El primero ha sido muy utilizado y ha demostrado, creo, su inadecuación: es sabido que el derecho no describe el poder. Del otro también se habla mucho. Pero todo queda en eso, en palabras: se utilizan nociones perfectamente acabadas, metáforas («guerra de todos contra todos», «lucha por la vida»), o esquemas formales [...] Creo que habría que tratar de centrar ese análisis de las relaciones de fuerza”. Foucault, 1981, 162.

El filósofo galo –como es evidente– sitúa al bio-poder dentro de la tradición política moderna europea inaugurada en siglo XVII, sin percibir, por tanto, la importancia del siglo XVI español como origen de la modernidad a través del descubrimiento del Atlántico y la conquista de América como un tipo de biopolítica definitoria de la hegemonía europea en el nuevo sistema mundo. La “colonialidad del poder” –siguiendo a Quijano– le será completamente ajena. Para la política de la liberación, en cambio, la “colonialidad del poder” como “poder fetichizado” marcará el origen de la crítica a la modernidad occidental. Colonialidad, modernidad, racionalidad y capitalismo serán fenómenos simultáneos y coodeterminantes que definirán una *forma de relación política* basada en una ontología de la dominación. En otras palabras: un paradigma político de racionalidad moderna. Ante lo cual la biopolítica reacciona señalando:

¿Nos dedicamos acaso a investigar esta especie de racionalismo que parece específico de nuestra cultura moderna y que tiene su origen en la ilustración? Ésta fue, me parece, la solución que escogieron algunos miembros de la Escuela de Frankfort. Mi propósito no consiste en entablar una discusión con sus obras, que son de lo más importante y valioso⁵²⁶. Yo sugeriría, por mi parte, otra manera de estudiar las relaciones entre racionalidad y poder: 1) Pudiera resultar prudente no considerar como un todo la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino analizar este proceso en diferentes campos, fundado cada uno de ellos en una experiencia fundamental: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad, etc. 2) Considero que la palabra «racionalización» es peligrosa. El problema principal, cuando la gente intenta racionalizar algo, no consiste en buscar si se adapta o no a los principios de la racionalidad, sino en descubrir cuál es el tipo de racionalidad que utiliza. 3) A pesar de que la Ilustración haya sido una fase muy importante de nuestra historia y del desarrollo de la tecnología política, pienso que debemos

⁵²⁶ Véase de Horkheimer y Adorno su clásica *Dialéctica de la Ilustración*; y del primero su *Crítica de la razón instrumental*.

referirnos a procesos mucho más alejados si queremos comprender cómo nos hemos dejado atrapar en nuestra propia historia.⁵²⁷

Para el autor de *La voluntad de saber* no existe una racionalidad moderna homogénea, sino, formas de racionalidad singulares y parciales en diferentes niveles; tampoco un sistema en el que opere de forma hegemónica una cierta lógica de racionalización. La relación entre poder y resistencia, por ejemplo, que pudiese traducirse en lo político como una relación entre opresores y oprimidos es para la biopolítica una especie de sustancialismo a rechazar, por ello señala:

Yo no contrapongo una sustancia de la resistencia a una sustancia del poder. Me limito a decir que desde el momento mismo en que se da una relación de poder, existe una posibilidad de resistencia.⁵²⁸

Así mismo, las relaciones de poder no se subordinan –contrario a lo que Marx habría demostrado– a las relaciones de producción del campo económico capitalista. Debiendo quedar claro que:

El poder no es, en primer término, mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas, sino, primariamente, una relación de fuerza en sí mismo.⁵²⁹

Si bien, en sus últimas obras, Foucault transita de la biopolítica al tema de la gubernamentalidad y los dispositivos de seguridad⁵³⁰, como un conjunto de técnicas hacia la creación de condiciones medioambientales favorables para la vida en las sociedades del liberalismo occidental, no existe ruptura respecto a la ontología del poder en el sistema político y económico moderno. Mientras el poder carece de centro y es en esencia conflicto, se aspira, cuanto más, a regularlo mediante dispositivos –usando cálculo de probabilidades– que posibiliten controlar su dominio. En el fondo lo que subyace se llama guerra. Invirtiendo el aforismo de

⁵²⁷ Foucault, 1991, 97-98.

⁵²⁸ Foucault, 1981, 162.

⁵²⁹ Foucault, 2000, 28.

⁵³⁰ Véase por entero Foucault, 1999. El tema de la “gubernamentalidad”, para la política de la liberación “gubernabilidad”, como razón crítica de un Estado distinto al liberal o neoliberal colonial, será de radical importancia. Es en esencia el tema central en la política actual y en la de un futuro sistema transmoderno.

Clausewitz, Foucault señala que “la política es la continuación de la guerra por otros medios”⁵³¹, lo que significaría que:

la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra. Y la inversión de esa proposición querría decir también otra cosa: a saber, que dentro de esa las luchas políticas, los enfrentamientos con respecto al poder, con el poder, por el poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza –acentuaciones de un lado, inversiones, etcétera–, todo eso, en un sistema político, no debería interpretarse sino como las secuelas de la guerra. Y habría que descifrarlo como episodios, fragmentaciones, desplazamientos de la guerra misma. Nunca se escribiría otra cosa que la historia de esta misma guerra, aunque se escribiera la historia de la paz y sus instituciones.⁵³²

La ontología del poder-conflicto, y más precisamente del *pólemos* (la guerra), no parece superable⁵³³. Lo que nos remite a reflexionar sobre una determinada concepción antropológica. El propio Foucault –siguiendo a Nietzsche– tiende a reivindicar la figura del bárbaro como cierto ideal humano en contraposición a la del salvaje⁵³⁴. Una dicotomía antropológica artificial que deriva de la historia colonialista monárquica europea conquistadora de las ricas tierras del continente americano. El paradigma político moderno, en su forma mítica, se construye perfilando a dos protagonistas antagónicos en constante guerra. Mientras el salvaje remite al

⁵³¹ Foucault, 2000, 29. Para justificar dicha inversión el filósofo galo transita por el medievo y las distintas aristocracias en el intrincado tema de sus luchas y conquistas, lo que implicó la evolución de tácticas de guerra, ejércitos y decisiones políticas. Por lo que añade: “si Clausewitz pudo decir alguna vez, un siglo después de Boulainvilliers y, por lo tanto, dos siglos después de los historiadores ingleses, que la guerra era la continuación de la política por otros medios, es porque en el siglo XVII, en el paso del siglo XVII al siglo XVIII, hubo alguien que fue capaz de analizar, decir y mostrar la política como la continuación de la guerra por otros medios”, *ibid.*, 156.

⁵³² *Ibidem.*

⁵³³ El fragmento 53 de Heráclito (siguiendo a Diels-Kranz) señala: “Pólemos [la guerra] es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a los otros hombres, a los unos los hace libres, a los otros esclavos”. Mondolfo, 2007, 37.

⁵³⁴ Véase Foucault, 2000, 180-196. “La palabra “franco” tiene exactamente las mismas connotaciones que la palabra latina *ferox*: [...] Quiere decir “orgullosa, intrépido, altivo, cruel”. Y así comienza ese famoso gran retrato del *bárbaro* que vamos a encontrar hasta fines del siglo XIX, y desde luego en Nietzsche, [en quien] la libertad será equivalente a una ferocidad que es gusto por el poder y avidez determinada, incapacidad de servir pero deseo siempre dispuesto a someter [...] Aficionado a la libertad, gallardo, ligero, infiel, ávido de botín, impaciente, inquieto, etcétera: éstos son los epítetos que Boulainvilliers y sus sucesores utilizan para describir a ese nuevo gran bárbaro rubio que de ese modo hace, a través de sus textos, su entrada solemne en la historia europea, y con ello quiero decir la historiografía europea”. *Ibid.*, 142-143.

habitante vernáculo, sin historia y sin jurisdicción, incivilizado, de las tierras cálidas y fértiles del continente americano; el bárbaro corresponde al europeo que mantiene una relación con el poder como dominador, que invade y somete a una forma específica de civilización. Visión ontológica de la política moderna gestada –como más adelante veremos– hacia el siglo XVII. Siguiendo a Achille Mbembe es posible colegir que la biopolítica es en verdad una forma de necropolítica; el filósofo camerunés en su conocida obra escribe:

En la formulación de Foucault, el biopoder parece funcionar segregando a las personas que deben morir de aquellas que deben vivir. Dado que opera sobre la base de una división entre los vivos y los muertos, este poder se define en relación al campo biológico, del cual toma el control y en el cual se inscribe. Este control presupone la distribución de la especie humana en diferentes grupos, la subdivisión de la población en subgrupos, el establecimiento de una ruptura biológica entre unos y otros.⁵³⁵

Nos enfrentamos al más radical oxímoron producido por la historia humana, el de una biología política vuelta necrobiología: supremacista-segregacionista-racializada-discriminatoria-eugenésica, etc., pero no sólo a nivel antropológico, sino extendida, hoy, a la totalidad de los órganos de la biosfera. En palabras de Foucault:

[...] habría que hablar de "biopolítica" para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana.⁵³⁶

¿Por qué la biopolítica, como política moderna, tiende siempre a “volverse acción de muerte”⁵³⁷? Roberto Esposito señala que Foucault nunca dio una respuesta definitiva a esta interrogante; aun reconociendo su extraordinaria fuerza analítica fluctuó constantemente entre modos diferentes de plantear la problemática pero “nunca hizo una elección a fondo”⁵³⁸. En torno al tema de la modernidad y el

⁵³⁵ Mbembe, 2011, 21-22.

⁵³⁶ Foucault, 1998, 174.

⁵³⁷ Esposito, 2011, 16.

⁵³⁸ *Ibidem*.

vínculo con la biopolítica “la respuesta de Foucault es del todo clara, pues oscila entre una actitud continuista y otra más proclive a marcar umbrales diferenciales”.⁵³⁹

Por nuestra parte, desde la política de la liberación, deseamos avanzar desmarcándonos de varios de los presupuestos –filosóficos, antropológicos, históricos, epistemológicos, etc.– de la política moderna con el objetivo de aproximarnos hacia la construcción del nuevo sistema civilizatorio. Más allá del “esencialismo político moderno” consistente en colocar como fundamento la conflictividad humana –desde el estado de naturaleza de un Thomas Hobbes y hasta la lógica amigo-enemigo de un Carl Schmidt, o en la biopolítica de un Foucault– la política de la liberación, se funda, estratégicamente, en el momento originario positivo de una comunidad política, solidaria y creativa, sede del poder político no fetichizado, tendiente a la creación de instituciones que favorezcan la producción, reproducción y aumento cualitativo de la vida humana y de la naturaleza en su conjunto. Si la política de la liberación es una política de la vida, una política biófila, presupone una “antropología política positiva” bajo los principios y criterios de una racionalidad vital que supere la herencia negativa de la razón política instrumental moderna de una “antropología política negativa”. Para la política de la liberación el conflicto no es un *a priori*, principio esencial u ontológico, sino que germina inevitablemente *a posteriori*, en el desarrollo experiencial de la comunidad política. El conflicto surge por ejemplo: I) al descubrir la negatividad *material* del sistema vigente, o II) en el desarrollo defectivo de una comunidad que trasgrede *formalmente* sus acuerdos, o III) como efecto entrópico de toda institución; entre otras posibles variables. Nuestra estrategia primordial, en el futuro cercano y a largo plazo, es pedagógica, se requiere la reflexión, construcción y aprendizaje de una auténtica biopolítica, antropológicamente positiva, guiada por principios y criterios que haga posible la liberación.

⁵³⁹ *Ibid.*, 17.

3.3.2. Sobre la táctica y estrategia.

En el horizonte del realismo político crítico se vislumbran dos fenómenos ya operantes en el siglo XXI: 1) La transformación potencial del Estado liberal a partir de la recuperación de su soberanía, desde bases populares, a manera de macro órgano aglutinador de las demandas sociales y macro institución de representación pluricultural. Bolivia, Venezuela y Ecuador como Estados constitucionalmente plurinacionales son ejemplos. Así, también, partidos políticos progresistas buscan avanzar hacia el mismo sentido⁵⁴⁰. 2) Los movimientos autonomistas y su creatividad alternativa microinstitucional. Organizaciones indígenas en México como los Caracoles zapatistas en Chiapas, o las comunidades purépechas en Cherán, Michoacán, son ejemplos. También, los Sin Tierra en el Brasil, al sur latinoamericano, son bien conocidos.

En sentido positivo, el gran reto entre el “estatismo” y el “autonomismo” – como más adelante estudiaremos– es su progresiva articulación a partir de elementos análogos. Como hipótesis de trabajo, en el nivel más filosófico, la táctica primordial y permanente es pedagógica, lo cual consiste en des-aprender –siguiendo a Illich⁵⁴¹– ciertos presupuestos y/o formas de “relación política” inducidas y naturalizadas (racionalizadas) por el paradigma político moderno en su forma de Estado liberal-colonial, para, a su vez, aprender y re-educarnos en categorías políticas críticas que posibiliten un movimiento constante hacia la construcción, desde la teoría y la praxis, de un liderazgo hegemónico (en sentido gramsciano) que nos conduzca hacia una nueva forma de Estado postneoliberal en una civilización transmoderna.

De lo que se trata es de vislumbrar y construir posibilidades factibles y no puramente lógicas o ideales –utópicas diría Hinkelammert⁵⁴²–, lo que supone la búsqueda teórica, con principios y criterios, como marcos estrictos –los diques de

⁵⁴⁰ Podemos e Izquierda Unida en España serían quizá buenos ejemplos.

⁵⁴¹ Illich señala la necesidad de “des-escolarizar” a las grandes mayorías de un sistema formal obligatorio que “moderniza la pobreza”. Véase su clásica *Deschooling Society* (1971). Respecto al campo político moderno se trata de des-aprender los conceptos formales de la política liberal.

⁵⁴² Véase su obra clásica *Crítica de la razón utópica* (1984).

los que habla Maquiavelo— que aporten para su realización histórica-concreta. Lo seguro es que no existe un algoritmo que nos indique los procedimientos, con estrategias y tácticas precisas para alcanzar nuestros nobles objetivos. Quizá habrá que transitar en el largo transcurso de la historia por procesos inductivos, prueba-error, con todo y los riesgos que ello supone. La compleja ecuación civilizatoria con sus múltiples variables no es comparable a la representación matemática del más complejo sistema informático. El arduo trabajo teórico es, y será, a todas luces, nuestra mediación más importante.

Respecto al espontaneismo político, pragmático y antiestratégico de ciertos grupos revolucionarios, Rosa Luxemburgo (justo en el año 1900 en su primera gran obra *Reforma o revolución*) ofrece el diagnóstico siguiente, válido quizá para todas las épocas; el problema que se vislumbra es:

La *aversión a la teoría*, y es evidente, ya que nuestra teoría, es decir, los *principios* del socialismo científico imponen a nuestra *actividad práctica marcos estrictos*, tanto en referencia a los *finés* a alcanzar como a los *medios de lucha* que se aplican, y finalmente a los *modos de lucha*. Naturalmente, los que buscan sólo los éxitos prácticos, pronto desean tener las manos libres, es decir, separar la praxis de la teoría, para obrar independientemente de ella.⁵⁴³

Casi dos décadas después acontecería lo que para muchos historiadores daría origen al siglo XX: La revolución rusa de 1917⁵⁴⁴. Volveremos más adelante al legado teórico metodológico de Lenin, el gran *strategós* bolchevique⁵⁴⁵.

Hacia la construcción del sistema nuevo la tensión entre teoría y realidad es clara en el sentido de la no reconciliación entre el concepto y lo existente. Desde un realismo estratégico es pertinente afirmar que:

en la práctica política o en la teoría se va bosquejando un paradigma o modelo de transformación posible, lo cual no es simple y frecuentemente lleva tiempo, por lo que no se puede delinear siempre detalladamente. Ante la

⁵⁴³ Luxemburgo, 1968, 104. El subrayado es mío.

⁵⁴⁴ Aun cuando la primera revolución del siglo XX fue la mexicana de 1910.

⁵⁴⁵ Justo a un siglo de la gran revolución de octubre véase Andrade, 2017, *1917 La Revolución rusa cien años después*.

democracia liberal [...] hay que ir formulando un “paradigma” o un “modelo” nuevo de amplia participación, de hegemonía popular [...] de renovada eficiencia administrativa que se fundamente en un nuevo “pacto social” (y además en nuevas constituciones que permitan nuevas estructuras de un Estado transformado).⁵⁴⁶

Lo seguro es que para la política de la liberación la estrategia y la táctica se piensan en un movimiento complementario y dialéctico. La estrategia, por un parte, mira hacia el horizonte futuro, se vincula con los fines que pretendemos alcanzar; con la dirección en la que apunta nuestra brújula y con el rumbo hacia el cual caminamos; es la constante que piensa la superación del Estado liberal para instituir una nueva macroinstitución pluricultural transmoderna mediante un paradigma político comunitario, postliberal, cuya concepción de poder comprenda como cede al pueblo en su conjunto; al bloque social popular como principio y fin, como fuente positiva, creadora y soberana del poder y de su ejercicio en referencia a objetivos comunes de bienestar y de justicia social. La táctica, por otro lado, se vincula con el pensar y el actuar en referencia a los medios disponibles; implica la labor responsable de las tareas cotidianas en el campo pragmático político. Se trata del cálculo en la correlación de fuerzas, de la realización de acciones concretas en la militancia y participación en organizaciones, movimientos, o partidos políticos progresistas que coadyuven al avance creciente en el ejercicio de derechos y en la satisfacción de necesidades especialmente de la población más vulnerable, y en la construcción de aquello que se vislumbra en el horizonte futuro.

De manera tal que la estrategia no puede estar por encima de la táctica ni viceversa. Si atendemos sólo la estrategia nos quedamos en el plano de lo utópico como marco ético regulativo. Pero si miramos sólo la inmediatez de la táctica, entendida como acción política concreta, corremos el riesgo de perder la brújula y el horizonte hacia el cual pretendemos avanzar⁵⁴⁷. Táctica y estrategia constituyen un binomio necesario e indisoluble.

⁵⁴⁶ Dussel, 2006a, 113-114.

⁵⁴⁷ Sobre la Política de la liberación el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel señala: “Como bien aclara Enrique Dussel (2006a, 2009) en su política de la liberación es indispensable tener una política concreta

Un ejemplo de claridad estratégica puede verse en el histórico documento del Comandante Hugo Chávez Frías, del año 2012, titulado *Golpe de timón* en el que respecto a su programa político de la República Bolivariana de Venezuela marcó el horizonte político inamovible. Dice: “independencia o nada, comuna o nada, ¿o qué es lo que hacemos aquí?”⁵⁴⁸. Las tácticas, entonces, habrían de conducir hacia la comuna, hacia el nuevo paradigma político del poder popular. El programa político fue consolidado.

Se trata, por tanto, de seguir una metodología dialéctica de interacción entre táctica y estrategia. La praxis política cotidiana, la militancia, o las tareas del día a día de los actores políticos habrán de distinguir una dirección bien definida, un horizonte hacia el cual avanzar programáticamente para alcanzar objetivos específicos en plazos diversos –corto, mediano o largo– de acuerdo con su grado de complejidad.

Los objetivos de un movimiento político desde abajo, de izquierda en sentido específico, habrán de apuntar a la conquista de cada una de las instituciones que componen el Estado, lo que implica, en lo inmediato, la planeación de una cuidadosa táctica electoral. Un aparato formal participativo, no restrictivo al sufragio, que conduzca a expandir y profundizar la democracia en todos sus niveles es de primer orden. Quien piense hoy que es factible saltarnos al Estado –como un Holloway en su *Cambiar el mundo sin tomar el poder*– no se da cuenta que, quizá sin pretenderlo, pudiese contribuir a que el imperialismo colonial se haga presente con mucha mayor fuerza dentro de naciones, Estados nacionales o plurinacionales, ya de por sí históricamente debilitados. La táctica electoral, a corto o mediano plazo, no puede confrontarse con la estrategia de construcción, a largo plazo, de un nuevo sistema transmoderno. En referencia al tema Immanuel Wallerstein señala:

En todos esos lugares donde las instituciones electorales permiten alguna transferencia de poder de una serie de funcionarios electos a otra serie de oposición, la necesidad obvia de los movimientos de izquierda es ganar

sobre las relaciones de fuerza, la factibilidad, la pragmática, así como un horizonte utópico para caminar desde donde estamos hoy hacia donde queremos llegar”. Grosfoguel, 2016, 164.

⁵⁴⁸ Chávez, 2012, 20. El subrayado es mío.

dichas elecciones. Ganar esas elecciones puede, no obstante, desactivar la capacidad de los movimientos de izquierda para ganar la batalla de mediano [o más bien largo] plazo que entraña la opción fundamental de cuál sistema (o sistemas) saldrá ganador de la crisis estructural de nuestro sistema-mundo capitalista existente. El modo de evitar esto es nunca involucrarse [sólo] en la política [liberal] electoral.⁵⁴⁹

Complementar dialécticamente lo inmediato con lo mediato, la táctica con la estrategia, los medios y los fines, sería un principio metodológico que pudiese hacer factible la articulación y las alianzas entre diversos movimientos sociales críticos y partidos políticos de una izquierda progresista. Si la táctica electoral no parece importante para un cierto sector de la izquierda habrá que dialogar mostrando la necesidad de participación mediante el voto más allá de una democracia reduccionista al momento electoral. El sufragio es necesario aunque no suficiente. Lo que en modo alguno cancela la responsabilidad hacia la transformación futura del sistema vigente.

Involucrarse en las elecciones tiene dos efectos negativos sobre los movimientos sociales de izquierda. Primero, los distrae de organizar la batalla de mediano [o largo] plazo. Y desilusiona a los miembros, que lo ven como venderse por el llamado a votar por personas que no están comprometidas con transformar el sistema-mundo. ¿Habrá alguna serie de tácticas electorales que haga posible escapar a estas consecuencias? Yo pienso que puede haber. La primera, y en un sentido la cosa más fácil de hacer, es discutir en extenso al interior del movimiento de izquierda la diferencia entre las temporalidades del corto plazo y el mediano [y largo] plazo y el papel de las tácticas electorales en la lucha. Justo el discutir este aspecto dentro del movimiento social de izquierda ayudaría a mantener junto el movimiento de izquierda y restauraría la confianza mutua.⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ Wallerstein, I. (Commentary No. 462, December 1, 2017) "Left Social Movements: What Electoral Tactics?" <https://www.iwallerstein.com/left-social-movements-electoral-tactics/> Versión castellana en Periódico *La Jornada*, México, 10 de diciembre de 2017.

⁵⁵⁰ *Ibidem*.

Vincular a las izquierdas –autonomistas, estatistas u otras– es perentorio; la crisis multifactorial del siglo XXI trastoca no sólo a las poblaciones más vulnerables sino a la humanidad en su conjunto, lo que sugiere tiempos oportunos para la unidad y para la reflexión respecto a la lucha, táctica y estratégica, hacia una política que fomente la vida en comunidad en todos sus niveles. En el corto plazo, en definitiva, la táctica electoral no puede ser sustituida, por lo que habrá de defenderse como factor esencial en el proceso de expansión y profundización democrática y hacia la transformación del Estado liberal.

¿Debieran, por tanto, auténticos movimientos sociales de izquierda participar en procesos de elección aun dentro de los marcos políticos de una democracia liberal? No hacerlo –opinamos– sería quizá moralmente correcto, aunque, políticamente erróneo e irresponsable, con consecuencias diversas en el corto, mediano o largo plazo. En palabras de Wallerstein:

Creo que es posible para los movimientos sociales el navegar en esos peligrosos bajíos de la política electoral. Al negarse a abrazar o a rechazar definitivamente la política electoral, podemos descubrir que ganar en el corto plazo puede entrenar a los miembros para la batalla de mediano plazo [la de construcción del nuevo sistema].⁵⁵¹

Más allá de continuar bajo el andamiaje de una democracia liberal reduccionista habremos de reeducarnos políticamente a través de tácticas de participación diversa que posibiliten la progresiva conquista de espacios gubernamentales. Manejar tiempos políticos en una dialéctica que avance desde lo más inmediato y cotidiano hasta los proyectos de largo plazo pudiese ser un dispositivo eficaz para vincular diversas visiones de izquierda. Desde partidos políticos progresistas hasta movimientos sociales de mayor radicalidad tienen en sí mismos responsabilidad de articulación colectiva que hoy parece perentoria e ineludible. Clarificar los objetivos o fines de lucha y encontrar elementos análogos crea correlación de fuerza y condiciones para la aplicación de tácticas conjuntas.

⁵⁵¹ *Ibidem.*

De ese modo, los movimientos sociales de izquierda podrían, de hecho, hacer ambas cosas a la vez –ganar las batallas del corto plazo y del mediano plazo–. En realidad, lejos de entrar en conflicto una con la otra, ésta es la única forma en que los movimientos sociales de izquierda puedan triunfar en cualquiera de estas batallas.⁵⁵²

Se trata, así mismo, de una compleja labor pedagógica y epistemológica, de procesos de aprendizaje y de enseñanza entre múltiples actores históricos e instituciones en la búsqueda de nuevos contenidos y métodos que posibiliten avanzar, desde los principios de una racionalidad vital, hacia la configuración del nuevo paradigma civilizatorio.

¿Y qué papel juegan los partidos políticos en tales procesos? Como aglutinadores de demandas sociales y en su labor de formación de cuadros habrán de tomar importancia esencial. En vínculo con intelectuales orgánicos y actores colectivos diversos son organismos clave hacia el fortalecimiento del aparato formal participativo. No obstante, vale distinguir si un partido es de carácter reaccionario o progresista, democrático o burocrático; siguiendo a Gramsci, consideremos lo siguiente:

[si] ejerce su función para conservar un orden exterior, extrínseco, obstaculizador de las fuerzas vivas de la historia, o la ejerce en el sentido de que *tiende a conducir al pueblo a un nuevo nivel de civilización del cual el orden político y legal es una expresión programática* [...] Es progresista cuando tiende [...] a *eleva[r] al nivel de la nueva legalidad a las masas atrasadas*. Es regresivo cuando tiende a oprimir las fuerzas vivas de la historia y a mantener una legalidad superada, antihistórica, transformada en extrínseca. [...] cuando el partido es progresista funciona “democráticamente” (en el sentido de un centralismo democrático⁵⁵³), cuando el partido es regresivo funciona “burocráticamente” [...] En este segundo caso, el partido es meramente ejecutor [...]

⁵⁵² *Ibidem*.

⁵⁵³ Aunque entre Gramsci y Lenin es coincidente la función de un partido político como medio hacia la construcción del nuevo Estado, es importante subrayar lo que en su momento Rosa Luxemburgo criticara, la centralización excesiva del partido bolchevique, lo que restó libertad de acción a sectores críticos en la nueva macroinstitución política.

técnicamente es un órgano de policía y su nombre de “partido político” es una pura metáfora de carácter mitológico.⁵⁵⁴

Para Gramsci la importancia de un partido político progresista como representante de un determinado grupo social que pudiese conducir a una hegemonía es fundamental. En sus *Notas sobre Maquiavelo* no duda en señalar la necesaria mediación de tan particular institución colectiva hacia la transformación del Estado. Como aglutinador de la voluntad colectiva, de demandas, propósitos y objetivos sociales, dicho organismo, entendido como medio de acción estratégica –como táctica de lucha– en el terreno político práctico es de primer orden. Dentro del realismo político moderno, el partido, en sentido orgánico social, abre posibilidad de acción colectiva en procesos históricos concretos a una “voluntad colectiva nacional-popular”⁵⁵⁵, a una *plebs* que deviene en *populus*, lo que Gramsci llama una “fuerza jacobina eficiente”⁵⁵⁶ con capacidad de construcción institucional (*potestas*). A manera de principios se requiere, en primera instancia, independencia entre el partido y el aparato estatal, lo que favorece libertad de acción hacia a la crítica, regulación y fiscalización del propio Estado. En segunda instancia, dicha independencia favorece también al interior del propio partido, le asegura una vida propia, y sirve a promover dinámicas democráticas hacia la autocrítica, evaluaciones y balances –en lo teórico y en lo práctico– respecto al logro o fracaso de proyectos cotidianos, y, no sólo en los periodos de elección como mero instrumento pragmático electoral. Un partido progresista será pues un órgano de legitimación social que habrá de presionar al aparato estatal para la realización de objetivos y fines específicos previamente consensados en las bases. En relación a la importancia histórica y potencial aglutinador de dicho órgano social, el pensador italiano señala:

El príncipe moderno, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una *voluntad colectiva* reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ya ha sido dado por el

⁵⁵⁴ Gramsci, 1980, 35. EL subrayado es mío.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, 13.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, 14. De aquí que García Linera, inspirado en Gramsci, hable respecto a procesos de transformación social de “fuerza jacobina”, “momento jacobino”.

desarrollo histórico y es *el partido político*: la primera célula en la que se resumen los gérmenes de *voluntad colectiva* que tienden a devenir universales y totales [hegemónicos]. En el mundo moderno, sólo una *acción histórico-política* inmediata e inmanente, caracterizada por un *procedimiento rápido y fulminante*, puede encarnarse míticamente en un individuo concreto [mesiánico].⁵⁵⁷

El elemento táctico para Gramsci es claro. El sufragio puede decantarse como un procedimiento expedito y agudo emanado de una *potentia*; de la voluntad de un bloque social popular organizado, con claridad táctica, para conseguir efectivamente el ejercicio del poder en el Estado a través del líder que la comunidad invistió. Como medio de concreción de intereses populares el partido, con base en un programa específico, tiende a forjar o canalizar liderazgos. El instrumento formal intersubjetivo entre militantes, afiliados o simpatizantes conduce a la representación institucional que personifica el liderazgo colectivo.⁵⁵⁸

Para nosotros, se trata, en primera instancia, de no despreciar los mecanismos de lucha más inmediatos, aun siendo éstos los de mayor mesura, los del sistema electoral de una democracia todavía liberal. En términos de factibilidad y eficiencia parece claro, aunque poco novedoso, que el ejercicio masivo del sufragio, en ciertas coyunturas, pudiese desencadenar cambios de fondo. Lo cual presupone, como es evidente, la consolidación de un liderazgo, popular e individual, con objetivos claros hacia el ejercicio del poder y la transformación del Estado liberal. Una izquierda institucional “estatista” pudiese hoy –quizá– hacerse de medios de mayor factibilidad a través del uso de ciertos recursos del propio sistema que pretende modificar. Durante los últimos años, en el vaivén político de oscilación institucional entre gobiernos progresistas y gobiernos conservadores la participación masiva en los periodos de elección federal ha sido determinante. El periodo de gobiernos progresistas en América Latina, hoy debilitado y en algunos casos aniquilado, así lo demostró. Si ejercieron el poder grandes líderes populares que

⁵⁵⁷ *Ibid.*, 12.

⁵⁵⁸ Ya en el siglo XXI, opinamos que un partido democrático y progresista deberá también ser un espacio para la continua formación de militantes, de liderazgos colectivos e individuales, una plataforma de educación política crítica para diversos actores o movimientos sociales. La acción pedagógica que involucra procesos de enseñanza y aprendizaje en la búsqueda de construir un nuevo paradigma político es hoy imprescindible. Más allá del espontaneísmo acrítico, todo programa de acción habrá de tener un sustento teórico con principios y criterios normativos que hagan factible su realización.

lograron un impacto positivo en la gobernabilidad de sus Estados-Nación fue, en cada caso, y en primera instancia, por la mediación de partidos políticos y el sufragio masivo que, en muchos casos logró la articulación de diversos movimientos sociales.

Por otro lado, ante el dolor y la marginalidad experimentada por los grupos más vulnerables durante generaciones, evidencia del fracaso civilizatorio moderno, es comprensible el desprecio nihilista hacia el Estado (así en general) de los denominados “movimientos autonomistas”. Su creatividad ha propiciado el desarrollado de novedosas microinstituciones locales que, aunque al margen del Estado, y en general en apego a sus usos y costumbres, cumplen las funciones que el sistema oficial les abroga; instituciones alternativas de justicia, política, economía, educación, salud, etc. que, desde otras racionalidades, satisfacen ciertas expectativas, aunque, bajo la sombra del Estado liberal, nunca de forma suficiente. En el tema de la lucha política, no obstante, el gran vacío de la izquierda radical sigue siendo metodológico respecto a estrategias, tácticas y medios para transformar el sistema actual, no sólo a nivel nacional sino a nivel planetario. Ya ubicados en el segundo cuarto del siglo XXI parece evidente que ante la concentración y desarrollo de los poderes fácticos (por ejemplo de la industria militar, del poder económico y financiero, de los medios masivos de comunicación, de la informática, etc.) se hace inoperante pensar desde la ortodoxia que hace más de un siglo planteaba: ¿Reforma o Revolución? Una disyuntiva, cuyos opuestos avanzan en el desarrollo de la historia hacia un proceso de resemantización. La complejidad de las sociedades actuales, con todo y sus múltiples crisis, nos impelen a buscar articularnos y pensar desde puntos en común para avanzar hacia un mismo horizonte.

3.3.3. Contra la antropología del paradigma político moderno.

De acuerdo con la tradición filosófica de occidente la filosofía política moderna tuvo sus inicios en el siglo XVI español, sin embargo, será bajo el modelo contractual iusnaturalista inglés que alcanzará su consolidación. Hobbes será, como es conocido, el gran teórico del centralismo de Estado; su *Leviatán* fue publicado en

el contexto de la postguerra civil inglesa en 1651. A más de tres siglos cabe reflexionar sobre su influencia, pero, sobre todo respecto a sus supuestos filosóficos todavía vigentes. Lo evidente es que la filosofía política moderna desarrolló un paradigma político que devino hegemónico y que fundamentó la teoría y la acción de los Estados Nacionales hasta el día de hoy. Se configuró un modo específico de relación política que justificó y alentó la dinámica de poder de los Estados metropolitanos y coloniales.

La cultura política moderna ha seguido una tendencia que consiste en reducir el amplio espectro de lo político⁵⁵⁹ a lo que podríamos llamar una especie de *cratología* o *tratado sobre el poder*, cuya constante ha consistido en centralizar su concepto negativo en la figura de los Estados Nación, para, en lo posterior derivar su ejercicio como dominación (administración, gestión o regulación) de un conflicto que se presupone originario y permanente.

Se trata, a nivel estratégico, de la construcción de un paradigma filosóficamente justificado que asegure el establecimiento de un orden social en las naciones modernas metropolitanas y coloniales. Como punto de partida se presupone un “estado de naturaleza”; situación originaria y condición esencial del ser humano caracterizada por una negatividad radical: En el estado primitivo el ser humano es instintivo, lleno de dolor, miedos y preso de la incertidumbre más radical⁵⁶⁰. La muerte es lo más cercano, pues cada uno vive con la seguridad “que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles”⁵⁶¹. Su vida es por tanto “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”⁵⁶². El aislamiento individual persiste sobre lo comunitario. Toda razón humana pareciera sucumbir ante un caos natural en el que “cada hombre es enemigo de los demás”⁵⁶³ (*homo homini lupus*). El estado de violencia es pleno y naturalizado, parte inherente y constitutivo de la

⁵⁵⁹ Se incurre en una “falacia reductivista” que describe a lo político sólo desde alguna de sus determinaciones, véase Dussel, 2009, 21

⁵⁶⁰ Véase por entero el capítulo XIII del *Leviatán* titulado: “De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y su miseria”. Este es el centro de la antropología negativa de Thomas Hobbes.

⁵⁶¹ Hobbes, 2005, 103.

⁵⁶² *Ibidem*.

⁵⁶³ *Ibid.*, 103.

condición humana. La “guerra de todos contra todos”⁵⁶⁴ (*bellum omnium contra omnes*) es inevitable.

Siguiendo al autor del *Leviatán* la premisa fundante y esencial que subyace al estado de naturaleza es una especie de malignidad anárquica que atraviesa a la naturaleza humana y que adviene, según su propuesta, como *conditio sine qua non* de lo político. El *mal* como condición natural del ser humano abre la posibilidad hacia la institución de un nuevo orden positivo. Se trata, pues, de superar un cierto anatema humano que terminaría como especie por hacerlo sucumbir. Hay que pasar entonces a la “sociedad civil”. Por ello, en un cierto momento iluminado (pre-ilustrado) la razón indica a los seres humanos la necesidad de renunciar a su voluntad individual con la finalidad de instituir un poder político único capaz de producir (*ex nihilo*) un nuevo orden colectivo. El contrato será, en un segundo momento, el instrumento de racionalización del nuevo pacto.

Es conocido que Carl Schmitt, en su *Teología política*, señala que los conceptos políticos modernos provienen de una secularización del discurso de la teología. El caso de Thomas Hobbes es paradigmático. No existe la política moderna sin el supuesto antropológico del *mal*. El ser humano, según el filósofo inglés, tiene una propensión natural al conflicto, a la individualidad, a la no colectividad. Su concepción antropológica es radicalmente negativa. De lo que deduce la necesidad racional de dar paso al orden contractual. Para los clásicos, sin embargo, la política no era sólo el arte de gestionar un poder dominador, tal como acontecerá en lo subsiguiente:

Lo que sirve para darnos la medida de la quiebra producida en los umbrales de la modernidad, con toda la tradición del pensamiento político clásico, desde Aristóteles a Santo Tomás [...] para la que, por el contrario, el hombre era el *animal politicum et sociale* por definición: el ser que por su propia naturaleza, se ve conducido a la convivencia y a la armonía con sus semejantes por ser, antes que nada, menesteroso y dependiente de los demás. Y para el cual, el orden político no es otra cosa que la proyección armónica

⁵⁶⁴ *Ibid.*, 106.

de un orden natural subyacente y esencial en el que la humanidad aparecía inscrita sin residuo alguno.⁵⁶⁵

A nivel filosófico, la idea no consiste, pues, en negar las tensiones o conflictos como parte de la dinámica en las relaciones político sociales, lo cual sería caer en un oxímoron, pero, tampoco en colocar una supuesta naturaleza conflictiva como principio humano ontogenético. El quiebre antropológico hobbesiano sirve a racionalizar lo irracional; el ser humano es enfrentado justo a su biología de especie social comunitaria con todo y los rasgos positivos que ello implica. De modo que podríamos decir que “la reevaluación del mal como elemento central de la existencia y de la naturaleza del hombre [...] es un componente esencial de la génesis del paradigma político moderno”.⁵⁶⁶

El estado de naturaleza, siguiendo al Leviatán, requiere ser superado en su propia negatividad a través de la creación de un artificio que abone hacia un estado antropológico positivo. Si el pelagianismo —ya en los siglos IV y V de nuestra era— afirmaba la ausencia de maldad originaria en el humano, aquí, se afirma su antítesis. En Hobbes se sigue, podríamos decir, un supuesto teológico antipelagiano en el que el *mal* atraviesa la naturaleza humana, y perfila el horizonte de la modernidad. El arquetipo de una manifiesta antropología negativa será, a su vez, el fundamento sin el cual lo político carece de sentido.

El paso al denominado estado civil, a través de un mecanismo coercitivo, es la vía propuesta ante la trágica condición vernácula de los seres humanos. El modelo político contractual, constitutivo de una particular racionalidad, será el instrumento de superación de aquél principio negativo.

De hecho, no habría bastado con el solo dato de la Razón por sí mismo (la exclusiva caracterización del hombre como ser racional), resultaba igualmente necesaria su inclinación al Mal —su antropología negativa (y autodestructiva), su intrínseca «a-sociabilidad»— para dar cuenta de ese paso «contractual» que

⁵⁶⁵ Revelli, 2008, 28.

⁵⁶⁶ *Ibidem*. Es importante destacar el aporte de Marco Revelli de quien tomo la hipótesis del “mal antropológico” en Thomas Hobbes como supuesto fundamental del paradigma político moderno, elemento que relaciono con el “concepto negativo de poder” que la Política de la Liberación ha criticado desde hace años.

supone la estipulación del doble *pactum (societatis et subiectionis)* que marca el paso del des-orden natural al orden político.⁵⁶⁷

El pacto en dos vías supone en principio que los individuos deciden en conjunto vivir en sociedad (*societatis*) y, por otro lado, acuerdan también renunciar a su voluntad individual, es decir, des-tituirse de su propio poder para someterse a un poder común coercitivo (*subiectionis*)⁵⁶⁸. El flamante orden político es contrapuesto al antiguo desorden natural. El ser humano es manifiestamente escindido de la naturaleza; de tal escisión artificial moderna surgen dualismos cuasi ontológicos: cultura o naturaleza, civilización o barbarie, moderno o premoderno, interior o exterior, etc. El binarismo excluyente de la modernidad es aprobado desde los supuestos racionalistas de un paradigma pretendidamente universal que se ubica fuera de la historia en una abstracta fuga espacio temporal.

El des-orden natural será combatido a través de una fuerza mucho mayor, cuyo fin ulterior será conseguir la paz y el orden:

Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN⁵⁶⁹, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades [...].⁵⁷⁰

La autoridad es aquí entendida como poder en sentido coercitivo, como dominación legítima contra el antiguo *mal* antropológico. En sentido superlativo será el terror, y no sólo el miedo, el instrumento que fundará una relación política de sujeción entre

⁵⁶⁷ *Ibid.*, 27-28.

⁵⁶⁸ Véase el conocido capítulo XVII del *Leviatán*. Hobbes, 2005, 137-141.

⁵⁶⁹ “No hay en la tierra nadie igual a él, ha sido hecho para no temer nada. Mira de frente a los más encumbrados, es el rey de las bestias más feroces”. *Libro de Job* 41-25, 26. Véase por entero capítulos 40 y 41. “Efectivamente, es el *Libro de Job* el «lugar bíblico» en el que aparecen con prepotencia los dos «monstruos sagrados» de la tradición veterotestamentaria: Behemot (animal terrestre que el propio Hobbes asumirá como símbolo de la guerra civil) y el mismísimo Leviatán, monstruo marino terrible y poderoso”. Revelli, *op cit.* 30. Se destacan, pues, dos características respecto al paralelismo del Leviatán y el Estado: su «carácter indomable» y ser «figura del mal». *Ibid.*, 31. Considérese la fuerza simbólica del símil construido por Hobbes.

⁵⁷⁰ Hobbes, 2005, 141.

súbditos y soberano. El mal originario es atravesado, pues, por un *mal* artificial mucho mayor. El aparato político moderno tiene así una función positiva cuasi paradójica, mantener la paz y la seguridad de la colectividad social. El *pactum subiectionis* se asegura por vía de la fuerza.

Este fue justo el mecanismo para poner orden en las colonias de ultramar. En palabras de Hobbes: “Los pueblos salvajes en varias comarcas de *América*, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido”.⁵⁷¹ De modo tal que “el derecho de las colonias (aparte del honor y de la conexión con su metrópoli) depende totalmente de la licencia o carta en virtud de la cual el soberano autorizó [...]”⁵⁷². Aquellos habitantes de las colonias considerados barbaros, envueltos en la ilegalidad anárquica y alejados del estado político, eran *de facto* sometidos a la nueva condición estatal moderna, cuya metrópoli dictaba las leyes que debían llenar los huecos del *a priori* anatema estado natural.

El dominio adquirido por conquista o victoria en una guerra, es el que algunos escritores llaman DESPÓTICO [...] que significa *señor* o *dueño*, y es el dominio del dueño sobre su criado. Este dominio es adquirido por el vencedor cuando el vencido, para evitar el peligro inminente de muerte, pacta, bien sea por palabras expresas o por otros signos suficientes de la voluntad, que en cuanto su vida y la libertad de su cuerpo lo permitan, el vencedor tendrá uso de ellas, a su antojo. [...] En suma, los derechos y consecuencias de ambas cosas, el dominio *paternal* y el *despótico*, coinciden exactamente con los del soberano por institución [...] En ambos casos es el soberano igualmente absoluto, o de lo contrario la soberanía no existe.⁵⁷³

Desde una particular racionalidad, el soberano se arroga para sí la sede del poder dominador y el epicentro de la soberanía con todo y el uso legítimo de la fuerza, usurpando y destituyendo a individuos y comunidades respecto a sus

⁵⁷¹ *Ibid.*, 104.

⁵⁷² *Ibid.*, 208.

⁵⁷³ *Ibid.*, 165-166.

determinaciones políticas fundamentales. La gestión del poder desde el Estado moderno, justificado por el pacto, será en la memoria histórica de los pueblos conquistados el sometimiento a una negatividad multifactorial de la que hay que liberarse, es decir, del *mal* políticamente encarnado con efectos mortales.

Aunque ya desde el siglo XVI el imperialismo español había operado en los virreinos americanos bajo similares presupuestos, en lo posterior, la corona inglesa haría lo propio en lo que denominó la América británica; desde la llegada del *Mayflower* en 1620, el despojo de la soberanía y territorios a las comunidades naturales, políticamente instituidas en el norte americano, fue definitivo. Ya en el liberalismo clásico, la *Constitución fundamental de Carolina*, que justificó la esclavitud y el despojo de propiedades, redactada por John Locke (1682 y 1698) es un claro ejemplo del modo en que fue operando el paradigma político de la modernidad en nuestra América y demás regiones del mundo colonial⁵⁷⁴. Más tarde, con la independencia de las Trece Colonias se da un golpe a la monarquía, no obstante, el paradigma político moderno continuará funcionando desde sus presupuestos más elementales. Donde el *mal* se haga presente es necesario, a través de la fuerza del Estado, vencerlo, ya sea en lo interno o en lo externo. Llevar la civilización al mundo incivilizado⁵⁷⁵. Misma situación sucederá respecto a las independencias de América Latina en el siglo XIX. El poder como dominación ha sido, pues, el impulso reactivo de la política colonial y liberal; la punta de lanza respecto a la configuración de occidente en los últimos quinientos años. En la modernidad “el mal figura como *condición primera y esencial* de lo político, como su presupuesto constitutivo”⁵⁷⁶, figura también como parte de “los medios con los que poner remedio a la negatividad central del hombre”.⁵⁷⁷

⁵⁷⁴ “John Locke escribió una propuesta en favor de la esclavitud en su borrador de la Constitución fundamental de Carolina y fue también inversor de la Real Compañía Africana, organización que disfrutaba del monopolio británico sobre el tráfico de esclavos africanos. Así, el hombre que formuló la teoría de la libertad natural y cuyas tesis sobre la obligación moral de los hombres de tomar las armas en defensa de la libertad inspirarían más tarde a muchos revolucionarios y abolicionistas fue, no obstante, un celoso defensor de la esclavitud. David Brion Davis atribuye esta paradoja a la creencia de Locke en que «el origen de la esclavitud, como el origen de la libertad y de la propiedad, estaba completamente al margen del contrato social.» Fogel y Engerman, 1981, 26.

⁵⁷⁵ Recuérdese la tradición en los Estados Unidos inaugurada por George W. Bush (hijo) de llamar “Eje del mal” (*axis of evil*) a las naciones no alineadas al modelo político occidental.

⁵⁷⁶ Revelli, 2008, 26.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, 28.

El modelo político en cuestión atravesará diacrónicamente toda una época hasta nuestros días. En el siglo XX, por ejemplo, Max Weber representará, respecto a su conocida conferencia de 1918, “La política como vocación” (*Politik als Beruf*), un auténtico posicionamiento europeo que re-afirma la política moderna como dominación. Para el afamado sociólogo el poder político constituye *per se* una racionalidad coercitiva, por ello: “Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio [...] reclama [...] para sí el monopolio de la *violencia física legítima*”, pues, “si solamente existieran configuraciones sociales que ignorasen el medio de la violencia habría desaparecido el concepto de «Estado» y se habría instaurado lo que, en este sentido específico, llamaríamos «anarquía»”. La naturalización racionalizada de la violencia ha sido uno de los síntomas principales de la modernidad. El axioma consiste en entender el poder político siempre en forma de dominación a partir de una macroinstitución política llamada Estado, cuyo efecto histórico ha sido la destitución de la participación política individual y comunitaria.

La crítica al concepto negativo de poder es estratégica, y tiene por finalidad resituarlo y resemantizarlo desde otra lógica relacional; constituyente y no destituyente de una comunidad popular soberana en sí misma, sede formal y material de un poder político positivo que sirva a la construcción de un Estado transmoderno anti-leviatán. La transición hacia un nuevo paradigma habrá de comenzar justo por un movimiento que des-coloque al poder respecto a su verticalidad tradicional como monopolio fetichizado de la violencia. Más allá de la mera gestión del conflicto como supuesto originario y permanente, la política –insistimos– habrá de servir a la producción, reproducción y aumento de la vida de los seres humanos en general y de la naturaleza en su conjunto. El nuevo paradigma implica superar la tendencia de muerte que ha sostenido el poder político liberal para pensar y actuar desde un enfoque biosférico de justicia común a largo plazo. El aumento institucional de participación popular/colectiva es el principal medio democrático hacia el ejercicio de un poder des-centralizado entendido como servicio; de los que “mandan obedeciendo” con capacidad de movilización social. Un poder no necrófilo sino biófilo que haga posible, más allá de las tecnologías de poder, la construcción de

instituciones en que el humano se aproxime a una vida armónica integral. Un biopoder que como bien necesario actúe efectivamente favoreciendo al complejo biosférico en su conjunto.

Conclusiones

Comencé a escribir este trabajo bajo el impacto de la americanización de la modernidad en una visita al norte de los Estados Unidos hace pocos años. Lugar de exilio de la primera generación de la Escuela de Frankfurt por alrededor de tres lustros. Es evidente que la recepción del grupo de investigadores alemanes en los centros de estudio de aquella nación aseguraría su desarrollo, aunque, también –según mostramos– su progresiva transformación. Bajo su nueva geopolítica la Teoría crítica sufriría un gradual adelgazamiento que provocaría se desplazara, en el caso de Adorno y Horkheimer, hacia una filosofía en momentos conservadora e incluso políticamente reaccionaria. Desde la visión descolonial de una filosofía latinoamericana del siglo XXI nos hemos preguntado ¿cuáles son los alcances y los límites de la crítica de aquella primera generación de la Escuela de Frankfurt? Lo que significó cuestionar sus presupuestos, pero, también sus fines.

Lo seguro es que el presente trabajo, aun cuando recupera elementos valiosos del pensamiento frankfurtiano, no constituye un comentario tradicional de la Escuela, lo que habría significado la repetición apologista de un discurso que en general pasa por ser una crítica universal al sistema civilizatorio moderno o en otras palabras a un tipo de racionalidad instrumental que habría llegado a sus excesos mostrando con ello sus propias contradicciones. Aunque el discurso de la *kritische Theorie* percibió, frente a la modernidad, una franja significativa del espectro crítico encontramos que bajo el tamiz epistemológico de una interpretación descolonial muestra un profundo localismo eurocéntrico, desde sus fundamentos y hasta su desarrollo, además de ambigüedades múltiples.

Si bien la Teoría crítica representó –durante buena parte del siglo XX– un esfuerzo por hacer explícitos los excesos de un modo de racionalidad localizada al interior de Europa y los Estados Unidos (en el contexto del nacionalsocialismo, el

holocausto y la Segunda Guerra Mundial) jamás miró al exterior de sus propias fronteras. Su crítica a la modernidad, de procedencia y finalidad endógena, careció de precisión y de un horizonte mundial. Más allá de su ser autorreferente requería tornarse histórica y geopolítica respecto a la compleja diacronía y configuración del sistema mundo en referencia a los últimos cinco siglos. Lo que les hubiese conducido a distinguir que la acumulación económica y de poder en las metrópolis centrales capitalistas aconteció como resultado del saqueo y explotación de las periferias, víctimas del ejercicio de una racionalidad colonialista instrumental, constitutiva de la modernidad, que se extendió desde el descubrimiento del Atlántico a finales del siglo XV y durante el siglo XVI, y las subsecuentes fases del imperialismo europeo y norteamericano hasta llegar al siglo XX. Su discurso, sin embargo, tiende –a la manera de Weber– a naturalizar (justificar) desde el paradigma racionalista hegemónico de occidente tales procesos. Así mismo, la crítica económica al capitalismo indicada por Marx sería progresivamente relegada de sus análisis sociales, para, en su lugar dedicar mayor espacio a elementos ideológico culturales.

Sobre el desarrollo histórico del Instituto de Investigaciones Sociales (IFS) es importante precisar que a lo largo de más de cuatro décadas se observan etapas diversas en las que en varios momentos el *leitmotiv* de la Teoría crítica parece extraviarse. La ambigüedad en sus discursos muestra, tras avanzar en el tiempo, la tendencia entrópica de disminuir la sustancia material que posibilitó la crítica durante los primeros años del proyecto. La Teoría crítica es pues heterogénea, carece de regularidad histórica respecto a sus propios temas y fundamentos. Considérense las siguientes variaciones. Desde su fundación en 1924 por el argentino-alemán Félix José Weil –a quien descubrimos en esta investigación como un personaje imprescindible en lo intelectual y financiero, vinculado con América Latina, para la formación de la futura Escuela–, el IFS se caracterizó por desarrollar un discurso crítico social vinculado al marxismo. La revolución rusa y su posterior degeneración estalinista obligaban a reflexionar sobre la obra de Marx y la construcción de una teoría filosófica crítica articulada a las ciencias sociales con objetivos prácticos de transformación social. En lo posterior, el advenimiento del

régimen nazi y la Segunda Guerra Mundial obligarían a los investigadores judíos a salir de su patria. Ya en el exilio, la experiencia en los Estados Unidos (1934-1949) impactó –según mostramos– los criterios fundamentales del grupo y su producción teórica. Así, pues, mientras el conocido ensayo de Horkheimer *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937) mantiene los elementos materiales del proyecto inicial; la *Dialéctica de la ilustración* (1944) marca cambios –por influencia de Adorno– que perdurarán hasta la última etapa de aquella primera generación de la Escuela; la crítica a la cultura occidental, por ejemplo, sufre un recorte epistemológico; se aleja del análisis marxista y del conjunto de las ciencias empíricas para dar paso a una filosofía negativa de la historia acompañada de análisis simbólicos. Ahora, los procesos sociales son analizados no desde el punto de vista de la producción, distribución o consumo (que incluía a la clase trabajadora), sino, desde el punto de vista de la ideología y la cultura. El proyecto interdisciplinario de investigación social, con todo y su finalidad práctica, queda en definitiva marginado. Se rechazan, en general, los compromisos políticos prácticos, los movimientos sociales y sus luchas políticas, así como el reconocimiento a cualquier sujeto de transformación social. La Teoría crítica se volvió cada vez más incapaz analizar el poder y sus desequilibrios. Particularmente para Adorno –en clara inversión respecto a la Tesis 11 de Marx sobre Feuerbach– la teoría habría de funcionar, prescindiendo de la acción, como única y legítima forma de resistencia. El propio Lukács desde la década de los treinta, como ya indicamos, habría denunciado la hostilidad de Adorno por la praxis, así como la posición ideológica burguesa de una pretendida teoría purista sin referencia a sujetos sociales de lucha. Décadas más tarde, durante 1968 y 1969 dichos señalamientos serán confirmados; el conservadurismo político de Adorno y Horkheimer, así como su relación conflictiva con los movimientos estudiantiles (que se declaraban abiertamente seguidores de sus obras) quedó de manifiesto. Mientras el primero decidió llamar a la policía para desalojar a un grupo de estudiantes del Instituto de Investigaciones Sociales (siendo él mismo su director) en la Universidad de Frankfurt acusándolos de intrusión al no compartir su lucha por una reforma universitaria; el segundo declaró su apoyo y definitivo reconocimiento a los Estados Unidos en la guerra de Vietnam, en contra de las denuncias de diversos movimientos de izquierda por los flagrantes excesos cometidos. En sentido

opuesto, Marcuse, en California, condena a los Estados Unidos por su guerra imperialista. La modernidad americanizada –afirmamos– terminó por subvertir los criterios esenciales del primer proyecto de la Teoría crítica. Estados Unidos será considerado, casi a manera de Destino manifiesto, el nuevo vigía civilizatorio; su democracia liberal aseguraría para occidente la libertad humana y el cumplimiento de sus derechos. Con tales afirmaciones, Horkheimer se colocaba muy lejos de las tesis expresadas en su obra el *Estado autoritario* (1942), y muy cercano a Hannah Arendt quien reconocía en la democracia americana el principal representante del progreso moderno, en tal sentido, si la modernidad americana lograba su mundialización lo harían también la democracia, el bienestar y el progreso.

Por otro lado, en referencia a los supuestos filosóficos de la Escuela, como tema fundamental de esta investigación señalo lo siguiente. Siendo la *kritische Theorie* heredera del pensamiento ilustrado su discurso abreva de la construcción epistemológica de los siglos XVII y XVIII, lo que implica asumir una serie de presupuestos que lejos de cuestionar elementos negativos de la modernidad sirven a su afirmación y fortalecimiento. La Europa ilustrada-colonialista que racionalizó el racismo (iniciado desde el siglo XVI español) como natural clasificación humana dejaría la más profunda huella moderna al producir una concepción antropológica dicotomizada entre la civilización y la barbarie, es decir, entre el ser humano civilizado (europeo) y el ser humano primitivo o bárbaro (periférico). El imperialismo colonial y la propia filosofía europea constituyeron dicha ideología. Desde el liberalismo de Locke en el siglo XVII, pasando por el enciclopedismo de Kant y Buffon en el siglo XVIII, y el romanticismo de Hegel en el siglo XIX, la falacia antropológica colonial fue progresivamente sistematizada hasta convertirla en una especie de axioma antropológico (y aun civilizatorio, por ejemplo, para Weber), mismo que, como demostramos, Horkheimer y Adorno serían incapaces de cuestionar y, más aún, reproducirían acrítica y colonialmente desde su Teoría crítica. Ante pueblos originarios (indígenas) o de orígenes afro (negros) los calificativos usados por los teóricos judíos son sorprendentes, propios de un supremacismo racial y clasista profundamente moderno y excluyente. Lo interesante es develar que incluso al interior de lo más crítico que produjo la filosofía europea en el siglo XX

perdura una explícita antropología de la blanquitud. La concepción antropológica moderna se ha reproducido, en un sistema colonial de más de quinientos años, a manera de dispositivo de control y explotación humana con consecuencias de asimetría multifactorial planetaria. Fenómenos complejos que la Teoría crítica jamás consideró. Dejamos una pregunta al aire: ¿Quién es el “otro” para Horkheimer y Adorno? Valdría observar si su visión teológica mesiánica es compatible con su concepción antropológica cultural.

En las obras de Adorno y Horkheimer la modernidad no es explícitamente definida; adquiere significado sólo a través de sus efectos. Auschwitz será, siguiendo a Adorno, su expresión negativa más radical. A nivel racional la modernidad expresa una dialéctica en la que se distingue una razón objetiva: ilustrada, emancipadora y utópica, pero a su vez, una razón subjetiva: dominadora, controladora e instrumental. El proyecto ilustrado espera pues su efectiva realización. Por otro lado, tras la pregunta por sus orígenes (siguiendo a Weber y a una larga tradición filosófica occidental), la modernidad es percibida como causa de una superioridad natural, producto exclusivo del genio europeo, e incluso, como fuente de múltiples determinismos (histórico, antropológico, geográfico, climático, ecológico, etc.) siempre favorables a la región europea. Ideas que, según estudiamos, el racionalismo ilustrado se encargó de justificar y difundir como parte esencial de su aparato epistemológico, y que continuarían reproduciéndose de distintos modos y por diversos autores hasta llegar al siglo XX.

Allende a elucubraciones fantásticas, la modernidad es consecuencia –siguiendo a Enrique Dussel– de un conjunto de factores históricos ocurridos a lo largo del siglo XVI; el descubrimiento español del Atlántico y la subsecuente conquista de América, con todo lo que ello posibilitó, tuvo como efecto que Europa se transformara en lugar central del sistema mundo, desplazando al imperio otomano-islámico, a China y a la India de su hegemonía comercial y centralidad planetaria. Su desarrollo científico, creación de nuevas instituciones, inventos múltiples y acumulación mercantil y económica, no son causa de algún determinismo o superioridad natural, sino consecuencia directa de los factores señalados. Así, pues, el capitalismo moderno ha sido resultado de la apropiación

colonial por parte de las metrópolis ‘civilizadas’ de tierras de pueblos no occidentales señalados como ‘bárbaros’ bajo el prejuicio de superioridad racial y cultural de un yo europeo; constituyendo así un modelo civilizatorio, cultural, antropológico, político y económico colonialista, con todo y una particular subjetividad que se pretende universal. De modo que colonialismo, capitalismo y racismo, siguiendo el pensamiento descolonial latinoamericano y la Filosofía de la Liberación, serán fenómenos simultáneos y co-determinantes consecuencia de la modernidad. En términos sintéticos expresamos en forma categórica: no hay modernidad sin colonialidad. Elementos que la Teoría crítica nunca vinculó por ubicarse, además, fuera de su visión e intereses.

Aún con su profundo pesimismo, Adorno y Horkheimer manifestaron siempre la esperanza en que la modernidad pudiese educarse a través de sus propias contradicciones, la confianza en la razón ilustrada sería definitiva, en su potencial emancipador, pero, ¿cómo superar la contradicción entre la civilización y la barbarie; entre el progreso y el retroceso civilizatorio? Sólo mediante la autorreflexión del pensamiento ilustrado, señalan en la *Dialéctica de la Ilustración*. Lo cierto es que parece imposible liberarse del corsé de una epistemología autoreferencial que termina por conducir a la contradicción. No obstante, siguiendo al dúo frankfurtiano, la esperanza consiste en que la razón alcance la realización del proyecto ilustrado. Ya en el siglo XXI, filósofos como Habermas, Blumenberg o Koselleck, dando continuidad a su tradición filosófica, perciben la modernidad como un proyecto incompleto que espera su realización.

Ya en su experiencia americana, en contraposición al nacionalsocialismo alemán y al estalinismo ruso, los Estados Unidos, desde su estructura democrática liberal, parecían ofrecer un acercamiento significativo al proyecto ilustrado; la libertad y los derechos humanos otorgaban certeza hacia la consecución de un estado de bienestar (*welfare state*) en un estilo de vida americano (*american way of life*) que en Europa era imposible. La Teoría crítica terminaría asimilándose a una nueva hegemonía moderna norteamericanizada, las palabras de Horkheimer en la *Amerika Haus* de Frankfurt en mayo de 1967 en una auténtica apología a los Estados Unidos por la guerra de Vietnam son el mejor ejemplo. Desde la plataforma del

imperialismo norteamericano, la Teoría crítica terminaría leyendo la historia, no a contrapelo del progreso como aconsejaba Benjamin, sino desde el mito del progreso de la modernidad capitalista.

Si desde su fundación y durante varios años la *kritische Theorie* había mostrado gran entusiasmo para la transformación social ante las injusticias del sistema vigente y era calificada, de acuerdo con sus principios y contenidos, de marxista, anti-capitalista o anti-imperialista, etc., ¿qué quedó para esta última fase?, ¿una Teoría crítica pro-imperialista liberal o pro-capitalista democrática? Otorgar una respuesta certera, al menos en el caso de Theodor Adorno y Max Horkheimer, no parece viable.

El problema para la Teoría crítica es que llega a un punto en que sus análisis sociales no pueden liberarse de una epistemología que termina por mostrar que su discurso se mueve al interior de una lógica moderna que reduce el horizonte de posibilidades a la disyuntiva colonialista: civilización o barbarie, con todo y las consecuencias que de ello se derivan. El tema de Adorno y el jazz, por su nivel de radicalidad, es sin duda el mejor ejemplo; la explícita violencia racista, epistemológica y cultural contra la negritud y sus expresiones musicales, calificada como ‘barbarie’ y pretendidamente justificada desde un *ethos* eurocéntrico-colonial supremacista es grotesco. En el caso de Horkheimer, respecto a su concepción antropológica moderna, al referirse a los pueblos originarios como ‘primitivos’, ‘carentes de identidad’, etc., en contraste con los seres humanos ‘civilizados’ europeos opera la misma lógica.

¿Cuál es el futuro para aquella primera Teoría crítica frakfurtiana en el horizonte mundial del pensamiento crítico actual en clave decolonial? Quizá, incierto respecto a sus presupuestos epistemológicos, pero, también respecto a sus fines. Sus propios miembros, ya en su última etapa, atrapados en una especie de “jaula de hierro” (*stahlhartes Gehäuse / iron cage*) —en alusión a la metáfora de Weber— mostraron su profunda resignación.

Nuestro siglo marca una época de quiebre, un obligado ‘giro’ respecto a la forma hegemónica de racionalizar al ser humano y a la naturaleza en su conjunto.

No obstante, el mito del progreso sin fin continúa operando; una modernidad exacerbada insiste en la promesa de un plus-desarrollo. La contradicción entre la acumulación de unos cuantos y la orfandad de la mayoría de la población mundial, así como el extractivismo ilimitado de los recursos naturales marcan hoy la peor catástrofe de la historia humana y del conjunto de la biósfera. Racionalizar lo irracional ha significado el fracaso multifactorial del logos de occidente. La salida, pues, no es autorreferente, no se encuentra de forma exclusiva en la razón moderna, requerimos incorporar otras fuentes.

Si bien, apreciamos los múltiples aportes de la Teoría crítica a la filosofía mundial, de los cuales hemos aprendido e incorporado importantes temas, manifestamos, también, haber expuesto sus límites eurocéntricos moderno-ilustrados, de los cuales nos separarnos desde el horizonte crítico de una filosofía descolonial y de la liberación latinoamericana; lo que abre paso y otorga independencia a la construcción de un pensamiento crítico propio, liberador, descolonial y trans-moderno para el siglo XXI.

En conclusión, es importante señalar que el futuro de una teoría crítica actual, tiene como *conditio sine qua non* ser descolonial. Esta es nuestra máxima. Lo que implica una toma de posición epistemológica, política y ética que no opere bajo el mecanismo de reproducción de los cánones marcados por el logos de occidente. Requerimos pues ser partícipes en la construcción de procesos de descolonialidad:

esto es, de desprendimiento epistémico/político que comience por develar los mecanismos imperiales en el canon de las teorías políticas y económicas y sus implicancias en la formación de sujetos y subjetividades moderno/imperiales y moderno/coloniales.⁵⁷⁸

Este trabajo pretende ya haber entrado en tal proceso.

⁵⁷⁸ Mignolo, 2008, 10.

Bibliografía

- Abdel-Malek, A. (1963) “El orientalismo en crisis” en *Diógenes*, núm. 44., México.
- Acha, J. (1993) *Las culturas estéticas de América Latina*, UNAM, México.
- Adorno, Th., et al. (1950) *The Authoritarian Personality*, Harper and Row, Nueva York.
- Adorno, Th. (1955) *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Adorno, Th. (1962) “Moda sin tiempo (sobre el jazz)”, en Theodor Adorno, *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Ariel, Barcelona, 1962.
- Adorno, Th. (1965) *La personalidad autoritaria*, Proyecciones, Buenos Aires.
- Adorno, Th. (1973) *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, México.
- Adorno, Th. (1975) *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid.
- Adorno, Th. (1984) “Aldous Huxley y la utopía” en Theodor Adorno, *Crítica, cultura y sociedad*, Sarpe, Madrid, 1984.
- Adorno, Th. (1993a) *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Adorno, Th. (1993b). “Experiencias científicas en Estados Unidos”, en Adorno, 1993a.
- Adorno, Th. (1993c). “La educación después de Auschwitz”, en Adorno, 1993a.
- Adorno, Th. (2001) *Problems of Moral Philosophy*, Stanford, California.
- Adorno, Th. (2005) *Dialéctica negativa*, Akal, Madrid.
- Adorno, Th. (2008a). “Moda atemporal. Sobre el jazz”, en Theodor Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad I*. Akal, Madrid, 2008a.

- Adorno, Th. (2008b). “Sobre el jazz” en Theodor Adorno, *Escritos musicales IV*, Akal, Madrid, 2008.
- Adorno, Th. (2009a) *Critica de la cultura y la sociedad II*, Akal, Madrid.
- Adorno, Th. (2009b) “Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha” en Theodor Adorno, *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*, Akal, Madrid, 2009b.
- Adorno, Th. (2010) *Miscelánea I*, Akal, Madrid.
- Adorno, Th. (2011). “Adiós al jazz” en Theodor Adorno, *Escritos musicales V*, Akal, Madrid, 2011.
- Amin, S. (1973) *El capitalismo periférico*, Nuestro tiempo, México.
- Amin, S. (1989) *El Eurocentrismo*, siglo XXI, México.
- Andrade, J. y Hernández, F. (eds.) *1917 La Revolución rusa cien años después*. Akal, Madrid.
- Arbasiano, A. (2006) *Off-Off*, Anagrama, Barcelona.
- Arendt, H. (1998) *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid.
- Aretz, I. (1977) *América Latina en su música*, Siglo XXI-UNESCO, México.
- Aristóteles (2010) *Tratados de lógica (Órganon) Vol. II*, Gredos, Madrid.
- Barbosa, S. (2003) *Max Horkheimer o la utopía instrumental*, FEPAI, Buenos Aires.
- Benjamin, W. (1989) *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Madrid.
- Benjamin, W. (1998) *Imagen y sociedad. Iluminaciones I*, Taurus, Madrid.
- Berendt, J. (1994) *El Jazz. De Nueva Orleans al Jazz Rock*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Bhabha, H. (2002) *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires.
- Biblia de Jerusalén* (1984) Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Black, E. (2001) *IBM y el holocausto*. Atlántida, Buenos Aires.

- Blanco, A. (1999) “Ideología, cultura y política: la “Escuela de Frankfurt” en la obra de Gino Germani” en Prismas. *Revista de historia intelectual*, No. 3. Universidad Nacional de Quilmes.
- Blumenberg, H. (2008) *La legitimación de la edad moderna*, Pre-textos, Valencia.
- Bonß, W., (1993) “The program of interdisciplinary research and the beginnings of critical theory” en J. McCole, S. Benhabib, W. Bonß, 1993.
- Brunkhorst, H. (1993) “Dialectical Positivism of Happiness”, en J. McCole, S. Benhabib, W. Bonß, 1993.
- Buck-Morss, S. (1981) *Origen de la dialéctica negativa*, Siglo XXI, México.
- Buck-Morss, S. (2005) *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires.
- Buffon (1986) *Del Hombre. Escritos Antropológicos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Carpentier, A. (1977) “América Latina en la confluencia de coordenadas históricas y su repercusión en la música”, en I. Aretz, 1977.
- Carpentier, A. (1979) *La música en Cuba*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Carpentier, A. (1999) *Los pasos perdidos*, Alianza Editorial, Madrid.
- Castro, F. (2010) “Mensaje del Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz contra la Guerra Nuclear” en *CubaDebate*, 21 de octubre de 2010, La Habana.
- Casullo, N. (1993) *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historias, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Alianza, Buenos Aires.
- Cerutti, H. (1983) *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Césaire, A. (2006) *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid.
- Chakrabarty, D. (2000) *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. TusQuets Editores, Barcelona.
- Chávez, H. (2012) *Golpe de timón*, Correo del Orinoco, Caracas.

- Clausewitz, K. (1999) *De la guerra*, Colofón, México.
- Claussen, D. (2006) *Theodor W. Adorno: Uno de los últimos genios*. Universidad de Granada, Granada.
- Cooke, M. (2000) *Jaꞥꞥ*, Destino, Madrid.
- Derrida, J. (1994) *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid.
- Derrida, J. (1998) *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid.
- Descartes, R. (1974) *Discurso del método*, Losada, Buenos Aires.
- Descartes, R. (2005) *Meditaciones metafísicas*, Alianza, Madrid.
- Devés, E. (2003) *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*. Editorial Biblos-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago.
- Devés, E. (2012) *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo I, 2da. Ed.*, Editorial Biblos-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Buenos Aires.
- Diccionario soviético de filosofía (1965) <http://www.filosofia.org/enc/ros/fet.htm>
- Dussel, E. (1966) *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, Universidad de Nordeste, Chaco (Arg).
- Dussel, E. (1969) *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires.
- Dussel, E. (1973) *América Latina, dependencia y liberación*. Editorial Fernando García Cambeiro, Buenos Aires.
- Dussel, E. (1977) *Filosofía de la liberación*, Edicol, México.
- Dussel, E. (1985) *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrise»*, Siglo XXI, México.
- Dussel, E. (1988) *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México.

- Dussel, E. (1994) 1492 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Plural Editores, La Paz.
- Dussel, E. (1998) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid.
- Dussel, E. (1999) “Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad”, en S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera y C. Millán de Benavides (ed.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. CEJA, Bogotá.
- Dussel, E. (2006a) *20 tesis de Política. Siglo XXI*, México.
- Dussel, E. (2006b) *Filosofía de la cultura y la liberación*. UACM, México.
- Dussel, E. (2007) *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid.
- Dussel, E. (2009) *Política de la liberación II. Arquitectónica*, Trotta, Madrid.
- Dussel, E. (2014) *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*, Siglo XXI, México.
- Dussel, E. (2016) *14 Tesis de Ética*, Trotta, Madrid.
- Echeverría, B. (2008) “La americanización de la modernidad” en Bolívar Echeverría (comp.) *La americanización de la modernidad*, UNAM, México.
- Entel, A. (2005) *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*, Eudeba, Buenos Aires.
- Esposito, R. (2011) *Bios. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Eze, E. (2008) “El color de la razón: La idea de “raza” en la antropología de Kant” en *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Ediciones del signo and Globalization and the Humanities Project (Duke University), Buenos Aires.
- Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid.
- Fariás, V. (1989) *Heidegger y el nazismo*, Muchnik Editores, Barcelona.
- Fogel, R. y Engerman, S. (1981) *Tiempo en la cruz. La economía esclavista en los Estados Unidos*, Siglo XXI, Madrid.

- Foucault, M. (1991) "Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política", en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona.
- Foucault, M. (1996) *La vida de los hombres infames*. Editorial Altamira, Buenos Aires.
- Foucault, M., (1998) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México.
- Foucault, M. (1999) "La gubernamentalidad", en *Obras esenciales. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona.
- Foucault, M. (2000) *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Foucault, M., (2007) *Nacimiento de la biopolítica curso en el Collège de France (1978-1979)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Freud, S. (1989) *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid.
- Fromm, E. (1968) *The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology*, Harper and Row Publishers, Nueva York.
- Fromm, E. y M. Maccoby (1985) *Psicoanálisis del campesino mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Fromm, E. (1992) *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Galeano, E. (1984) *Memorias del fuego II*, Siglo XXI, México.
- Galeano, E. (2004) *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México.
- Gandler, S. (2009) *Fragmentos de Frankfurt*, Siglo XXI, México.
- Gaos, J. (1980) *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza, México.
- García García, L. (2014) *Modernidad, cultura y crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- García Linera, A. (2008) *La potencia plebeya*, CLACSO, Buenos Aires.
- García Ruíz, P. (2003) *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. Driada, México.

- García Ruíz, P. (2008) “Modernidad, ciudadanía y multiculturalismo. Las transformaciones de la identidad” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, RIFP/No. 32, Madrid.
- Gerbi, A. (1960) *La disputa por el nuevo mundo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Gerbi, A. (1992) *La naturaleza de las Indias Nuevas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Gilbert, I. (2014) “Un argentino en la Escuela de Frankfurt” en *Revista de Cultura* Ñ. Clarín, 28/10/2014.
- Gioia, T. (2002) *Historia del Jazz*, Fondo de Cultura Económica, México
- Gramsci, A. (1967) *La formación de los intelectuales*, Grijalbo, México.
- Gramsci, A. (1980) *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Ediciones Nueva Visión, Madrid.
- Grosfoguel, R. (2016) “Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad”, en *Tabula Rasa*, No. 25, Bogotá.
- Guevara, E. (2006) *La guerra de guerrillas*, Ocean Press, La Habana.
- Habermas, J. (1989a) *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.
- Habermas, J. (1989b) “Modernidad: un proyecto incompleto” en N. Casullo, *El debate modernidad posmodernidad*, Punto sur, Buenos Aires.
- Habermas, J. (1996) *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona.
- Hahn, J. (1983) “Albert Schweitzer o el respeto por la vida” en *Huellas. Revista de la Universidad del Norte*, No. 10, Barranquilla (Colombia).
- Hegel, G. W. F. (1955) *Die Vernunft in der Geschichte*, Ed. Hoffmeister. Verlag Félix Meiner, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1985) *Filosofía del Derecho*, UNAM, México.
- Hegel, G.W.F., (1986) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt/Main.

- Hegel, G. W. F. (2005) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tecnos, Madrid.
- Heidegger, M. (2007) *La pregunta por la técnica y otros textos*, Folio, Barcelona.
- Hentoff, N. y A. McCarthy (1968) *Jazz. Psicología y sociología*, Paidós, Buenos Aires.
- Hilberg, R. (2005) *La destrucción de los judíos europeos*, Akal, Madrid.
- Hinkelammert, F. (1981) *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José.
- Hinkelammert, F. (2002) *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Hinkelammert, F. (2008) *Hacia una crítica de la razón mítica*, Driada, México.
- Hobbes, Th. (2005) *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hobsbawm, E. (1999) *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires.
- Honneth, A. (2009) *Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, A. Machado Libros, Madrid.
- Horada, J. (1987) *Prebish y la CEPAL*, El Colegio de México, México.
- Horkheimer, M. (1937a) “Traditionelle und kritische Theorie” en *Max Horkheimer, Gesammelte Schriften*, 1988, Band 4, 162-216.
- Horkheimer, M. (1937b) “Nachtrag. Traditionelle und kritische Theorie” en *Zeitschrift für Socialforschung*, VI, Heft 3 en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 1988, Band 4.
- Horkheimer, M. (1947) *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York.
- Horkheimer, M. (1973) *Crítica de la razón instrumental*. Sur, Buenos Aires.
- Horkheimer, M. (1974) *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Horkheimer, M. (1986) *Ocaso*, Anthropos, Barcelona.
- Horkheimer, M. (1989) *Historia, metafísica y escepticismo*, Altaya, Barcelona.
- Horkheimer, M. (1993) “The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research” en M. Horkheimer, *Between philosophy and social science. Select Early Writings*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1993.

- Horkheimer, M. (1996) “Diejenigen die gegen den Krieg in Vietnam hier in Frankfurt demonstrieren...” en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 18, Briefwechsel 1949-1973, Fischer, Frankfurt/Main.
- Horkheimer, M. (1999) *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, Madrid.
- Horkheimer, M. (2000a) *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona.
- Horkheimer, M. (2000b) *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Trotta, Madrid.
- Horkheimer, M. (2001) “Materialismo y metafísica” en Max Horkheimer, *Autoridad y familia y otros escritos*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Horkheimer, M. (2002) *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid.
- Horkheimer, M. (2006) *El estado autoritario*, Itaca, México.
- Horkheimer, M. y Th. Adorno. (2006) *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid.
- Husserl, E. (1986) *Ideas I. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro primero*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Husserl, E. (1996) *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Husserl, E. (2005) *Ideas II. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo: Investigaciones sobre la constitución*, UNAM, México.
- Infranca, A. y M. Vedda (comp.) (2007) *György Lukács: Ética, Estética y Ontología*, Colihue Universidad, Buenos Aires.
- Jay, M. (1973) *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Heinemann, London.
- Jay, M. (1988) *Adorno*, Siglo XXI, México.
- Jay, M. (1990) *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid.
- Jeffries, S. (2016) *Grand Hotel Abyss: the lives of the Frankfurt School*, Verso, New York.
- Kant, E. (2001) *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kant, I. (2003) *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires.

- Kellner, D. (1984) *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, MacMillan, London.
- Klachko, P. y Arconada, K. (2016) *Desde Abajo, Desde Arriba*. Partido del Trabajo, México.
- Klein, N. (2015) *Esto lo cambia todo*. Paidós, Barcelona.
- Korsch, K. (1971) *Marxismo y filosofía*. Era, México.
- Koselleck, R. (2003) *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-textos, Valencia.
- Kozlarek, O. (2004) *Crítica, acción y modernidad*. Driada, México.
- Lanzmann, C. (1985) *Shoah*. New Yorker Films. (Documental)
- Lenin, V. (1961) *Obras escogidas*, Progreso, Moscú.
- Lévinas, E. (1999) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca.
- López, A. (1974) *Liberación marxista y liberación cristiana*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid.
- Lukács, G. (1933) “Gran Hotel Abismo” en A. Infranca, 2007.
- Lukács, G. (1970) *Historia y consciencia de clase*, Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, La Habana.
- Lukács, G. (2010) *Teoría de la novela*, Ediciones Godot, Buenos Aires.
- Lunn, E. (1986) *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Benjamin y Adorno*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Luxemburgo, R. (1968) *Reforma social o revolución*, Grijalbo, México.
- Machado, A. (1970) *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Magallón, M. (2006) *Modernidad Alternativa: Viejos retos y nuevos problemas*, CCYDEL-UNAM, México
- Maiso, J. (2015) “Emancipación o barbarie en la música. Los orígenes de la Teoría Crítica de Th. W. Adorno en sus escritos musicales tempranos” en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, no. 65, Murcia.

- Malagón, J. (1965) *Solórzano y la Política Indiana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marcuse, H. (1968) *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, México.
- Marcuse, H. (1969a) *Ensayos sobre política y cultura*, Ariel, Barcelona.
- Marcuse, H. (1969b) *An Essay on Liberation*, Beacon Press, Boston.
- Marcuse, H. (1969c) *Un ensayo sobre la liberación*, Joaquín Mortiz, México.
- Marcuse, H. (1975) *Un ensayo sobre la liberación*, Joaquín Mortiz, México.
- Marcuse, H. (1978) *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires.
- Marcuse, H. (1981) *El final de la utopía*, Planeta, México.
- Marcuse, H y Th. Adorno (1999) “Correspondencia Marcuse-Adorno” en *Letra Internacional*, No. 61, 1999.
- Marcuse, H. (2016) *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Martí, J. (2002) *Nuestra América*. Universidad de Guadalajara. Centro de Estudios Martianos, México.
- Marx, K y F. Engels (1985a) *Obras escogidas en tres tomos*, Editorial progreso, Moscú. (Tomo 1)
- Marx, K y F. Engels (1985b) *Obras escogidas en tres tomos*, Editorial progreso, Moscú. (Tomo III)
- Marx, K. (1990) *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México. (Tomo I)
- Marx, K. (1992) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en Erich Fromm, 1992.
- Mattick, P. (1974) *Crítica de Marcuse. El hombre unidimensional en la sociedad de clases*, Grijalbo, Barcelona.
- Mazzola, I. (2009) “Max Horkheimer y la filosofía” en *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*. Publicación electrónica de la Universidad Complutense, Madrid, <http://www.ucm.es/info/nomadas/22/ignaciomazzola.pdf>.

- Mbembe, A. (2011) *Necropolítica*, Melisina, Madrid.
- McCarthy, Th. (1993) “The idea of a critical theory and its relation to philosophy” en J. McCole, S. Benhabib, W. Bonß, 1993.
- McCole, J., Benhabib, S., y Bonß, W. (editors) (1993) *On Max Horkheimer. New Perspectives*, TheMIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.
- Mignolo, W. (2008) “Introducción”, en Eze, 2008.
- Mondolfo, R. (2007) *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México.
- Mühlen, Heribert. (1968) *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Koinonia, Salamanca.
- Müller-Doohm, S. (2005) *Adorno. A Biography*, Polity, Cambridge.
- Nietzsche, F. (1981) *La voluntad de poderío*, EDAF, Madrid.
- Oxfam Informe, Enero de 2018.*
- Peñalver, J. (2010) “¿Por qué los músicos de formación clásica no quieren tocar jazz?: análisis y propuesta para la reflexión” en *Sul Ponticello. Revista on-line de música y arte sonoro*, No. 12.
- Peñalver, J. (2011) “¿Qué es el jazz? Adaptación, modificación y transformación de los elementos para la improvisación” en *Revista electrónica de Léeme (Lista electrónica europea de música en la educación)*, No. 27.
- Pereda, C. (2013) *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*, Conaculta, México.
- Platón. (2000) *Diálogos III*, Gredos, Madrid.
- Pressler, G. (1993) “El perfil de los hechos. Sobre la recepción de Walter Benjamin en Brasil” en N. Casullo, 1993.
- Quijano, A. (2000) “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina” en A. Quijano, 2014.

- Quijano, A. (2007) “Colonialidad del poder y Clasificación Social” en A. Quijano, 2014.
- Quijano, A. (2014) *Cuestiones y horizontes. Antología esencial*. CLACSO, Buenos Aires.
- Quintero, A. (2010) *Salsa, sabor y control. Sociología de la música tropical*, Siglo XXI, México.
- Rapoport, M. (2014) *Bolchevique de salón. Vida de Félix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*, Debate, Buenos Aires.
- Revelli, M. (2003) *La política perdida*, Trotta, Madrid.
- Safransky, R. (1991) *Los años salvajes de la filosofía*, Alianza, Madrid.
- Said, E. (2002) *Orientalismo*, Mondadori, Barcelona.
- Salazar Bondy, A. (1968) *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México.
- Schmidt, A. (1993) “Max Horkheimer’s Intellectual Physiognomy” en J. McCole, S. Benhabib y W. Bonß, 1993.
- Schmitt, C. (1998) *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid.
- Schopenhauer, A. (1960) *El mundo como voluntad y representación*. Aguilar, Buenos Aires.
- Schweitzer, A. (1966) *De mi vida y mi pensamiento*, Aymá, Barcelona.
- Solares, B. (2001) “Mito e ilustración en el pensamiento de Frankfurt” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año/vol. XLIV, número 182-183, México.
- Sorel, G. (1973) *Reflexiones sobre la violencia*, La Pleyade, Buenos Aires.
- Southern, E. (2001) *Historia de la música negra norteamericana*, Akal, Madrid.
- Spinoza, B. (1990) *Ética demostrada según el orden geométrico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Spivak, G. (2010) *Crítica de la razón postcolonial*, Akal, Madrid.
- Strauss, L. (2000) *Derecho natural e historia*, Círculo de Lectores, Barcelona.

- Sunzi, (2007) *El arte de la guerra*. Albert Galvany (Ed.), Trotta, Madrid.
- Tejedor, C. (1981) *Una antropología del conocimiento*. Estudio sobre Spinoza, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid, 1981.
- Traine, M. (1944) “Los vínculos del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt con la Universidad de Buenos Aires en los años 30”, en *Cuadernos de Filosofía*, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Nueva época, No. 40, abril de 1994.
- Traverso, E. (2003) “La herencia de un marxismo pesimista”. Periódico *Tessera*. [en línea]: <https://tpt4.org/2004/02/15/adorno-la-herencia-de-un-marxismo-pesimista/>
- Traverso, E. (2010) “Theodor Adorno: retrato de un mandarín marxista” en *Bajo el volcán* [en línea]. Vol. 9, núm. 15, 2010, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. <http://www.redalyc.org/pdf/286/28620211008.pdf>
- Vitali, J. y J. B. Glattfelder (2011) “The network of global corporate control” Coronell University, Nueva York.
- Wallerstein, I. (2017) “Left Social Movements: What Electoral Tactics?”. Commentary No.462, December 1, 2017. <https://www.iwallerstein.com/left-social-movements-electoral-tactics/>
- Weber, M. (1979) *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid.
- Weber, M. (2006) *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, aus Wikisource, der freien Quellensammlung en <http://www.s-hb.de/~klaus.boenkost/pdf-docs/Weber-Protestantische-Ethik.pdf>
- Weber, M. (2007) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Colofón, México.
- Weber, M. (2014) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Weil, F. (1944) *The Argentine Riddle*, The John Day Company, New York.
- Weil, F. (2010) *El enigma argentino*, Ediciones Biblioteca Nacional, Buenos Aires.
- Wellmer, A. (1979) *Teoría Crítica de la Sociedad*, Ariel, Barcelona.

- Wellmer, A. (1996) *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Cátedra, Madrid.
- Wiggershaus, R. (2010) *La Escuela de Fráncfort*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Will, E. (1997). *El mundo griego y el Oriente, tomo I. El Siglo V (510-403)*, Akal, Madrid.
- Zea, L. (1957) *América en la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Zea, L. (1969) *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México.
- Zea, L. (1970) *Colonización y descolonización de la cultura latinoamericana*, Ministerio de Educación, Caracas.