

**TEORÍA CRÍTICA (1930-1950):
DE LA FILOSOFÍA SOCIAL
A LA INTERPRETACIÓN GENEALÓGICA
DE LA MODERNIDAD**

**CRITICAL THEORY: FROM SOCIAL PHILOSOPHY TO
THE GENEALOGICAL INTERPRETATION
OF MODERNITY**

JOSÉ EMILIO ESTEBAN ENGUITA

Universidad Autónoma de Madrid
Ciudad Universitaria de Cantoblanco
C/ Francisco Tomás y Valiente, 1
Código postal: 28049
Madrid
España
j.emilio.esteban@uam.es

RESUMEN

El objetivo principal de este artículo es mostrar la existencia de una discontinuidad en la evolución de la Teoría Crítica desde 1930 a 1950. El programa inicial de investigación de la Teoría Crítica, dirigido por Max Horkheimer, se centraba en la elaboración de una filosofía social de raíces “marxistas”, una filosofía interdisciplinar y con proyección política. Desde comienzos de los años 40, sin embargo, se producía un

cambio en la Teoría Crítica: las principales obras de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer se ocupan de la elaboración de una genealogía de la Modernidad. Para concluir, hacemos un apunte crítico de las consecuencias en el ámbito teórico y práctico de la discontinuidad en la Teoría Crítica y la Escuela de Frankfurt.

Palabras claves: Teoría Crítica, Escuela de Frankfurt, filosofía social, genealogía de la modernidad, Horkheimer, Adorno.

ABSTRACT

The principal aim of this paper is to show the existence of a discontinuity in the evolution of the Critical Theory from 1930 to 1950. The initial program of investigation of the Critical Theory, directed by Max Horkheimer, focused on the production of a social philosophy of “marxist” roots, an interdisciplinary philosophy with political projection. However, from beginning of the 40s a change took place in the Critical Theory: the principal works of Theodor W. Adorno and Max Horkheimer deal with the production of a genealogy of the Modernity. To conclude, we do a critical note concerning the theoretical and practical consequences of the discontinuity in the Critical Theory and Frankfurt’s School.

Key words: Critical Theory, Frankfurter Schule, Social Philosophy, Genealogy of Modernity, Horkheimer, Adorno.

Recibido: 24/02/2014

Aceptado: 17/04/2014

En octubre de 1930 M. Horkheimer asumía la dirección del Instituto de Investigación Social, fundado en 1923 gracias al mecenazgo de F. Weil, quien estaba interesado en crear un centro de investigación social de orientación marxista, vinculado a la universidad (la de Frankfurt), pero

manteniendo la independencia académica en virtud de su autosuficiencia económica. Además, desde el principio y más aún bajo la responsabilidad de M. Horkheimer, las personas vinculadas al Instituto, con el propósito de eliminar cualquier traba política a la libre producción teórica y, sobre todo, de no comprometer a la institución académica, habían de renunciar —al menos sus figuras principales— a cualquier compromiso político de carácter público y partidario. A partir de este momento, 1930, con la “jefatura” académica de M. Horkheimer y la dirección administrativa de F. Pollock, el Instituto para la Investigación Social se convierte en la Escuela de Frankfurt y su núcleo doctrinal en la denominada pocos años después, por su director, “Teoría Crítica”. Decir que bajo la dirección de M. Horkheimer el Instituto de Investigación Social se convierte en “escuela” es una afirmación que puede ser apoyada desde los planteamientos al uso de la sociología en esta cuestión: la existencia de un patrón de integración social, cultural y de género en la cooptación de los miembros (media y alta burguesía, “condición judía” y sexo masculino), de relaciones institucionales y de una red de apoyo mutuo, y de una “doctrina” —en este caso sería más adecuado hablar de un proyecto de investigación compartido— aceptada en sus aspectos generales. Todos estos elementos permiten que se pueda hablar con propiedad de “Escuela de Frankfurt” (Wiggershaus 10).

Sin embargo, el desarrollo de esta Escuela desde 1930 a 1950 no deja de presentar aspectos vidriosos en lo que respecta a su unidad “doctrinal”. La existencia, por un lado, dentro de la Escuela de un “núcleo duro” —formado principalmente por M. Horkheimer, F. Pollock, T.W. Adorno, H. Marcuse, L. Löwenthal y E. Fromm en los años treinta— ni siquiera exento de fricciones relevantes entre sus componentes, y otros investigadores que ocupan una posición periférica dentro del Instituto y que entran en pugna teórica respecto a cuestiones relevantes —por ejemplo, la polémica en torno a la naturaleza del nacional-socialismo alimentada por el enfrentamiento de las interpretaciones encontradas de F. Pollock y F. Neumann— con dicho núcleo, hasta el punto de que se ha hablado de la “otra” Escuela de Frankfurt (Colom González 50-65); y, por otro, la manifiesta discontinuidad entre el proyecto inicial de elaborar una filosofía

social en los años treinta y la posterior radicalización de la Teoría Crítica en los años cuarenta del siglo pasado llevada a cabo por M. Horkheimer y T.W. Adorno, consistente en mostrar la dialéctica de la Ilustración que ha regido el proceso histórico de Occidente, cuya consecuencia es la barbarie imperante en su tiempo, prácticamente obliga a poner en cuestión la idea de una continuidad sin fisuras y cambios de perspectiva relevantes en el desarrollo de la Teoría Crítica durante esas dos décadas.

La exposición de la mudanza de la Teoría Crítica, consistente en el tránsito de un programa centrado en la elaboración de una filosofía social de evidentes raíces marxistas a la reconstrucción de la historia de Occidente en términos de la dialéctica propia de la razón y de su histórico antagonismo determinante, es la pretensión principal de este artículo. Ciertamente es que la tesis de la discontinuidad o corte en la Teoría Crítica ya ha sido sostenida, expuesta y justificada por sus especialistas y por destacados miembros de la segunda y tercera generación de la Escuela de Frankfurt como, por ejemplo, M. Jay (1989) y R. Wiggershaus (2010) en el primer caso, y J. Habermas (1999), A. Wellmer (1993), H. Dubiel (1992) y A. Honneth (2009) en el segundo. Salvando las diferencias de matiz, todos los citados sostienen que la radicalización y universalización de la crítica que se opera en las obras de M. Horkheimer y de T.W. Adorno entre 1940 y 1950 implica una ruptura categorialmente relevante con el programa inicial de la Teoría Crítica en la década anterior. A esta “lectura dominante”, en palabras de J.J. Sánchez en su “Presentación” a la *Crítica de la razón instrumental* (12), se suma este artículo, con la pretensión de aportar una peculiaridad que la distingue de las eminentes contribuciones señaladas: considerar la discontinuidad de la Teoría Crítica como el paso de una filosofía social a una genealogía de la Modernidad y no a una filosofía negativa de la historia, y, en consecuencia, reforzar la influencia de obras como *Dialektik der Aufklärung* o *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* en las posteriores lecturas no emancipatorias de la modernidad, metidas muchas de ellas en ese cajón de sastre denominado “posmodernidad”.

I. LA TEORÍA CRÍTICA COMO FILOSOFÍA SOCIAL: EL DIFÍCIL EQUILIBRIO ENTRE FILOSOFÍA, CIENCIA Y PRAXIS

En 1937 aparece en la *Revista de Investigación Social*, órgano de expresión del Instituto de Investigación Social, un artículo de M. Horkheimer titulado *Traditionelle und kritische Theorie*. Con razón se considera este texto como el más acabado documento programático de la Teoría Crítica en la década de los años treinta del siglo pasado: en él aparecen los elementos teóricos y metodológicos de un proyecto de investigación que, dentro del horizonte del llamado “marxismo occidental” y, por lo tanto, dentro de lo que como tipo ideal podemos denominar “paradigma marxista”, otorga las señas de identidad de la Escuela de Frankfurt. En realidad, *Traditionelle und kritische Theorie* desarrolla y profundiza el modelo teórico que, como principio rector de los rendimientos de la Teoría Crítica y “doctrina” de la Escuela de Frankfurt, ya fue establecido en la conferencia impartida por M. Horkheimer en 1931 con motivo de su toma de posesión de la dirección del Instituto, que llevaba por título *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*. También en 1931 T.W. Adorno imparte una lección inaugural como *Privatdozent* en la Universidad de Frankfurt, después de haber conseguido su habilitación con un trabajo sobre la estética en S. Kierkegaard, titulada *Die Aktualität der Philosophie*. Vinculado de modo “oficioso” al grupo principal del Instituto para la Investigación Social desde finales de los años veinte, en esta lección, ante la bancarrota del idealismo filosófico y las insuficiencias, a su juicio, de filosofías como el neokantismo, la fenomenología, el positivismo lógico, la *Lebensphilosophie* de G. Simmel y las neo-ontologías como la de M. Heidegger para superar la crisis, estima que la supervivencia de la filosofía en su tiempo pasa por una posición que en el texto califica como “materialista” y “dialéctica”.

Un año después —1932—, además de ser incorporado a la plantilla del Instituto, previa demostración de haberse liberado de toda tutela académica e intelectual de M. Heidegger, H. Marcuse publica, en *Die Gesellschaft*, “Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus”,

un artículo motivado por la publicación en la MEGA de los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* de K. Marx. Con este escrito comienza la elaboración de una suerte de antropología filosófica, una filosofía concreta, crítica, materialista y dialéctica que acabaría integrando el psicoanálisis y el materialismo histórico en una obra como *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* (1955). En el caso del filósofo berlinés, y para el asunto que nos ocupa, habría que agregar un artículo publicado en la Revista del Instituto en 1937 cuyo título es “Philosophie und kritische Theorie”. Aunque ya en estos textos aparecen peculiaridades distintivas de los puntos de vista de cada uno de los tres pensadores más destacados y conocidos de la Teoría Crítica, se puede decir, sin embargo, que en ellos se encuentran los aspectos fundamentales de la filosofía social de la Escuela de Frankfurt en los años treinta, puestos en gran medida en entredicho en los cuarenta, al menos por M. Horkheimer y sobre todo por T.W. Adorno, y rehabilitados en parte a la vuelta del Instituto, después del exilio norteamericano, a la República Federal Alemana en los cincuenta.

Si por “filosofía política” entendemos una disciplina normativa, distinta de la ciencia política, que tiene por objeto una reflexión sobre el “buen gobierno”, la obligación política o la justicia, y si además se la entiende como una disciplina autónoma respecto a sus contenidos, problemas y métodos, e independiente del resto de disciplinas, normativas o no, que se ocupan de algunos de los aspectos o ámbitos de la sociedad; entonces la Teoría Crítica no es asimilable a la filosofía política o a un pensamiento político articulado de acuerdo a los cánones académicos de dicha filosofía adjetiva. En este sentido, la Escuela de Frankfurt no tiene una “filosofía política”. Así como la crítica de la economía política de Marx trasciende la ciencia económica en la doble dirección de una teoría de la historia y de una “praxiología”, de una concepción, en definitiva, teórico-práctica que, aunque otorga a la economía política el rango de “ciencia fundamental” en la medida que describe la estructura básica de la sociedad, concibe su objeto como parte de una totalidad social en permanente proceso de mudanza y, por consiguiente, bajo un conjunto de relaciones sociales históricamente cambiantes, y somete dicho objeto al

imperio de la *praxis*, es decir, del interés racional en una transformación revolucionaria de un orden social “injusto” e “irracional”. De tal forma, la Teoría Crítica no pierde de vista en ningún momento ni, por un lado, el carácter histórico de la totalidad social, verdadero objeto del pensamiento crítico y no así cualquier pretensión ahistórica y unilateral de cualquiera de las disciplinas teóricas que se ocupan de modo independiente de algunas partes de la vida social (p.ej., la economía, el derecho, la cultura o la política); como, por otro, la intención práctica, es decir, el interés ético-político de transformar una sociedad sometida a fuerzas ciegas e irracionales y caracterizada por la injusticia, la falta de libertad y el sufrimiento de la mayor parte de los individuos.

En la interpretación de los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* que H. Marcuse lleva a cabo en el artículo antes mencionado, nos muestra con toda claridad el alcance teórico-práctico de la crítica de Marx a la economía política que, *mutatis mutandis*, y respetando algunas diferencias, puede valer también para la posición de la Teoría Crítica en lo que respecta a las ciencias sociales o a filosofías adjetivas particulares como, pongamos por caso, la filosofía política, la filosofía del derecho o la filosofía de la cultura. Sin ese sesgo tan marcadamente esencialista de H. Marcuse que tan poco gustaba a T.W. Adorno, la Teoría Crítica, como hizo K. Marx con su concepción materialista (de la historia), no permite separar filosofía, ciencia y *praxis*. Por tal razón la Teoría Crítica es filosofía social en sentido eminente, a saber: ni meramente sociología (ciencia), pues se distingue de la teoría tradicional en varios sentidos que contemplaremos más adelante; ni meramente filosofía, pues se encuentra atada a lo “concreto” y con ello, repudiando toda mala abstracción, a las ciencias sociales, y habría que añadir, también, a la historia, pues toda teoría social —y la Teoría Crítica no pretende ser en absoluto una excepción a este principio, sino todo lo contrario— es, como K. Marx sabía, teoría “de” la historia, debiendo entenderse el genitivo en su doble sentido, objetivo y subjetivo. T.W. Adorno expresa la peculiaridad de esta filosofía social del siguiente modo: “La formulación de Horkheimer: *Teoría crítica*, no trata de hacer el materialismo presentable en sociedad, sino elevar en él a autoconciencia

teórica aquello que le separa tanto de explicaciones diletantes del universo como de la ‘teoría tradicional’ de la ciencia” (*Dialéctica negativa* 198).

Las relaciones entre filosofía y ciencia dentro de la Teoría Crítica buscan un equilibrio que se muestra en todo momento precario y no exento de tensiones y peligros, propios por otra parte de la constitución dialéctica de la filosofía social de la Escuela de Frankfurt. A esta dificultad intrínseca a la teoría habría que añadir las diferencias —no, por cierto, insignificantes— de las concepciones mantenidas al respecto por M. Horkheimer, T.W. Adorno y H. Marcuse. Como director del Instituto a partir de 1930, el proyecto teórico concebido por M. Horkheimer pretendía ser una teoría materialista enriquecida y complementada por el trabajo empírico aportado por las ciencias sociales, asumiendo de esta manera el carácter necesariamente multidisciplinar de la Teoría Crítica, cuya elaboración implicaba acometer la empresa de llevar a cabo investigaciones basándose en planteamientos filosóficos actuales, para lo cual se requiere la conjunción de filósofos, sociólogos, economistas, psicólogos e historiadores en una comunidad de trabajo de larga duración. Este proyecto teórico tomaba la forma, entonces, de un continuo desarrollo dialéctico entre la filosofía y la actividad y resultados de las disciplinas científicas particulares.

La función rectora de la filosofía no se ponía en duda: por un lado, coordinaba los trabajos especializados y dirigía las investigaciones; por otro, y mucho más importante que el anterior, aportaba el punto de vista de la “totalidad social” y la intención práctico-política de la teoría. Sin embargo, la filosofía debía abandonar cualquier pretensión de independencia y no se podía entender como una disciplina separada de las ciencias, ni tampoco como una “ciencia suprema”, como *prima philosophia*. Con ello, M. Horkheimer manifiesta su anti-cartesianismo, pues Descartes reúne, a su juicio, dos paternidades: la de ser fundador de la filosofía moderna y, además, de la “teoría tradicional”. Ambas comprenden inadecuadamente las relaciones (dialécticas) entre sujeto y objeto, separando “pensamiento” y “ser”, e ignoran la relación entre la teoría y la *praxis*:

En mi ensayo he dado cuenta de la diferencia entre dos modos de conocimiento: uno fue fundado en el *Discours de la méthode*, el otro en la crítica marxiana de la economía política. La teoría en su sentido tradicional, fundada por Descartes, y tal como alienta por todas partes en el funcionamiento de las ciencias especializadas, organiza la experiencia en función de interrogantes que surgen con la reproducción de la vida dentro del marco de la sociedad actual. (*Teoría tradicional* 79)

H. Marcuse sostenía posiciones parecidas. Como hemos ya señalado, en 1937 aparece en la *Revista para la Investigación Social*, además de un apéndice de M. Horkheimer sobre su artículo *Traditionelle und kritische Theorie*, un artículo suyo titulado *Philosophie und kritische Theorie*. En su comienzo se deja ya meridianamente clara la relación entre filosofía y ciencia: ante el descubrimiento de la preponderancia de las relaciones económicas y la “interconexión social” de la realidad, la filosofía, como saber independiente de la realidad social, se convierte en algo superfluo; a su vez, los conceptos económicos contienen un “plus” de significatividad que supera la ciencia económica, apareciendo en ellos, de este modo, la filosofía, o, también se puede decir así, aquella perspectiva que los vincula con la totalidad social y con la “razón” que persigue la realización de sus ideales, a saber: la felicidad y la libertad. H. Marcuse lo expresa del siguiente modo:

Así aparece la filosofía en los conceptos económicos de la teoría materialista. Cada uno de ellos es algo más que un concepto económico, en el sentido de ciencia específica de la economía. Debido a la pretensión totalitaria de la teoría, estos conceptos sirven más bien para aclarar la totalidad del hombre y de su mundo, partiendo del ser social. Pero sería falso pretender reducir, a su vez, los conceptos económicos a los filosóficos, invocando este hecho. Por el contrario, son más bien las cuestiones filosóficas, que tienen importancia teórica, las que hay que desarrollar a partir del contexto económico. (*La tolerancia represiva* 110)

Si consideramos *Die Aktualität der Philosophie* de T.W. Adorno, inmediatamente nos asalta la necesaria imbricación entre filosofía y ciencia, y también, si no la preservación de la independencia de la filosofía, al menos un momento irreductible suyo que no puede ser enajenado. El mérito del Círculo de Viena —la poderosa encarnación del positivismo decimonónico en su tiempo, uno de los principales enemigos filosóficos a batir de la Teoría Crítica— es haber expurgado de la filosofía contenidos que son propios de la lógica y las ciencias particulares; sus deméritos, los de todo positivismo: la renuncia al verdadero potencial de la razón. Por otra parte, la filosofía no puede seguir situándose por encima de las ciencias en el sentido de “construir” a partir de sus resultados acabados o de fundamentar sus principios, al modo de las “ontologías regionales”. Las ciencias particulares aportan plenitud material y concreción a la filosofía y los problemas filosóficos se encuentran “encerrados” en las cuestiones más definidas de las ciencias particulares. Aun así, la filosofía no es reducible a la ciencia, ni en procedimientos ni en fines, pues “[d]icho de una forma llana: el ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía, la interpretación” (*La actualidad de la filosofía* 87). Esta firme frontera entre filosofía y ciencia no se encuentra en M. Horkheimer y H. Marcuse,¹ y la relativa autonomía de la filosofía descansa en su concepto materialista de interpretación y en la “seriedad” de este juego exegético, vale decir, en la superación de la realidad interpretada mediante la *praxis*. La interpretación filosófica para T.W. Adorno, de naturaleza materialista y dialéctica por su aceptación del carácter no intencional de la “realidad” (no hay un sentido dado y previo a la interpretación misma) y por el impulso

¹ Mientras que en M. Horkheimer y H. Marcuse la dialéctica se centraba en las mediaciones entre la filosofía y las ciencias sociales, en T.W. Adorno, aunque no ignoraba la necesidad de un vínculo con las ciencias, el proceso dialéctico cardinal se desplegaba dentro del seno de la filosofía (Buck-Morss 144). En esta misma dirección apunta la interpretación que hace R. Wiggershaus de *Die Aktualität der Philosophie*, cuando sostiene que “La lección inaugural de Adorno aparecía como un paso en la dirección de Horkheimer, pero en esencia siguió siendo un programa teológico-materialista en el espíritu de Benjamin y Kracauer” (125).

transformador que sigue de la comprensión de lo real, discurre por un *no man's land* entre la filosofía clásica (idealismo) y una filosofía reducida a una sociología como, por ejemplo, la de K. Mannheim y su sociología del conocimiento. Un brillante símil expresa esta “tierra de nadie” en la que se afinca la Teoría Crítica:

Para la filosofía interpretativa se trata de construir alguna clave que haga abrirse de golpe la realidad. En cuanto al tamaño de esas categorías clave, la cosa está planteada de una forma muy peculiar. El antiguo idealismo eligió unas demasiado grandes; así que no entraban de ninguna manera en el ojo de la cerradura. El puro sociologismo filosófico las elige demasiado pequeñas; entrar, entran, pero la puerta no se abre. (*La actualidad de la filosofía* 97)

Lo que distingue a la Teoría Crítica de la tradicional es para M. Horkheimer una peculiar “actitud” humana cuyo objeto es la sociedad misma. E. Husserl consideraba que la verdadera disposición filosófica entraña el paso de una actitud natural a una fenomenológica, un tránsito metódicamente dirigido en virtud del cual el sentido de “fenómeno” y el modo correspondiente de tratarlo por parte de la filosofía fenomenológica marcaban la diferencia con otras filosofías y las ciencias. La modificación que nos presenta la fenomenología es un cambio de perspectiva a la hora de tratar el “objeto”, y no tanto de los contenidos del mismo. Para M. Horkheimer, el desplazamiento de la teoría tradicional por la Teoría Crítica también conlleva una nueva actitud que consiste en un punto de vista diferente sobre un mismo objeto, la sociedad, y en una relación con ella cuyo fin último es la articulación racional de la totalidad social:

Ahora bien, existe una actitud (*Verhalten*) humana que tiene por objeto la sociedad misma. No apunta sólo a subsanar unas cuantas situaciones deficitarias, sino que éstas le parecen más bien necesariamente ligadas a la organización total del edificio social. Aunque esta actividad surge de la estructura social, ni su propósito consciente ni su significado objetivo apuntan a que algo en esta estructura funcione mejor. (*Teoría tradicional* 41)

La teoría tradicional, de raíces cartesianas, considera cualquier teoría y por lo tanto también la social como un sistema de proposiciones sobre un ámbito de objetos, deductivamente encadenadas, basadas en un número reducido de principios supremos, y justificadas por la experiencia. La teoría, entonces, se concibe como una esfera autónoma que persigue describir y explicar mediante el descubrimiento de leyes una realidad que se da como objeto a la teoría y existe independientemente de ella. Su “éxito” estriba en su acomodación a la “realidad dada” (verdad) y en la consecuencia principal de tal acomodo: su control y dominio.

Para una teoría social entendida al modo tradicional —lo que consideramos “ciencias sociales” y especialmente la “sociología”—, la sociedad o alguna de sus partes es algo que está ahí, algo dado, un objeto que puede ser investigado con los mismos o parecidos métodos de las ciencias de la naturaleza y cuyos procesos y las legalidades que los rigen son análogos a los naturales; y su “éxito”, en este caso, consiste en desempeñar una función social “positiva” en el sentido del acomodo al objeto social dado, a los “hechos”, y en la reproducción y mejoramiento, en la medida de lo posible, del sistema social vigente. Esta concepción de la teoría social es denominada por los miembros de la Teoría Crítica bajo el rótulo de “positivismo” y, como muy bien se muestra en *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie* (1969) —obra que recoge las ponencias del famoso Congreso celebrado en octubre de 1961 en Tübingen, en el que se confrontaron las posiciones de la Teoría Crítica y el racionalismo crítico respecto a sus concepciones sobre la ciencia social y la racionalidad y en el que participaron, como maestros de ceremonia, T.W. Adorno y K. Popper—, una especie, exagerando un poco las cosas, de “bestia negra” para ellos.

Frente a la teoría tradicional y en permanente oposición a ella, la Teoría Crítica nos muestra las dos características esenciales que la definen y diferencian: por una parte, la autoconciencia de la condición de posibilidad de toda teoría, a saber: su pertenencia al proceso social de producción de la vida material y, en consecuencia, su necesaria dependencia de la sociedad de la que forma parte; y por otra parte, la afirmación del indisoluble nexo entre teoría y *praxis*, o lo que es lo mismo, entre

cualquier forma de saber y la “política”. Respecto al primer atributo de la Teoría Crítica, merece la pena resaltar el rechazo de toda posición que defienda el carácter “transcendente” de la teoría, concediéndole de este modo una independencia y una existencia separada de la realidad social a la que pertenece. En este sentido, el “materialismo” de la Teoría Crítica es la forma de caracterizar una filosofía que se prohíbe ir más allá del plano de la inmanencia. Cuando “el concepto de teoría se autonomiza, como si se pudiera fundamentar a partir de la esencia interna del conocimiento o de algún otro modo ahistórico, se transforma en una categoría reificada, ideológica” (*Teoría tradicional* 29). Debido a todo lo anterior, porque el conocimiento es un producto del ser humano y este es constitutivamente un ser social, la teoría del conocimiento es a su vez teoría de la sociedad y la crítica del conocimiento es a su vez crítica de la sociedad. El *logos* siempre viene al mundo con equipaje: las categorías de la razón son también modos de existencia social en la medida en que se encuentran en todo momento encarnadas en relaciones sociales institucionalizadas; y viceversa: los modos de existencia social también son categorías en la medida en que a través de ellas se expresan y toman conciencia de sí.

Para la Teoría Crítica, la filosofía es siempre en alguna medida teoría social en tanto que la sociología es siempre, en respectos importantísimos, filosofía. Lo que subyace a estas correspondencias es una suerte de meta-teoría que es por ello “metacrítica”, como indica el título de una obra de T.W. Adorno sobre E. Husserl —*Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (1956)—, cuyo núcleo determinante es interpretar la teoría como un momento de la sociedad, entendida esta en términos de sus fundamentos materiales (producción de la vida mediante una actividad práctico-sensible llamada trabajo) y de las relaciones sociales (relaciones de producción) bajo las cuales se da cualquier proceso productivo.

El segundo atributo de la Teoría Crítica arriba indicado nos conduce de lleno a su más genuino contenido político: la vinculación entre teoría y *praxis* es comprendida como una relación en que la teoría orienta la *praxis* a la vez que esta se convierte en el *telos* de la teoría. El interés racional regula la dirección de la actividad teórica hacia el cumplimiento del

fin ético-político que opera como justificación última de la teoría, a saber: la transformación política del orden social función a la autoproducción racional de la vida humana en su existencia social e individual. También se puede determinar el fin práctico de la Teoría Crítica del siguiente modo: la realización social de los fines de la razón como cumplimiento de la filosofía. La teoría es el momento de una *praxis* dirigida a la creación de nuevas formas sociales y no a la consolidación y perpetuación del mecanismo social existente, y por ello el teórico crítico está implicado en una lucha a la que pertenece su pensamiento, que no es independiente ni se puede separar de ella. El fin de la Teoría Crítica no es otro que la emancipación humana. En palabras de M. Horkheimer, aunque puede ser atribuido a la Teoría Crítica en general, queda expresada como sigue: “La idea de una sociedad futura como comunidad de hombres libres, tal como la hacen posible los medios técnicos de que disponemos, tiene un significado en el que debemos depositar nuestra confianza independientemente de todo cambio” (*Teoría tradicional* 52).

Si, para finalizar este apartado, nos preguntáramos por las consecuencias que tiene para la idea de teoría la actitud crítica que toma a la sociedad como objeto de una *praxis* racional, responderíamos aludiendo a cuatro consideraciones. En primer lugar, el inexcusable carácter “concreto” de la teoría. La desconfianza y el rechazo a la abstracción y a la formalización del pensamiento en la filosofía y la ciencia es rasgo compartido por los pensadores de la Escuela de Frankfurt. De hecho, como nos dice M. Horkheimer en *Traditionelle und kritische Theorie*, la Teoría Crítica es un “juicio existencial desplegado” (*Teoría tradicional* 62), lo que viene a significar la “exposición” (*Darstellung*) de un particular-concreto históricamente condicionado y por lo tanto cambiante (sociedad capitalista), además de su determinación a partir del conjunto de relaciones que lo constituyen. En segundo lugar, el reconocimiento de la condición interesada de toda teoría: una actitud científica desinteresada es imposible en una sociedad en la que los hombres no son libres y autónomos. El ideal de una ciencia “libre de valores” de M. Weber o la reivindicación de la neutralidad valorativa de la sociología científica del conocimiento tal y como la

plantea K. Mannheim se trastocan para la Teoría Crítica en ideología, porque, bajo las condiciones sociales existentes, la actitud teórica está siempre vinculada a intereses (Horkheimer, *Teoría tradicional* 56-58). La cuestión en este punto es si dichos intereses son o no son conformes a la razón. En tercer lugar, la condición negativa de la Teoría Crítica, la concentración de las fuerzas teóricas negativas contra el orden social existente: si la actitud crítica es un momento de la *praxis*, y el mundo del que surge y al cual se enfrenta está caracterizado por la injusticia, entonces dicha actitud teórica ha de ser inseparable de una confrontación que consiste en la negación concreta de lo existente y en la aspiración a lograr una superación del *statu quo* (Horkheimer, *Teoría tradicional* 50-51). Por último, la negación contenida en la actitud crítica se hace desde la irrenunciable perspectiva de la realización de la razón, de la creación de una sociedad “justa”, del logro de felicidad y la libertad de los seres humanos socializados en un orden racional (Horkheimer, *Teoría tradicional* 68). Recapitulando: en su primera fase, la Teoría Crítica es materialista, dialéctica, racionalmente interesada, negativa y utópica, si entendemos “utópica” en el sentido de la medida para la crítica de la realidad existente y en absoluto en el de un pensamiento positivo que siempre justifica lo dado.

2. LA RADICALIZACIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA: HACIA UNA GENEALOGÍA DE LA MODERNIDAD

“La Ilustración es totalitaria” (*Dialéctica de la Ilustración* 62), afirman T.W. Adorno y M. Horkheimer. Este enunciado paradójico y con intención provocadora es una inequívoca señal de los cambios producidos en la Teoría Crítica de la mano de M. Horkheimer y T.W. Adorno. La marcha de M. Horkheimer de New York a California por motivos de salud en 1941, al que poco después seguiría T.W. Adorno, marca una radicalización de la Teoría Crítica. Fue en ese momento cuando esta última toma la dirección de una crítica de la Modernidad que consideramos genealógica. En este periodo, que abarca los años cuarenta del siglo pasado, M. Horkheimer

escribe y publica *Eclipse of Reason* (1947) —posteriormente, en 1967, se publicaría en alemán con el título *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*—; T.W. Adorno alumbró *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* entre 1944 y 1947; y ambos confeccionan, durante la guerra, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, que verá la luz, primero, en una edición casi privada, en 1944, y después, en 1947. Este texto, cuyo contenido es una crítica radical a la Ilustración y a la razón, supone el desmontaje desde dentro de la Teoría Crítica tal y como fue formulada en los años treinta y su sobrepasamiento por una interpretación de la Modernidad que, aunque enmarcada por algunos dentro de una filosofía (negativa) de la historia (Jay 409; Geyer 101-111), es más apropiado señalar su acomodo al punto de vista genealógico.² Además, representa para ambas trayectorias filosóficas cosas diferentes: en el caso de T.W. Adorno es un paso más en un camino iniciado en los años treinta con sus primeros textos relevantes, impulsado por la ascendencia sobre él de su amigo W. Benjamin, que culminaría con sus grandes obras de los años sesenta, *Negative Dialektik* (1966) y *Ästhetische Theorie* (1970). Por el contrario, para M. Horkheimer supuso el abandono del programa anterior de la Teoría Crítica, cuyo artífice y alma fue él, y, en cierto sentido, su colapso intelectual, ya que en adelante poco o nada “nuevo” publicaría que fuera de relevancia. Esta diferencia es significativa para la interpretación de la

² Por “genealogía” entendemos un modo de interpretar la Modernidad que se distingue de las filosofías de la historia, aunque conlleva una reconstrucción de la totalidad del proceso histórico que caracteriza a Occidente y en algunos casos de la Historia Universal, y que presenta las siguientes notas esenciales: 1) la interpretación genealógica tiene como objeto propio y fundamental el sentido de la Modernidad, lo que significa para los autores aquí tratados su presente, su actualidad, su tiempo; 2) la interpretación genealógica es una crítica “radical” de la Modernidad, es decir, de sus principios constitutivos; 3) es una interpretación de su tiempo y por extensión de la historia en el sentido subjetivo y objetivo de las expresiones “de su tiempo” y “de la historia”; 4) en la medida que se pregunta por la Modernidad, la interpretación genealógica es un saber del “origen”; 5) esta interpretación comprende la Modernidad como una “época final”, en el doble sentido de fin y de cumplimiento de una meta; y 6) la interpretación genealógica tiene como *intention* y *telos* la “superación” de la Modernidad.

propia *Dialektik der Aufklärung*, pues esta obra, aunque es el producto de un intenso trabajo en conjunto, sin embargo muestra dos “sensibilidades” filosóficas que no se ajustan perfectamente, predominando la voz de T.W. Adorno. Lo que queremos decir es que la diferencia fundamental entre ambas perspectivas es la siguiente: mientras M. Horkheimer se sigue manteniendo, a pesar del radicalismo de la crítica, en la línea de la tradición ilustrada de Kant a Marx, proponiendo para la bancarrota de la razón “más razón”, en cuanto la única salida de la barbarie de su tiempo pasaría por la autorreflexión o autocrítica de la razón; T. W. Adorno, sin embargo, daría un paso más allá, intensificando la crítica a la razón hasta tal punto de proponer como salida no la autocrítica, sino la autosuperación de la razón y de su enfermedad desde la misma razón enferma. Sumado a lo anterior, Adorno apuesta por la esperanza en otra forma de racionalidad transdiscursiva y mimética, cuya estructura se apunta en la experiencia estética del arte moderno.

El trasfondo histórico de *Dialektik der Aufklärung* es para los dos filósofos terrible, hasta el punto de que la desesperanza y el tono pesimista han de acompañar en todo momento a una crítica que pretende ser honesta y moralmente acreditada. En él destacan el horror del nacional-socialismo, la degeneración del socialismo en la brutal dominación estalinista y la dañina capacidad integradora y manipuladora de la cultura de masas de la democrática y avanzada sociedad americana. Estos tres fenómenos, entre los que solo existen diferencias de grado pero no de especie, son nivelados desde el momento en que para explicar sus causas se acude a una interpretación de la historia de Occidente que la revela como un único proceso sujeto a una lógica respecto de la cual su época y todo lo que en ella se da aparece como su resultado y perfecto cumplimiento.

Quizá la necesidad de comprender un momento histórico tan destructivo para la vida humana y de no atenuar en ningún sentido el daño y el sufrimiento que a sí misma y a otros causa la civilización occidental, explique en gran medida el hecho de que los compañeros de viaje de M. Horkheimer y T.W. Adorno en *Dialektik der Aufklärung*, entre los cuales parece que no se encuentran I. Kant, G.W.F. Hegel y, sobre

todo, K. Marx, sean M. Weber, W. Benjamin y F. Nietzsche, y también un G. Lukács sin las pretensiones optimistas de su filosofía hegeliano-marxista de la historia contenidas en *Geschichte und Klassenbewusstsein*. De M. Weber, si se complementa su interpretación de la historia de Occidente como un proceso de progresiva racionalización con el concepto de cosificación (*Verdinglichung*) de G. Lukács, aceptarían su diagnóstico de la actualidad (Modernidad), entendida como el resultado de tal proceso: por un lado, el “desencantamiento del mundo”, la pérdida de sentido en la medida en que ha quedado socavada, debido al desenvolvimiento de la racionalidad occidental, cualquier cosmovisión metafísica o religiosa que otorgara unidad y fundamento a la existencia; por otro, la pérdida de libertad del individuo producida por la progresiva burocratización a que se ve sometida la vida humana en las complejas sociedades modernas, cuya consecuencia es el “mundo administrado”, que para T.W. Adorno era el rasgo principal y la tendencia dominante de su tiempo (Habermas, *Teoría de la acción* 439-451). De W. Benjamin, lo expuesto en su texto “Tesis sobre la filosofía de la historia”: la mentira del mito de la historia, esto es, la falsedad contenida en cualquier filosofía de la historia que sostenga la teleología objetiva de la idea de progreso, desactivando de este modo la posibilidad de superar la cosificación mediante una revolución proletaria defendida por G. Lukács. Por último, aunque no precisamente en último lugar, reconocerían en la concepción del nihilismo como lógica de Occidente de F. Nietzsche la primera y quizá más aguda comprensión del constitutivo carácter ambivalente de la Ilustración, su dialéctica inherente: movimiento universal del espíritu humano y a la vez poder nihilista que destruye la vida.

De la reapropiación de todas estas influencias, diagnósticos e interpretaciones no resulta extraño que la explicación de la barbarie que impera en su tiempo suponga para ellos, como nos dicen en la “Introducción” a la primera edición de la obra, el descubrimiento de una aporía que demanda ser analizada con todas sus consecuencias. Su análisis se convierte en la genealogía de la Modernidad que nos ofrece *Dialektik der Aufklärung* y su clara formulación reza como sigue:

No albergamos la menor duda —y esta es nuestra *petitio principii*— de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas concretas y las instituciones sociales en las que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. (Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* 53)

Dialektik der Aufklärung no solo es, como se ha dicho, el monumento a una crisis; es más todavía, es también un canto desesperado ante la bancarrota de la civilización occidental y, sobre todo, una interpretación de la Modernidad que la somete a la característica mirada del proceder genealógico, una de cuyas características es poner en perspectiva el presente remontándose al origen del que procede, explicando a continuación la lógica que rige el proceso del que es fruto y mostrando ese presente como consumación, como punto de llegada, como estación de término, como época final de una historia que es nuestra historia y que llamamos Occidente. Es razonable pensar que en ninguna otra obra como en esta se hace justicia a la afirmación de que en el principio nos encontramos con el dominio, de que la idea de razón, fundamento de la civilización occidental, es inseparable de la autoconservación y de la lucha por la existencia, del poder sobre la naturaleza externa e interna. T.W. Adorno y M. Horkheimer señalan una ambivalencia constitutiva de la razón que explica la naturaleza dialéctica del proceso de Ilustración que caracteriza a Occidente y, a su vez, el resultado provisional de dicho proceso: la práctica aniquilación en la Modernidad del potencial utópico-emancipatorio que ha portado en su interior: “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” (*Dialéctica de la Ilustración* 59). Desde sus comienzos, la razón entendida como lo que distingue y hace superior a la humanidad, o

en todo caso a nuestra civilización, al “hombre europeo”, y que ha sido el motor de su desarrollo, alberga en su interior una contradicción tan fundamental como constitutiva: por una parte, es el principio determinante de los fines que contiene la promesa de redención y reconciliación universal; por otra, es un instrumento de dominio, el medio más poderoso para el sometimiento de la naturaleza y la reificación del espíritu. Y este segundo momento de la razón es el que ha predominado en la historia de Occidente, hasta el punto que la época moderna, culminación del proceso civilizatorio, significa la apoteosis del momento regresivo de la Ilustración y, por lo tanto, su autodestrucción.

Sobre este aspecto de la dialéctica de la Ilustración comprendida como la lógica de la historia de Occidente, son solidarios y más que pertinentes la obra de M. Horkheimer *Eclipse of Reason* (1947) y el artículo que está en el origen de esta obra —*Vernunft und Selbsterhaltung* (1942)—. En este y en el primer capítulo de aquella obra tenemos perfectamente delimitada la naturaleza de la crisis de su tiempo: es la crisis de la razón, en trance de autoliquidación como razón objetiva en manos de su otro momento históricamente presente desde los comienzos del proceso civilizatorio y hegemónico en la Modernidad, a saber, la razón instrumental. En palabras de Horkheimer: “Cabría decir que la historia de la razón o de la Ilustración desde sus comienzos en Grecia hasta la actualidad ha llevado a una situación en la que se hace a la propia razón sospechosa de designar algún tipo de esencia mitológica. La razón se ha autoliquidado en cuanto medio de intelección ética, moral y religiosa” (*Crítica de la razón instrumental* 56). La oposición y el conflicto entre un modelo de racionalidad sustantiva (objetiva) y otro subjetivo (instrumental, formal), internos a la razón misma en su despliegue histórico, aporta luz y coherencia a nuestra historia, y también las claves para descifrar el sentido de la barbarie manifiesta en la época. La Ilustración se consume a sí misma en una dialéctica histórica de la razón descrita ya por F. Nietzsche en *Die Geburt der Tragödie*: el mito de la razón, en la medida en que su afianzamiento y desarrollo supone el despliegue de la racionalidad que porta en su seno, termina por destruir todos los mitos, incluido el suyo propio, y con él, el fundamento

de la cultura ilustrada, teniendo semejante autoabolición como consecuencia la crisis de la sociedad contemporánea y el hundimiento de la razón (115-120). El quiebre del ideal de la razón a manos de la razón misma en su unilateralidad instrumental significa, en primer lugar, el reconocimiento de su impotencia para determinar fines y establecer un criterio de verdad en cuestiones relativas a la moral y el gusto; en segundo, la cosificación del espíritu mediante la reducción de la razón a simple instrumento de cualquier fuerza social; y, por último, su subordinación al poder de la ideología, hegemónica en la esfera de los valores, normas y principios, toda vez que se cierra el paso en ese ámbito a toda pretensión de racionalidad (Horkheimer, *Teoría tradicional* 48-49; 60-61).

La comunidad entre mito e Ilustración, el hecho de que entre ambos no haya ninguna diferencia esencial, sino a lo sumo de grado, de que formen un *continuum* histórico y de que tengan como raíz común el dominio de la naturaleza, es la tesis de *Dialektik der Aufklärung*, una tesis que tiene como corolario la idea de que la lógica de la dominación y la potencia de la repetición (de lo mismo) son las fuerzas rectoras de nuestra historia y nuestra civilización. La realización de la razón es su negación como razón al convertirse en una estructura de dominación universal. Y tal cosa es lo que deja traslucir el fin de la Modernidad, la barbarie y el horror de su tiempo, que se les aparece como la consumación de lo desencadenado en un momento inicial y cuyo despliegue constituye nuestro ser histórico. La lectura que hacen en esta obra de *La Odisea* y de las peripecias de Ulises para regresar a Ítaca funciona como una alegoría de la continuidad entre el *mythos* y el *logos* dentro de un proceso civilizatorio cuyo secreto se encuentra en la intensificación y el perfeccionamiento de las formas del dominio sobre la vida. Y también como un relato que expone el proceso de formación de la “conciencia”, del “espíritu”, de nuestra subjetividad entendida como un yo racional y soberano, un yo que va creciendo y fortaleciéndose en la medida en que, a través de la fuerza y del impulso de autoconservación, somete a la naturaleza externa a su poder, objetivándola; y al sí-mismo a la naturaleza interna, mediante la represión de su propensión a la gratificación inmediata y el autocontrol resultante de una disciplina ascética.

Ya desde sus orígenes míticos, la civilización occidental es interpretada como un proceso de progresiva ilustración. Cada etapa alcanzada en esta historia supone la destrucción de una mitología, una “liberación” fugaz y un incremento del dominio, una vez restablecido el orden, justificado por una nueva mitología que sustituye a la anterior y que es más “racional” y efectiva que la precedente. Este movimiento alcanza su cénit en la época moderna, la edad ilustrada por antonomasia, el momento en que el hombre logra la mayoría de edad. En un doble sentido aparece la Modernidad para M. Horkheimer y T.W. Adorno como una época final, como el tiempo en que se realiza de un modo pleno (o está en trance de realización) el *telos* que ha conducido la historia de Occidente: por un lado, la razón se revela a sí misma como *ratio*, como razón instrumental que se objetiva en tanto método y se proyecta al modo de un sistema. La realidad, el mundo, la vida, todo se convierte en sustrato de una actividad racional que lo somete y transforma en objeto. Saber es poder, y la utilidad se convierte en el criterio principal de la verdad. “Modernización” significa el incremento del control de la *ratio* sobre todos los órdenes de la existencia humana, llevado a cabo de un modo consciente y cuidadosamente planificado. Ordenar y clasificar los hechos, predecir y controlar los procesos de la naturaleza, “descubrir” conexiones causales y formularlas como leyes, establecer los medios adecuados para lograr fines sobre los que no se tiene ninguna jurisdicción son las funciones de una razón que ya no tiene vínculo alguno con la verdad y la felicidad, ni siquiera como aspiración irrealizable. Y por otra parte, con la ilustración moderna, momento en que el proceso de Ilustración deviene autoconsciente, se produce no una desmitificación más a la que sucederán otras, sino la desmitificación absoluta: ella no es una nueva mitología, sino la destrucción definitiva de toda mitología, incluyendo el impulso utópico que hasta ese momento actuaba de una forma limitada en el proceso de Ilustración (Horkheimer y Adorno 139-140). La crítica racional acaba volviéndose contra la razón misma, devorando su propia sustancia y declarando ilusorias y, por lo tanto, irracionales, los ideales que había producido. Desde ahora, su ámbito no es el sentido, sobre el que carece de autoridad legítima, sino tan solo

los hechos. Y su fin no es perseguir ilusiones carentes de justificación, sino tener éxito en el conocimiento y el dominio de la “realidad”.

A la luz de esta interpretación de la dialéctica de la razón como explicación última de la sinrazón e irracionalidad de su época y del proceso de ilustración característico de la civilización occidental, cabría preguntarse qué es lo que se conserva del programa original de la Teoría Crítica, de esa idea de construir una teoría materialista que lograra ese difícil equilibrio entre filosofía, ciencia y *praxis*, y en el que la intención política de conseguir una transformación racional del orden social existente constituía su última *ratio*. A nuestro juicio, muy poco o casi nada. Habría que esperar al regreso del Instituto de Investigación a la República Federal Alemana en los años cincuenta para empezar a tender algunos puentes que salvaran en parte la enorme grieta que se había abierto en el corazón de la Teoría Crítica, reconstrucción que en gran medida se debería a los pujantes jóvenes, entonces, que formaron parte de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, entre los que se puede mencionar a J. Habermas, A. Schmidt y A. Wellmer.

Consecuencia de esta fisura es el camino que tomará H. Marcuse en los años cuarenta y cincuenta: se separará desde el punto de vista teórico de los autores de *Dialektik der Aufklärung*, manteniendo a su manera en un grado mucho mayor los principales aspectos de la primera formulación de la Teoría Crítica y representando el polo contrario al de T.W. Adorno, entre los que se ubicaría M. Horkheimer, si atendemos al desarrollo de sus trayectorias intelectuales. En 1941 H. Marcuse publica *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. En esta obra pretende rescatar a Hegel de las interpretaciones conservadoras de su pensamiento y, de la mano de Marx, incidir en el potencial crítico y emancipatorio de la dialéctica transformada en teoría de la sociedad. El nacimiento de la sociología, en cambio, representaría el giro positivista de la razón burguesa: el pensamiento crítico de la clase que derribó el Antiguo Régimen se transforma, una vez conseguida la hegemonía social, en la justificación positiva del nuevo *statu quo*, traicionando los ideales que impulsaron la revolución y perpetuando la injusticia.

En A. Comte y su física social se cumplimenta plenamente y de modo ejemplar aquel giro (Marcuse, *Razón y Revolución* 331-332). Es obvia —y muy distinta a la de *Dialektik der Aufklärung*— la lección que nos quiere enseñar el filósofo berlinés: la necesidad de recuperar la razón crítica y su potencial emancipador, los cuales fueron traicionados y abandonados por la filosofía y la ciencia social burguesas. Más adelante, en 1955, publica la obra que le convertirá en una celebridad filosófica: *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. El capítulo que concluye la “Primera parte” lleva por título “Interludio filosófico”. En él, hace una reconstrucción de la filosofía occidental en términos muy parecidos al de *Dialektik der Aufklärung*: para H. Marcuse, la historia de la filosofía occidental descansa, desde sus orígenes en Platón y Aristóteles, en una “lógica de la dominación”, que es la que ha imperado sobre ella. La “razón” es el principio y el motor de dicho dominio (Marcuse, *Eros y civilización* 106-123). El logos deja de estar al servicio del desarrollo de las potencialidades humanas y se convierte en instrumento de su represión. La historia de la filosofía reproduce en su ámbito el movimiento de la historia occidental: la represión excedente de la gratificación instintiva ha imperado ante la escasez de recursos en la vida social e histórica del ser humano y ante las imposiciones de la forma histórica del principio de realidad, llamado “principio de actuación”. Mas el desarrollo de la técnica y la ciencia permite en el presente superar la escasez natural de los recursos y en consecuencia invertir la tendencia histórica dominante, yendo más allá del principio de realidad y devolviendo el poder al principio del placer. El único impedimento que hay que derribar es un orden social basado en la división en clases, en la explotación y la injusticia. Junto a esta posibilidad histórica, surge también la posibilidad de un logos de la gratificación, una “razón erótica” que vislumbra en la obra de A. Schopenhauer y, sobre todo, en la de F. Nietzsche, y que entabla de forma abierta un combate con el logos de la dominación, prevaleciente desde los griegos hasta Hegel, en la medida que busca la reconciliación entre ambas potencias antagónicas. Desde aquí, la historia de la metafísica se interpreta como un movimiento animado por la lucha y el esfuerzo por armonizar dichas potencias. El final de este capítulo, y toda la “Segunda parte” de la

obra, contiene entre otras cosas la esperanza de H. Marcuse en una utopía que se concibe como posibilidad histórica, como algo que puede ser realizado a partir de las condiciones materiales y sociales presentes, mediante, naturalmente, la *praxis* revolucionaria. Del mundo administrado se podía y se debía salir, y había que pensar filosófica y políticamente cómo hacerlo. Nada de todo esto se encontraba en la *Dialektik der Aufklärung*.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN: EL DEVENIR DE LA TEORÍA CRÍTICA ENTRE 1930 Y 1950

La Teoría Crítica, en los años treinta, se encuadraba, como hemos visto, en lo que se ha denominado “marxismo occidental”, dentro por la tanto de una tradición marcada por la dialéctica hegeliano-marxista, desarrollada ahora en un programa materialista orientado a las ciencias y reconociendo, al menos, el obligado vínculo de la teoría con la *praxis*, a pesar de todas las dificultades que presentaba su época para ello. En *Dialektik der Aufklärung* poco queda de dicho programa, a lo más un materialismo que se aferraba al derecho de los seres humanos a la felicidad en este mundo y una dialéctica de la razón que se revelaba impotente para lograr esa felicidad. La idea de una filosofía social que anudara en su seno filosofía y ciencia se desechaba en aras de una interpretación de la historia de Occidente que en su pretensión totalizadora se parecía demasiado a la vieja metafísica y en su carácter contemplativo, a la teoría tradicional.

La Teoría Crítica ahora no solo se emancipa de Marx, sino que también lo incluye como un elemento más de ese proceso demoníaco dirigido por la razón instrumental: su pretensión, en palabras de T.W. Adorno, de convertir el mundo en un “taller gigantesco” y su concepción de la naturaleza como mero sustrato de explotación por parte del trabajo humano, además de la reducción de la condición humana a *homo laborans*, era una manifestación inequívoca de esa racionalidad dirigida exclusivamente al dominio y explotación tanto de la naturaleza externa como de la interna. La “liberación” o superación del paradigma marxista en general, y

no exclusivamente del marxismo ortodoxo y positivista del que habían sido muy críticos desde el principio, queda certificada con el definitivo abandono de la lucha de clases como motor de la historia y con una modificación del significado del concepto de ideología.

Aunque la Teoría Crítica siempre rechazó el determinismo técnico-económico o económico para explicar el cambio histórico y sostuvo una interpretación verdaderamente dialéctica entre la estructura y superestructura, concediendo incluso un mayor peso en su tiempo a los factores superestructurales, como atestigua, por ejemplo, la importancia otorgada a la cultura de masas a la hora de reproducir las condiciones de estabilidad del sistema social, ahora el conflicto social, político y económico, es decir, la lucha de clases como motor del proceso histórico, se sustituye por la lucha entre el hombre y la naturaleza, por la autoconservación humana y el dominio correspondiente de su entorno y de su sí-mismo. Todos los antagonismos y contradicciones concretos e históricamente determinados se subsumen y reducen en última instancia a la lucha entre el ser humano y la naturaleza, factor único que nos explica la historia acontecida de la especie. Basta comparar el artículo de M. Horkheimer de 1930 titulado “Ein neuer Ideologiebegriff?” con el hecho de la identificación de la Ilustración con el pensamiento hegemónico de la totalidad de la historia de Occidente en *Dialektik der Aufklärung* para percatarse del abandono del territorio frecuentado por la crítica de la ideología: Ilustración ya no significa la representación ideológica de la clase burguesa y la matriz cultural de la Modernidad, sino la forma que toma la razón instrumental como principio de comprensión y dominio progresivos de la realidad en nuestro proceso civilizatorio. De igual manera, el tipo “burgués” se proyecta hasta los comienzos de la civilización occidental, pues la *La Odisea* para ellos representa el primer documento burgués de nuestra historia.

Un último apunte no menos relevante que lo anterior: si desde el principio la necesaria relación entre teoría y *praxis* y el motivo político de su filosofía social se mostraron problemáticos pero irrenunciables para la Teoría Crítica de los años treinta (Muñoz 164-166), su intención práctica

se colapsa completamente en *Dialektik der Aufklärung*. De la supeditación de la teoría a la *praxis* se pasa a considerar que el momento de esta última, ante el implacable dominio universal, ha pasado, como nos dice con melancolía T.W. Adorno al comienzo de su obra *Dialéctica negativa* (11) —y que en todo caso solo es posible, ahora, concebir, en una fuga sin retorno de la esperanza a lo trascendente—, a la teoría como la forma eminente de la *praxis*. Seguramente las condiciones históricas de su época conceden la razón a una interpretación que sostiene una inversión total en la relación entre la teoría y la *praxis*. Con todo, quizá también la búsqueda denodada y en ocasiones ingenua por parte de H. Marcuse desde *One Dimensional Man* (1964) de un posible —históricamente hablando— nuevo sujeto revolucionario, en el que pudiera prender la fuerza negativa del potencial emancipatorio de la razón, sea algo que no haya que perder de vista si no se quiere abandonar por completo la remota probabilidad de una sociedad más justa a las fuerzas del destino, del azar o de cualquier dios salvador pero incomprensible para nuestra razón.

La ducha fría, el baño de “realismo”, que supone *Dialektik der Aufklärung*, fue un replanteamiento históricamente justificado de la Teoría Crítica, una discontinuidad en esa teoría impuesta por la barbarie y el horror en el que había caído el mundo contemporáneo. No obstante lo cual, sin la apelación a la razón, a la felicidad y a la vida buena, como obstinadamente señala H. Marcuse en el diálogo que J. Habermas mantuvo con él y que se recoge en *Perfiles filosófico-políticos* (256), y sin la voluntad política de hacer algo en su favor y resistir de algún modo, por tibio que sea, a la realidad social existente, la Teoría Crítica carecería de sentido o, lo que es peor, se convertiría en otra cosmovisión más entre las muchas que existen en el actual mercado de la cultura.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Trad. José María Ripalda. Madrid: Taurus, 1984.

- . *La actualidad de la filosofía*. Trad. José Luis Arantegui Tamayo Barcelona: Paidós, 1991.
- Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, W. Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Trad. Nora Rabotnikof Maskivker. Madrid: Siglo XXI, 1981.
- Colom González, Francisco. *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la teoría crítica*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- Dubiel, Helmut. *Kritische Theorie der Gessellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*. Weinheim-München: Juventa, 1992.
- Geyer, Carl Friedrich. *Teoría crítica: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno*. Trad. Carlos de Santiago. Barcelona: Editorial Alfa, 1985.
- Habermas, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1975.
- . *Teoría de la acción comunicativa I*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1999.
- Honneth, Axel. *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la Sociedad*. Trad. Germán Cano. Madrid: Antonio Machado Libros, 2009.
- Horkheimer, Max. "Ein neuer Ideologiebegriff?". *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* 15 (1930): 33-56.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1994.
- Horkheimer, M. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Trad. José Luis López y López de Lizaga. Barcelona: Paidós, 2000.
- . *Crítica de la razón instrumental*. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 2002.
- Jay, Martin. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Trad. Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus, 1989.
- Marcuse, Herbert. *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*. Trad. Juan García Ponce. Barcelona: Ariel, 1981.
- . *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. Julieta Fombona de Sucre. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- . *La tolerancia represiva y otros ensayos*. Trad. Justo Pérez Corral. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2010.

- Muñoz, Jacobo. *Lecturas de filosofía contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1984.
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Vol. 1. Berlín/New York: Walter de Gruyter, 1988.
- Wellmer, Albrecht. *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1993.
- Wiggershaus, Rolf. *La Escuela de Francfort*. Trad. Marcos Romano Hassán. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.