



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

División de Ciencias Sociales y Humanidades.

Departamento de Filosofía.

La filosofía social de Theodor Adorno. Dos perspectivas de crítica al
decaimiento de la subjetividad.

Tesis

que para obtener el Título de Licenciado en Filosofía

presenta

Diego Fernando Velasco Cañas.

Asesor: Dr. Gustavo Leyva Martínez.

Lector: Dr. Jorge Velázquez Delgado.

México, Agosto 2006



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

División de Ciencias Sociales y Humanidades.
Departamento de Filosofía.

La filosofía social de Theodor Adorno. Dos perspectivas de crítica al
decaimiento de la subjetividad.

Tesis
que para obtener el Título de Licenciado en Filosofía
presenta
Diego Fernando Velasco Cañas.

Asesor.
Dr. Gustavo Leyva Martínez.

Lector.
Dr. Jorge Velázquez Delgado.

México, Agosto 2006

*A mi padre, a mi madre y mis hermanos, por que aún a la distancia
estamos juntos.*

Agradecimientos.

Este trabajo no es más que el resultado de la actividad compartida con una serie de personas con las que he tenido la fortuna de encontrarme. Su compañía jamás ha dependido del estar sentados a mi lado, la fortuna consiste en saber que están cerca de mí aún sin estar a mi lado. Entre esas personas hay más de uno que aún sin saberlo ha ayudado a concretar esto, pero no hay uno al que no pueda llamar mi amigo, de manera que agradezco a todos ellos por tan valiosa ayuda.

Del mismo modo agradezco todas sus atenciones, sus valiosos comentarios y su paciencia en la dirección de ésta tesis al Dr. Gustavo Leyva Martínez, con quien además, he tenido el privilegio de compartir mis inquietudes filosóficas. Al Dr. Jorge Velásquez Delgado por su ayuda profesional y sobre todo por enseñarme que la filosofía está en la amistad, gracias.

Diego Fernando Velasco Cañas.

Ciudad de México.

Agosto 2006.

| | |
|--|------------|
| Abreviaturas..... | 3 |
| Introducción..... | 4 |
| I. La Escuela de Frankfurt. Un panorama histórico..... | 10 |
| 1. El surgimiento del <i>Institut für Sozialforschung</i> | 10 |
| 2. La tarea de la crítica social..... | 18 |
| 3. El <i>Campo de Fuerzas</i> en el pensamiento de Theodor W. Adorno..... | 27 |
| 3.1 El Marxismo..... | 29 |
| 3.2 El modernismo estético..... | 30 |
| 3.3 Conservadurismo cultural..... | 31 |
| 3.4 La autoconciencia judía..... | 32 |
| 3.5 El deconstructivismo..... | 33 |
| II. La sociedad como sistema de relaciones funcionales..... | 35 |
| 1. Desarrollo de la <i>Dialéctica de la Ilustración</i> | 36 |
| 2. La identidad entre razón y realidad y el decaimiento de la subjetividad..... | 47 |
| 3. El sujeto dentro del control técnico de la sociedad. La perspectiva de la sociología..... | 54 |
| 3.1 Popper: El método criticista en las ciencias sociales..... | 55 |
| 3.2 La lógica de las situaciones..... | 60 |
| 3.3 Adorno y Popper: Crítica <i>versus</i> Criticismo en las ciencias sociales..... | 62 |
| III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología..... | 71 |
| 1. Una sexta estrella en el <i>campo de fuerzas</i> del pensamiento de Adorno..... | 71 |
| 2. La represión de la naturaleza interna del sujeto por el sometimiento de la naturaleza externa..... | 75 |
| 2.1. Psicología y sociología: una relación fructífera..... | 76 |
| 2.2 La imposibilidad del <i>concepto</i> de sociedad..... | 77 |
| 2.3 Represión de la naturaleza interna del sujeto como vía contra lo no-idéntico (<i>des nicht-identischen</i>)..... | 79 |
| IV. Conclusiones..... | 103 |
| Bibliografía..... | 112 |

Abreviaturas.

A lo largo de éste escrito hemos optado por abreviar los títulos de algunas de las obras a las que hemos hecho referencia, y ello se debe principalmente a dos causas. La primera, tiene que ver con la fecha original de publicación de algunas de las obras y el sistema de referencias que usamos, en el caso de las obras clásicas, nos ha parecido más coherente con la historia de la filosofía citarlas con una abreviatura seguida de la página o el pasaje referido y no respecto del año de edición del ejemplar que hemos utilizado. La segunda de éstas causas está en relación a la frecuencia con la que hacemos referencia a la obra en cuestión.

(DI) *Dialéctica de la Ilustración.*

(DA) *Dialektik der Aufklärung.*

(PhG) *Fenomenología del Espíritu.*

(KrV) *Crítica de la Razón Pura.*

La filosofía social de Theodor Adorno. Dos perspectivas de crítica al decaimiento de la subjetividad.

Introducción.

La filosofía en los últimos tiempos se enfrenta a una serie de problemas que le exigen acercarse a otras ramas del pensamiento y de las ciencias. Esta investigación se inscribe dentro de una rama de la filosofía y de la teoría social que es la Teoría Crítica, desde sus inicios ésta se caracterizó por ser un esfuerzo por crear un análisis de la sociedad desde varias disciplinas de la ciencia, entre ellas la sociología que se inscribe en una teoría marxista no ortodoxa, la psicología, en especial el psicoanálisis y la tradición filosófica que se inicia con Kant y continúa en el pensamiento de Hegel, además de la filosofía del siglo XIX en particular Schopenhauer y Nietzsche. Creemos que la Teoría Crítica ofrece por ello un amplio espectro de posibilidades para el análisis de una sociedad como la actual, que a cada momento se torna más complicada y exige para su estudio una mayor utilización de elementos del pensamiento y de las ciencias.

El principal interés de ésta investigación es encontrar una posición teórica que permita realizar un análisis de la sociedad que se acople a una sociedad tan diversa como la que resulta de uno de los procesos más importantes e imponentes para la filosofía y las ciencias sociales en los últimos tiempos, nos referimos al proceso de globalización por el que atraviesan las sociedades del mundo, y esto como un proceso que implica no sólo los aspectos económicos y políticos, sino que también influye sobre el aspecto cultural . En ese sentido es que recurrimos a la Teoría Crítica, en especial al pensamiento de uno de sus miembros más connotados: Theodor Adorno. Dentro de la filosofía de Adorno pudimos encontrar una posibilidad para dar respuesta a algunos de los problemas más recurrentes que resultan de la ya mencionada globalización.

La Teoría Crítica exigió también desde sus inicios que la crítica y el análisis de la sociedad fuesen inmanentes, es decir, que se realizaran desde una posición actual, así podemos pensar que en el momento en que Adorno pensaba la sociedad los problemas que le surgían eran resultado de la lucha entre la imposición, hoy indiscutible, del sistema económico capitalista resultado para él de la modernidad, y de la Ilustración como reflejo de ella, y de la Segunda Guerra Mundial que lo llevó incluso al exilio. No obstante hoy tenemos que hablar de causas distintas, ya hemos mencionado el proceso de globalización como una de ellas, y el problema particular que perseguimos es lo que Adorno llama *decaimiento de la subjetividad*,

esto es una pérdida de las identidades personales como una posibilidad para el actuar autónomo dentro de la sociedad, la pérdida de la subjetividad implica una eliminación de las diferencias entre los individuos que forman parte de la sociedad, la formación de las sociedades modernas implican la eliminación de lo que él llama *lo no idéntico* (des nicht identischen) , es un intento de homogenización de los modos de pensar y consecuentemente de actuar de los individuos en las sociedades modernas que se revelan como sociedades de masas, esto implica dejar de lado una de las características fundamentales de las sociedades que es la multiplicidad de aspectos que la conforman, como una unidad formada de una multiplicidad de elementos, algo que hay que reconocer en ésta es la diferencia existente entre cada uno de éstos elementos que no son más que los individuos que forman parte de ella y es lo que los procesos de socialización en las sociedades actuales dejan de lado.

Adorno no es el primero en pensar ésta situación que aqueja las sociedades del mundo, durante la experiencia del exilio en los Estados Unidos él cae en cuenta de la gravedad de la situación al vivir en un país en el que a su parecer la sociedad es una red de funciones en la que lo último que importa es la individualidad de cada uno de aquellos que cumplen esas funciones, en los aforismos que forman una de sus obras más reconocidas *Minima Moralia* (Adorno, 2004) él deja ver la perspectiva que esa sociedad le imprime, estamos pensando en que dicho escrito nace de su estancia en los Estados Unidos y la impresión que esto deja en su vida es, como lo dice el subtítulo del libro, de *una vida desgarrada*, Adorno siempre pensó que la sociedad de los Estados Unidos era la muestra clara de las *patologías* de la modernidad.

Sin embargo podemos encontrar otros pensadores de su época o de algunas generaciones anteriores a la suya que ya pensaban que la sociedad de masas, de la manera en que se estaba desarrollando, traía serios problemas; por ejemplo, podemos mencionar al español José Ortega y Gasset, a quien en el prólogo a la edición de 1944 y de 1947 de la *Dialéctica de la Ilustración*, sus autores califican como *crítico de la cultura* junto a Karl Jaspers y Aldous Huxley. En su libro titulado *La Rebelión de las Masas* (Ortega y Gasset, 1985) él muestra esa preocupación al decirnos que la masificación de las sociedades modernas implican una crisis, para él tal crisis se limita al continente europeo, aunque tal obra fue escrita antes de la experiencia del exilio de Adorno, la idea que éste último nos da de la sociedad de los Estados Unidos muestra que tal fenómeno de masificación si bien, siguiendo a Ortega y Gasset, inició en Europa, con la expansión del sistema capitalista y la cultura de masas, llega hasta el resto del mundo. La crisis que Ortega y Gasset denuncia tiene un sentido político, las masas no pueden por concepto gobernarse a sí mismas ni tampoco a su sociedad, esta es sólo una de

las consecuencias del problema que ahora nos ocupa, el debilitamiento del *sí mismo*, en una sociedad masificada éste no es el principal punto de partida de la reflexión para el actuar de los individuos, es decir, los individuos no actúan en base a sus propios deseos, sino en pro de una serie de necesidades creadas por la cultura de masas. Incluso, contrario a lo que podría pensarse, con la masificación de las sociedades tampoco es *el otro* el elemento que mueve a la acción, se cae en un egoísmo que implica una enajenación de la individualidad y al mismo tiempo una degradación de la misma.

Otro pensador que da cuenta de éste mismo fenómeno en los inicios del siglo XX es Sigmund Freud, él mismo es uno de los pilares de la reflexión de algunos de los miembros de la Escuela de Frankfurt. En su *Psicología de las masas* (Freud, 2003) aborda el mismo problema, la sociedad de masas le parece un fenómeno de inicios de siglo, pero ya hemos visto como se continua hasta nuestros días, tanto Freud como Ortega y Gasset coinciden en que sobre la conciencia subjetiva de cada individuo que vive dentro de una sociedad masificada se da una alteración psicológica que termina afectando a la sociedad entera, si consideramos una psicología social, la personalidad de ésta será una personalidad afectada por una serie de problemas que devienen de la masificación, lo que principalmente se afecta para Freud es el carácter subjetivo de cada uno de los individuos, Freud reconoce una cierta sugestibilidad que afecta el carácter de cada individuo terminando con sus diferencias en relación con los otros, es lo que Adorno en un contexto similar llama *lo no idéntico* (des nicht identischen).

Adorno va a coincidir con estos dos pensadores, él va a echar mano del psicoanálisis de Freud, dentro de lo que llamaremos *campo de fuerzas* de su pensamiento, que en un primer momento planteamos conformado por cinco elementos propuestos por Martin Jay, creímos necesario mostrar éste campo de fuerzas con algún detalle sobre todo pensando en dejar en claro cuales son esos cinco elementos que propone Jay y el papel que juegan dentro del pensamiento de Adorno, ello lo desarrollamos en un primer capítulo de éste trabajo en el que además intentamos aclarar cuál fue el proceso de surgimiento de la Teoría Crítica como escuela derivada de ese proyecto académico alemán desarrollado en el *Institut für Sozialforschung*, para ello nos valimos de las que consideramos las más completas historias del proyecto, es decir la de Martin Jay: *La Imaginación Dialéctica* (Jay, 1986) y sin duda la más profunda de Rolf Wiggershaus: *The Frankfurt School* (Wiggershaus, 1994). El psicoanálisis es para Adorno una manera de mostrar los peligros de la sociedad de masas y del consecuente decaimiento de la subjetividad, lo consideramos como una de las perspectivas desde las que él aborda la cuestión del *decaimiento de la subjetividad* y en eso consiste el capítulo tercero de ésta investigación, en ésta introducción intentamos proporcionar una idea más o menos integral

de lo que mostramos en éste trabajo y por ello nos permitimos dejar la exposición más detallada de tal capítulo para el momento en que, siguiendo la forma general que hemos dado al trabajo, le corresponda.

Lo que en este momento nos interesa abordar es el hecho de tratar de dar una justificación a nuestro tema central de investigación. En primer lugar, debemos decir que la filosofía de Theodor Adorno atrapó nuestra atención debido a su complejidad, si bien en un primer momento y considerando que nuestra preparación dentro de la filosofía es aún corta, pensamos en realizar éste ensayo final teniendo como eje de investigación alguna temática relacionada con el pensamiento de algún autor clásico dentro de la filosofía, después de un primer acercamiento al trabajo de Adorno y en general al de algunos de los miembros de la Teoría Crítica, pensamos que la filosofía no es un esfuerzo por acercarnos de manera pasiva a los preceptos teóricos de la gran cantidad de pensadores y de tradiciones ante las que nos enfrentamos, la filosofía se presenta para nosotros como una posibilidad de pensar una realidad actuante, es decir, una realidad viva, palpitante y en movimiento ante la que nos enfrentamos a cada momento, por ello queremos entender a la filosofía como un ejercicio de pensamiento en el que nos vemos obligados a acercarnos a esa realidad que hemos descrito, y desde ahí tratar de hacer un análisis y una crítica lo más cercana a nuestra posición en la misma realidad; asimismo pensamos que el trabajo de Adorno nos ayuda a cumplir con esa idea de la filosofía en la que nos posicionamos, la complejidad de su pensamiento consiste en que fué el pensamiento de un habitante del siglo veinte, de la Europa colisionada por el fascismo y la Segunda Guerra Mundial, queremos decir que fué el pensamiento de alguien consciente de su lugar en la actualidad que vivió. De ésa manera nosotros nos acercamos a éste pensamiento con el fin de analizar la realidad que nos envuelve con la misma consciencia del lugar en que habitamos.

El objetivo general de éste trabajo es mostrar cómo en la filosofía social de Adorno se guarda una posibilidad de actualidad para la Teoría Crítica, esto por medio de la revisión de dos perspectivas desde las que él aborda la problemática planteada por él mismo y por Max Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* respecto del concepto de *lo no idéntico* y el decaimiento de la subjetividad. En un primer momento mostramos cómo se encargan de caracterizar a las sociedades modernas como sociedades funcionales, en las palabras de ellos mismos, la sociedad se convierte en una red de relaciones funcionales en la que se muestra el decaimiento de la subjetividad en una primer acercamiento, pues lo que importa para el desarrollo de la sociedad es el cumplimiento de los papeles de cada individuo dentro de la

misma considerando a éstos sólo como aquellos que cumplen esas funciones y no ya como individuos que forman parte de tal sociedad.

Esas dos perspectivas son, en primer lugar la de la sociología, en particular en los estudios realizados por Adorno al rededor de la situación en Alemania respecto de la relación entre la teoría social dentro de la que se inscribe él mismo y la sociología propuesta en su momento por algunos miembros de una tradición distinta como es Karl Popper. Esta confrontación se da en el marco de una serie de conferencias presentadas por dichos autores, y se recoge en el volumen titulado *La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana* (Popper, 1973). La crítica que Adorno realiza a la posición que defiende Popper la desarrollamos en la sección tercera del capítulo segundo de éste trabajo; las dos secciones anteriores del mismo capítulo intentan sentar las bases para la discusión, en la primera de ellas seguimos el desarrollo de la *Dialéctica de la Ilustración*, tal obra es el cimiento de la argumentación que seguimos, ahí se plantea lo que sus autores llaman *identidad entre razón y realidad*, ello lo detallamos en la segunda sección del mismo capítulo, según nuestros autores, tal identidad es un rasgo de la Ilustración, y ello es causa de un erróneo conocimiento de la naturaleza, convierte el conocimiento en dominación pues da pie a una supremacía del sujeto sobre lo que se conoce que no es más que la naturaleza como mundo objetivo.

Por otra parte, en el tercer capítulo se presenta la segunda de dichas perspectivas, es la referente al psicoanálisis, como en el capítulo anterior nos preocupamos por sentar las bases para la crítica que Adorno desarrolla echando mano de la teoría freudiana. Como hemos mencionado otra de las preocupaciones de ésta investigación era mostrar la importancia del psicoanálisis dentro del pensamiento de Adorno, ello por medio de proponer que dentro del campo de fuerzas del pensamiento adorniano se incluya un sexto elemento que sería el psicoanálisis, de ello nos ocupamos en la primera sección del capítulo, en la siguiente sección entramos de lleno a desarrollar la crítica que Adorno realiza a la sociedad moderna valiéndose en ésta ocasión del psicoanálisis freudiano.

Estructuralmente ésta es la descripción del presente trabajo, en una última sección tratamos de concluir acerca del que hemos mencionado como objetivo general de éste trabajo; creemos que las dos perspectivas desarrolladas nos ayudan en primer lugar a esclarecer una gran parte de la filosofía social de Adorno, ésta es una filosofía social que se preocupa por hacer un análisis de la sociedad desde una posición teórica negativa, para Adorno no es posible formar un concepto de sociedad estático pues la sociedad misma no es estática, así los análisis que hacemos de la sociedad tienen que renovarse junto con las condiciones cambiantes de la misma, de manera que los conceptos que utilizamos en ésta investigación para hacer un

análisis de la sociedad no pueden ser tomados tal como él los plantea en los textos de los que son rescatados, su actualidad depende de la posibilidad de que la sociedad actual presente problemáticas de cierta manera similares a las que se presentaron en la época en que fueron acuñados. Considerando una sociedad cambiante lo que debemos esperar para dar actualidad a una crítica inmanente como la que Adorno y el resto de los miembros de la Teoría Crítica presentan, hemos de considerar que la sociedad no es un elemento que cambie dejando atrás o solucionando de una manera satisfactoria sus problemas, la sociedad moderna y la masificación de la misma traía para Adorno el *decaimiento de la subjetividad*, sin embargo, la nueva estructura de las sociedades globalizadas no soluciona ésta problemática, al contrario de ello la agrava, en ese sentido es que podemos dar actualidad a una crítica como la de Adorno.

Por otro lado, considerando actuales dichos conceptos podemos ahora hacer una crítica a la sociedad actual. La defensa del concepto de *lo no idéntico* en las sociedades conformadas por una multiplicidad de elementos cada vez más complicada es una necesidad, creemos que el reconocimiento de las diferencias a la manera en que lo exige el concepto mencionado puede acercarnos a la conformación de una sociedad cada vez más armoniosa, ello en el sentido de permitir una mayor tolerancia, sin embargo lo que aún queda por proponer es la manera en que subjetivamente, recuperando las identidades personales y reconociendo las diferencias podamos lograr el respeto de las mismas. Ésta investigación nos ha servido para encontrar esa posibilidad mencionada, creemos que lograr lo descrito en las líneas anteriores es posible desde una lógica de consensos, sin embargo esa será una tarea para otro trabajo.

Ciudad de México. Agosto 2006.

I. La Escuela de Frankfurt. Un panorama histórico.

En este capítulo intentaremos hacer una breve reconstrucción del panorama histórico en el que surgió la llamada Escuela de Frankfurt; de las condiciones sociales y políticas por las que pasaba Alemania en el momento del surgimiento del *Institut für Sozialforschung*, sus tesis principales y los motivos de su investigación, además de cómo es que Adorno llega a formar parte de dicho instituto; en un segundo punto de este mismo capítulo, trataremos de mostrar lo que fue la mayor preocupación del *Institut für Sozialforschung*, es decir la *crítica social*; para finalizar éste capítulo, en la tercera sección mencionaremos las influencias del pensamiento de Adorno, ello lo realizaremos siguiendo el análisis que Martin Jay desarrolla en su libro titulado *Adorno* (Jay, 1986). En tal obra, él marca cinco puntos luminosos¹ en la llamada *constelación* del pensamiento de Adorno; en el tercer capítulo de ésta investigación propondré la necesidad de añadir una sexta estrella en la *constelación*, esta es el psicoanálisis.

1. El surgimiento del *Institut für Sozialforschung*.

Para conformar la historia del *Institut für Sozialforschung*², tomaremos como referencia principal dos textos. El primero, *La Imaginación Dialéctica* (Jay, 1986); es un texto que ha sido reconocido positivamente por el mismo Max Horkheimer en una carta que él mismo propone como prólogo a tal obra, refiriéndose a Jay, dice:

En primer lugar, debo darle las gracias por el cuidado que demuestra en todos los capítulos de su obra. Se conservarán muchas cosas que sin su descripción hubieran sido olvidadas. Aquellos que estuvieron alguna vez asociados con el Instituto se sentirán agradecidos hacia usted al descubrir en su libro una historia de sus propias ideas. (Jay, 1986: 9)

El segundo *The Frankfurt School* (Wiggershaus, 1994) es una obra que amplía el conocimiento de la historia y de las teorías que dieron forma al pensamiento del *Institut*, así como de cada uno de sus miembros, lo cual resulta útil para ésta investigación, pues si bien

¹ El término de *constelación*, es un término tomado por Benjamin de la astronomía, Adorno lo retoma bajo la conceptualización metafórica que Benjamin le da, y por ello Jay lo toma como un modo de explicación de la influencias que dan forma al pensamiento de Adorno. En el curso de ésta investigación desarrollaré la conceptualización de Benjamin para éste termino, y cómo es que Adorno lo retoma y para qué.

² A lo largo de la obra nos referiremos al *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigación Social) sólo como *Institut*, esto para efectos de facilitar la lectura de este trabajo.

trataremos uno de los principales temas de la Teoría Crítica, lo haremos desde uno sólo de sus autores: Theodor Adorno.

La importancia de conocer la historia del *Institut* está en el hecho de que de éste surgió la llamada *Teoría Crítica*, formulada principalmente por tres de los miembros de dicho instituto, es decir Max Horkheimer, Herbert Marcuse y Theodor Adorno; ésta teoría se convertirá en el trasfondo metodológico para los trabajos de la *Escuela de Frankfurt* como se le llamó luego de su estadía en América.

Frankfurt había sido, durante todo el siglo XIX, uno de los lugares más prolíficos para el comercio y la política en Alemania, sin embargo no había sido así con la producción cultural e intelectual; para disminuir esta pobreza intelectual, en Frankfurt surgió la creación de diversos institutos de investigación apoyados por capital privado, esto tuvo sus inicios en los esfuerzos hechos por el doctor Johan Christian Senckenberg en el siglo XVIII. Un ejemplo de estos institutos es el *Freie Jüdische Lehrhaus*, una organización de intelectuales judíos al rededor del rabino Nehemiah Nobel, donde se reunieron Franz Rosenzweig, Martin Buber y Ernst Simon por mencionar algunos. Incluso, la primera universidad con la que contó Frankfurt fundada hasta 1913, fue creada como una *Stiftungsuniversität* financiada por contribuciones que venían del ámbito privado y no por el Estado alemán. Esto tal vez fue la causa de que la Universidad de Frankfurt tomara, en los tiempos de preguerra, un rumbo modernista alejado de lo que había proyectado Wilhelm von Humboldt, dicha universidad estaba abierta a aceptar un espectro más amplio de estudiantes y de docentes.

La posibilidad de fundar un instituto para el estudio del marxismo surge del hecho de que en la Alemania de posguerra los intelectuales de izquierda se sabían limitados a unas cuantas opciones para mostrar su posición política. Primero se puede hablar de un fenómeno que rompió con la unión de los movimientos obreros que tanto habían florecido en los primeros años de la República de Weimar, ya que luego del triunfo de los partidos socialistas y su consecuente llegada al poder, tanto en Alemania como en Rusia se habían dado ciertas contradicciones entre los que se consideraban como verdaderos fines de la revolución:

El cisma que dividió el movimiento obrero de Weimar entre un partido comunista (KPD) bolchevizado y un partido socialista (SPD) no revolucionario, ofreció un triste espectáculo para quienes todavía mantenían la pureza de la teoría marxista (Jay, 1986: 26).

Esto orilló a los intelectuales de izquierda a tomar posición ante uno de estos mencionados partidos, lo cual implicó, en muchas ocasiones el sacrificio de los intereses académicos por la solidaridad con el partido.

Uno de los principales motivos que impulsaron el surgimiento del *Institut* es la independencia económica e institucional de la que sus miembros gozaron desde el primer momento en que se proyectó un instituto para el estudio del marxismo. Ésta independencia se logra gracias a Felix Weil; nacido en Argentina, hijo de un acaudalado comerciante de granos, viajó desde muy pequeño a Alemania para estudiar, luego de comprometerse con el marxismo y con la izquierda política alemana, empezó a apoyar algunos proyectos radicales como la *Erste Marxistische Arbeitswoche*³, de donde surge por primera vez la idea de crear un instituto para la investigación del marxismo con cierta permanencia, en tal evento participaron algunos de los principales estudiosos del marxismo en esa época, tales que de inmediato se unieron para apoyar a Weil en su idea, a ellos se unieron dos de los personajes que más influyeron para el éxito del instituto, nos referimos a Max Horkheimer y Friedrich Pollock, ellos habían trabado una cercana amistad por su trabajo con Hans Cornelius, quien dirigió la tesis de doctorado de Horkheimer.

La mayoría de los personajes que formaron parte del *Institut*, contaron con la mencionada autonomía institucional pues optaron por una opción que en cierto sentido dejaba de lado la militancia política, Jay menciona que ante la ruptura de los mencionados movimientos obreros y el advenimiento al poder de los partidos socialistas, algunos intelectuales se entregaron a la minuciosa tarea de revisar los fundamentos de la teoría marxista para así explicar los errores del pasado y prevenirse ante una posible acción futura.

Con el proyecto en mente, hacían falta los recursos para iniciar con el *Institut*, además era necesario buscar cierta independencia institucional respecto de las universidades alemanas ya que los tópicos que se pretendían investigar en el *Institut* jamás hubieran sido aceptados por la rígida academia alemana, temas como la historia de los movimientos obreros o el antisemitismo⁴, fueron propuestos por Pollock y Horkheimer a Herman Weil para convencerlo de que dotara financieramente al próximo instituto. Así para 1922 Herman Weil aceptó donar

³ Primera Semana de Trabajo Marxista. EMA por sus siglas en alemán.

⁴ En realidad el tema del antisemitismo y la cuestión judía sólo fueron tratados por los miembros del *Institut* hasta la década de los cuarentas, luego del exilio propiciado por la ascensión de los nazis al poder en Alemania, Jay aclara que a pesar de que la mayoría de los miembros del instituto fueran judíos, esto no les proporcionaba una identidad, al contrario, ellos en ningún momento se valieron de esa coincidencia para identificarse religiosa, cultural o étnicamente con la cuestión judía, ni para determinar el acceso de nadie al *Institut*, podemos pensar, basados en el texto de Jay (Jay, 1986: 68-69), que el único modo en que ese hecho llegó a determinar al *Institut*, fue negativamente cuando sus miembros fueron obligados al exilio por los nazis, solo después de este acontecimiento, los miembros del *Institut* se ocuparon del antisemitismo; en el particular caso de Adorno, según el estudio de Jay (Jay, 1988) una cierta autoconciencia judía determina su pensamiento, pero esto también se da luego de su emigración a los Estados Unidos, ese punto lo trataremos más ampliamente en la siguiente sección de este mismo capítulo.

120.000 marcos anualmente para el instituto, de este modo se había obtenido la independencia financiera; aún así, se pensó prudente buscar un vínculo institucional con la Universidad de Frankfurt, y este se logró aceptando un acuerdo propuesto por la Universidad de Frankfurt⁵, en el que se especificaba que el director del próximo instituto sería un profesor universitario adscrito en alguna de las universidades del país, así el Ministerio de Educación Alemán propuso a Kurt Albert Gerlach como director; de inclinaciones políticas izquierdistas, “compartía con los fundadores del *Institut* un cierto rechazo por la burguesía, tanto político como estético” (Jay, 1986). Weil y el resto de los miembros aceptaron pues el mismo Weil había rechazado la propuesta de tomar la dirección, incluso de que el instituto llevara su nombre, empero se mantuvo en la dirección del organismo financiero del *Institut*.

Eran los comienzos de 1922 cuando Gerlach escribió un memorandum sobre la fundación del *Institut für Sozialforschung* como fue nombrado, sin embargo éste primer episodio de la creación del *Institut* se vio prontamente opacado cuando en octubre del mismo año, Gerlach falleciera repentinamente debido a un ataque de diabetes.

Esto llevó a la búsqueda de un nuevo director para el Instituto, se buscaba a alguien mayor que retuviera el puesto mientras alguno de los miembros más jóvenes estaban en posibilidades de hacerlo, se eligió a Carl Grünberg como el nuevo director; profesor de derecho y ciencias políticas en la Universidad de Viena, llegó a Frankfurt con una amplia experiencia académica bajo el brazo. Luego de ser nombrado profesor en la Universidad de Viena en 1909, había iniciado la publicación del popularmente llamado *Grünbergs Archiv*⁶, un trabajo en el que generalmente se trataban temas históricos e investigaciones empíricas. Aun siendo marxista declarado⁷, Grünberg nunca compartió el interés por el marxismo dialéctico de la mayoría de los miembros del *Institut*, él se basaba en un marxismo “más bien mecanicista” (Jay, 1986: 36).

El 3 de febrero de 1923 el *Institut für Sozialforschung* es formalmente reconocido, aunque aún sin instalaciones propias, comenzó a funcionar en una de las salas del Museo de Ciencias Naturales de Senckenberg y no fue sino hasta marzo de 1923 cuando se empezó la construcción del edificio que albergaría al *Institut*⁸; diseñado por Franz Röckle, el edificio de cinco plantas ubicado dentro del campus universitario de Frankfurt, fue inaugurado el 22 de

⁵ Jay señala que el *Institut* fue el primer centro de investigaciones abiertamente marxista vinculado con una universidad alemana. (Jay, 2003: 37)

⁶ Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung (Archivo para la Historia del Socialismo y el Movimiento Obrero).

⁷ Jay comenta que Grünberg fue el primer profesor abiertamente marxista aceptado en una universidad alemana con una cátedra propia. (Jay, 1986: 36)

⁸ Al menos en esta primera etapa, ya que no sería el único edificio del *Institut*, durante el poder de los nazis en Alemania, este edificio desaparecería, al regreso de Horkheimer y Adorno a Frankfurt, luego de su estancia en Estados Unidos, se construye otro edificio para volver a fundar el *Institut*.

junio con un discurso pronunciado por Grünberg en el que ponía los criterios que regirían el trabajo del *Institut*, tales que él mismo pudo haber delimitado, pues al ser el único director del instituto contaba con un poder dictatorial⁹ aún que se garantizara la autonomía de sus miembros. Entre las características más importantes que él delimitó, podemos contar la pretensión de que el marxismo fuese el principio metodológico que rigiera la investigación en el *Institut*, además que delimitaba al instituto como un centro de formación académica frente a las universidades que estaban dedicadas a la formación práctica o a la simple instrucción, diferenciación que en la educación alemana se tornaba controversial desde hacia tiempo:

Hacia ya más de un siglo que Wilhelm von Humboldt había intentado trazar una divisoria entre «universidades» dedicadas a la formación práctica y «academias» para promover la investigación pura. Con los años, sin embargo, la «academia» crítica había sido claramente desplazada por la universidad convencional como modelo *para* la alta enseñanza alemana. (Jay, 1986: 37)

El *Institut* tomo como parte de sus objetivos mantener ésta distinción, adoptando un concepto de conocimiento totalizador e integrado que por entonces había puesto en boga Lukács con su estudio *Historia y Conciencia de clase* (Jay, 2003).

Los primeros años del instituto bajo la dirección de Grünberg no fueron los más prolíficos en cuanto a las aportaciones teóricas que el instituto pudo hacer al marxismo o a la investigación social alemana, la posición de Grünberg ante el marxismo seguía una epistemología inductivista, no compartida por la mayoría del resto de los miembros, un marxismo que muchos tachaban de “religioso, ortodoxo e inimaginativo” (Jay, 1986:39), incluso ello le hizo merecedor del apelativo: *Café Marx*.

Para 1927, Grünberg sufre un ataque que mina gravemente su salud, lo cual lo obliga a dejar la dirección del *Institut* dos años más tarde, entonces, Pollock toma interinamente el puesto hasta que en 1930 Horkheimer toma el puesto dando inicio a una nueva etapa para el *Institut*.

Con el arribo de Horkheimer, podemos hablar de una nueva etapa en el *Institut*, no solo vinieron cambios estructurales, sino también en las razones de ser del instituto; se conservó el trasfondo marxista, pero se abandonó la religiosidad que había estado presente con Grünberg, además el instituto contaba con nuevos miembros que provenían de una gran diversidad de

⁹ Jay hace una comparación entre el *Institut* con un director único cuyo poder de decisión es el único criterio y el Instituto de Investigación de las Ciencias Sociales de Colonia dirigido por un colegio constituido por varios profesores que comparten toda la responsabilidad de las decisiones que ahí se toman. (Jay, 1986: 37)

disciplinas, así la revisión de los fundamentos del marxismo y de las ciencias sociales inició bajo los mas críticos de los parámetros¹⁰.

Cuando en enero de 1931 Horkheimer tomó oficialmente el puesto de Director del *Institut für Sozialforschung*, su primer discurso¹¹ marcó la diferencia tajante entre lo que en adelante seria el *Institut* y lo que su antecesor había proyectado de éste.

En vez de meramente titularse un buen marxista, Horkheimer se volvió hacia la historia de la filosofía social para poner su situación actual en perspectiva. Comenzando por el apoyo de la teoría social en el individuo, que había caracterizado inicialmente al idealismo alemán, rastreo su evolución a través del sacrificio hegeliano del individuo al Estado y el colapso subsiguiente de la fe en la totalidad objetiva, expresado por Schopenhauer. (Jay, 1986: 58-59)

Otro de los importantes cambios que vinieron con Horkheimer, fue la creación de la *Zeitschrift für Sozialforschung* cómo órgano documental propio del *Institut*, fue el medio para dar a conocer las “convicciones del instituto” (Jay, 1986: 60), Leo Löwenthal se convirtió en el jefe de redacción de la revista, mientras que Horkheimer, tenia en sus manos todas las decisiones editoriales. En el primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, las distintas aportaciones de los miembros del *Institut* dejaban ver la multiplicidad de disciplinas que ahí se estaban conjugando.

Esa diversidad de disciplinas que estaban conformando al *Institut* tiene mas importancia de la que parece, la inclusión del psicoanálisis en los trabajos y las investigaciones del *Institut* permiten, parafraseando a Jay, marcar definitivamente una frontera entre la etapa del instituto con Grünberg como director y la nueva etapa con Horkheimer al frente (Jay, 1986: 62); parte de ello es la incorporación de varios psicoanalistas al equipo de trabajo, entre ellos el mas reconocido por su trabajo dentro del instituto es Erich Fromm, pero también hicieron aportaciones para la *Zeitschrift* personas como Karl Landauer y Heinrich Meng.

En ese momento de cambios, el *Institut* aceptó crear una filial del mismo en Ginebra, esto se vio motivado por dos cuestiones importantes. Dentro de los cambios que Horkheimer trajo para el *Institut*, figuraban la inclusión de algunos métodos empíricos para las investigaciones del instituto, en particular para la que según su director sería la más importante: “un estudio de las actitudes de los obreros ante la multiplicidad de situaciones vividas en Alemania en esas fechas” (Jay, 1986: 59), así para ayudarse con la recopilación de esa

¹⁰ Baste recordar que para la Teoría Crítica, la verdad se muestra como un momento de la realidad, mas no como una verdad eterna, así que el dogmatismo o la religiosidad sobre alguna corriente de pensamiento poco caben en el trabajo del instituto

¹¹ “Las condiciones actuales de la filosofía social y la tarea de un instituto de investigación social” *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* Stuttgart, 1930. Citado por (Jay, 1986: 58).

información, aceptaron la invitación de Albert Thomas, el director de la Organización Mundial del Trabajo para llevar el *Institut* hasta Ginebra; al mismo tiempo, con esta sede se perseguía obtener la posibilidad de un lugar que albergara al instituto y a sus miembros ante una eventual llegada de los nazis al poder y la represión que esto significaría para un instituto de investigaciones abiertamente marxista; Pollock fue el encargado de instalar la oficina del *Institut* en tal ciudad, la siguiente medida que tomarían ante la posibilidad de la represión, fue la transferencia de la mayor parte de los recursos económicos del *Institut* a una compañía en Holanda, pues si bien se estaban previniendo para una eventual salida de Alemania, no estaban considerando aún la posibilidad de verse forzados a salir incluso de Europa.

El progreso que el *Institut* estaba alcanzando se vio opacado cuando el 30 de enero de 1933 los nazis suben al poder en Alemania, lo que ponía en serio peligro no solo el progreso de los trabajos y las investigaciones del *Institut*, sino incluso la integridad de sus miembros. Así una primera etapa del instituto en Alemania estaba por terminar.

Los últimos miembros que se habían unido al instituto, habían sido enviados directamente a Ginebra, por ejemplo Herbert Marcuse quien se unió en 1932, así en marzo de 1930 el instituto es cerrado por el gobierno nazi argumentando ciertas “tendencias hostiles contra el Estado” (Jay, 1986: 64), para ese tiempo Horkheimer ya había pasado la frontera con Suiza, unos cuantos meses después él sería de los primeros miembros de la academia alemana en ser destituidos de su cargo por el gobierno nazi.

La mayoría de los miembros del *Institut* ya residían en Ginebra, los únicos que permanecieron ahí después del cierre del instituto fueron Wittfogel y Adorno, éste último nunca estuvo en Ginebra con el resto de sus colegas, él mantuvo su residencia en Alemania durante unos dos o tres años más, hasta que viajó a Inglaterra, donde estuvo los siguientes cuatro años en el Merton College de Oxford, hasta su viaje a Estados Unidos. Los trabajos del *Institut* en Ginebra continuaron prácticamente sin contratiempos gracias a la oportuna decisión de transferir los fondos económicos tiempo antes, lo único que el instituto vio perdido por éste exilio fue su biblioteca, que había sido donada por Gerlach a Weil luego de su muerte; sin embargo la filial del instituto en Ginebra nunca fue vista como permanente, en parte por el avance de los nazis, así que en 1934 se inició la búsqueda de una nueva sede para el instituto, ese mismo año Pollock realizó un viaje a Inglaterra para valorar las posibilidades de llevar el instituto hasta ahí, lo que fue inútil pues “se ha observado con frecuencia que en Inglaterra las oportunidades para investigadores refugiados que comenzaron a huir de Alemania en 1933 fueron bastante limitadas” (Jay, 1986: 77).

Luego de ese fracaso se buscaron posibilidades en París, sin embargo, parafraseando a Jay el mundo académico parisino era aún más impenetrable que el inglés, así la única opción que restaba era América, en particular Estados Unidos. Luego de analizar las posibilidades de llevar el instituto hasta ahí, en 1934 Horkheimer viajó hasta la Universidad de Columbia para entrevistarse con su director Nicholas Murray Butler, quien le ofreció que el *Institut* se asociara con la Universidad e incluso otorgaría un local en uno de sus edificios. Así el resto de los miembros empezaron a trasladarse hasta Nueva York, lo cual significó para muchos una contradicción con los cimientos revolucionarios del Instituto, pues se estaba mudando al centro del mundo capitalista.

De nuevo la independencia económica del *Institut* le fue de gran ventaja en los Estados Unidos, podemos pensar que fueron pocas las complicaciones que le surgieron para seguir con sus trabajos, y éstas fueron “las normales entre inmigrantes” (Jay, 1986:80) pero no del tipo económico.

Quizá ello también fue un motivo para que los miembros del *Institut* no sintieran la necesidad de identificarse por completo con el país que los refugiaba, muestra de ello es que la *Zeitschrift für Sozialforschung* siguió siendo editada por Felix Alcan, la misma persona que lo hacía antes de salir de Europa, además, la mayoría de sus artículos continuaron escribiéndose y publicándose en alemán, esto fue visto, muy positivamente por los miembros del Instituto, como el modo de proteger la tradición humanista alemana tan amenazada por los nazis.

En verdad uno de los elementos claves de la imagen que el *Institut* tenía de sí mismo era esta sensación de ser la última avanzada de una cultura declinante. Profundamente conscientes de la relación entre lenguaje y pensamiento, sus miembros estaban así convencidos de que sólo al continuar escribiendo en su lengua materna podrían resistir la identificación del nazismo con todo lo alemán. (Jay, 1986:81)

Así, el trabajo del *Institut* siguió un camino que va por la filosofía social vista de un modo particular expresado en el trasfondo crítico de sus miembros, las investigaciones del instituto jamás se vieron del todo influidas por los métodos usados por esos tiempos en los Estados Unidos; asimismo, los trabajos del *Institut* tampoco formaron parte importante del ambiente intelectual y cultural de los Estados Unidos sino hasta después del regreso de Horkheimer, Adorno y Pollock, a comienzos de la década de 1950, a Alemania cuando refundaron el instituto.

Habiendo sido éste el curso del surgimiento del *Institut*, podemos ahora continuar con lo que fue el trabajo de éste, es decir con la crítica social que culminaría en la llamada Teoría Crítica.

2. La tarea de la crítica social.

Como hemos mencionado, el *Institut* nació de la necesidad de llevar a cabo una revisión del marxismo que, en algún momento entre el pensamiento del mismo Marx y la creación de una teoría marxista de la sociedad llevada a cabo por marxistas como por no marxistas, había caído más en el campo de la ciencia que del humanismo y por tanto se había positivizado¹². De ese intento es que surgió lo que más tarde sería el punto de referencia del trabajo y las investigaciones en el *Institut*, me refiero a la Teoría Crítica; luego de los cambios que trajo para el instituto la llegada de Horkheimer se empezó un progreso teórico hasta la creación de ésta corriente de pensamiento. En ésta sección nos proponemos arrojar luz sobre los elementos que la conforman y las relaciones que guardan entre ellos. Es evidente la distinción que el término Teoría Crítica guarda en sí mismo; qué pueda diferenciar un tipo de teoría de otro es lo que trataremos de aclarar en éste punto.

Para Horkheimer, uno de los principales arquitectos de la Teoría Crítica, la distinción funciona entre lo que él llama teoría tradicional y la ya mencionada teoría crítica, la primera es una teoría como la que conforma a las ciencias naturales, para decirlo con el mismo Horkheimer:

...teoría equivale a un conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, y esas proposiciones están de tal modo relacionadas unas con otras, que de algunas de ellas pueden deducirse las restantes. (Horkheimer, 1990: 223)

Una teoría es saber acumulado que debe ser útil para caracterizar los hechos del mundo. Es la creación de un aparato conceptual que después podrá ser usado para efectuar generalizaciones no solo de un campo particular de la realidad, sino de todos los objetos posibles, de ahí que Horkheimer afirme que: “Como meta final de la teoría aparece el sistema universal de la ciencia” (Horkheimer, 1990: 223). Pero este aparato conceptual depende en sí de un sistema deductivo identificado con el modelo de las matemáticas y de la física, esto surge de las consideraciones de Descartes en el nacimiento de la modernidad. Este tipo de teoría (la tradicional) funciona en base a cálculos condicionales y es así pues está siempre confiando en una serie de datos empíricos, esa es la estructura de la lógica y de la ciencia natural, es la

¹² El termino “positivismo” fue empleado por los miembros de la Escuela de Frankfurt para denotar las corrientes de pensamiento nominalistas, fenomenalistas, empiristas o ligadas estrechamente al método científico. Al respecto además podemos pensar en el artículo de Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica” (*Traditionelle und kritische Theorie*) en el que hace una caracterización y diferenciación de una teoría de las ciencias basada en un sistema de deducción, como el que se usa en las matemáticas, que es la base del concepto de ciencia en el que están pensando las tradiciones mencionadas, y que parte del racionalismo de Descartes.

estructura en la que las ciencias de la sociedad empezaron a confiar luego de notar que competían con las ciencias de la naturaleza, al referirse a ello Horkheimer menciona que:

En los últimos periodos de la sociedad actual, las denominadas ciencias del espíritu tienen, por lo demás, un fluctuante valor de mercado; deben limitarse a competir modestamente con las ciencias naturales, más afortunadas, cuya posibilidad de aplicación está fuera de duda. (Horkheimer, 1990: 226)

El marxismo ortodoxo desarrollado desde el siglo XIX y en los principios del XX había derivado en una corriente que estaba considerando los problemas de la sociedad desde este modelo que es primordialmente el de las ciencias naturales.

La revisión del marxismo llevó a los miembros del *Institut* a intentar recuperar un marxismo más filosófico que científico, es decir a intentar recuperar el trasfondo hegeliano en el pensamiento de Marx. Ellos estaban intentando acceder a un marxismo dialéctico que pudieran aplicar a los problemas que la sociedad de su época estaba atravesando, en particular al capitalismo, que para ese entonces, a diferencia de Marx y los pensadores críticos del siglo XIX que se preocupaban por el desarrollo del capitalismo, ya debían tratar como un problema tangible, un problema del que algunos de los miembros del *Institut* pensaban casi ingenuamente -por lo menos hasta antes de su etapa en los Estados Unidos- era posible escapar por los esfuerzos del proletariado y de la conciencia de clase. Por ello la principal preocupación en las investigaciones del instituto, luego de que Horkheimer tomara la dirección del mismo, era la situación de los proletarios en Alemania.

Resulta curioso saber que la formación de la mayoría de los miembros del *Institut* no es marxista, entre ellos y el pensamiento de Marx, o incluso, entre ellos y la formación de una teoría social marxista, hay un siglo repleto de pensadores alejados del marxismo, que influyeron más directamente en su formación, entre ellos podemos contar a Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Dilthey, Husserl, Bergson y Weber, personajes que sin embargo no quedaron exentos de la crítica. Uno de los aspectos que más interesó a algunos de los miembros de la Escuela de Frankfurt, fue la *Lebensphilosophie* y la caracterización que los exponentes de ésta corriente hacían del sujeto en la desarrollada sociedad de masas, a los miembros del *Institut* les interesaba resaltar un aspecto activo del sujeto, como sujeto de la historia, cosa que los *Lebensphilosophen* pasaban por alto bajo una serie de errores como la prioridad que hacían sobre una recuperación casi totalitaria del sujeto ante lo objetivo, el olvido de un aspecto material de la realidad y una exagerada crítica al racionalismo burgués y el deterioro que esto trajo para la racionalidad, que parecía más un rechazo de la razón en sí misma.

Así, lo que los pensadores del *Institut* buscaban era acercarse cada vez más a la formación o recuperación de una teoría social marxista más humanista, dando prioridad a un

aspecto material de la realidad distinto al del marxismo ortodoxo; Horkheimer, quien realizó principalmente esa caracterización materialista de la sociedad para la Teoría Crítica, “se dispuso a rescatar al materialismo de quienes lo veían simplemente como un antónimo de espiritualismo, y una negación de la existencia no material” (Jay, 1986: 101), en ese sentido los marxistas que hicieron del mundo material objetivo un fetiche estaban errados, lo mismo de quienes hicieron del materialismo el trasfondo epistemológico de un marxismo que veían en sí como una teoría del conocimiento que explicaba la realidad exhaustivamente, de modo que la realidad misma quedaba dominada y manipulada. Esto daría paso a una de las principales preocupaciones de la Teoría Crítica, es decir la dominación de la naturaleza por el hombre. De modo que insistiendo en un carácter activo del conocimiento, ya afirmado por el idealismo, el verdadero materialismo es para ellos dialéctico e implica en sí una interacción entre sujeto y objeto en la que ninguno de estos dos elementos tiene primacía.

Ello no significa que la dialéctica se convirtiera para ellos sólo en un modelo metodológico de las ciencias sociales, como nos dice Jay “la dialéctica indagaba un campo de fuerza.... entre conciencia y ser, sujeto y objeto” (Jay, 1986), con “*campo de fuerza*”, una expresión usada por Adorno, podemos entender una interacción de atracciones y repulsiones que constituyen la estructura cambiante de un fenómeno complejo, es decir que, por medio de la dialéctica se busca conocer el fondo de la sociedad y sus relaciones vistas como un fenómeno compuesto por muchos elementos relacionados desde dentro, como una serie de interacciones entre lo particular y lo universal del *momento*, entendido éste como fase o aspecto de un proceso dialéctico de la totalidad. Así, podemos seguir afirmando la interacción entre sujeto y objeto como base, tanto metodológica como epistemológica de la Teoría Crítica, sin dar primacía a ninguno de los dos elementos, sino poniendo atención en sus relaciones o en su interacción, se trataba de hacer notar la totalidad concreta de la sociedad con todas sus contradicciones y ese será el proyecto de la Teoría Crítica.

Uno de los elementos más característicos del pensamiento de la Escuela de Frankfurt, era la búsqueda de cierta racionalidad en la sociedad, tal vez esto constituyó la mayor preocupación para los miembros del Institut luego de la llegada de Horkheimer, pero sobretodo luego de su etapa en los Estados Unidos.

En inicio el trasfondo dialéctico del marxismo que estaban siguiendo les llevo a pensar en una lógica como la hegeliana, es decir una lógica sustantiva más que formal, aunque rechazaban el carácter ontológico al que Hegel recurrió para caracterizar sus categorías lógicas, ellos pensaban en una lógica que era imposible de separar de su contenido, como menciona Jay:

La verdadera lógica, igual que el verdadero racionalismo, debía ir más allá de la forma para incluir también elementos sustantivos. (Jay, 1986:105)

La lógica formal como la razón científica en el modelo de ciencia que parte del pensamiento cartesiano fueron rechazadas por los miembros de la Teoría Crítica, para quienes la razón partía de la distinción tradicional entre *Verstend* (entendimiento) y *Vernunft* (razón) realizada por Kant y retomada por el idealismo de Hegel.

El entendimiento siempre fue entendido tanto por Kant como por Hegel como una facultad inferior de la mente que organizaba el mundo fenoménico como una multiplicidad de entidades finitas idénticas a sí mismas y opuestas a todas las otras cosas, el entendimiento se queda en un aspecto aparente de la realidad, que no permite captar las relaciones dialécticas de fondo; mientras que la razón si alcanzaba la profundidad más allá de las apariencias, para el idealismo de Kant y de Hegel siempre hubo una supremacía de la razón sobre el entendimiento.

La racionalidad que Descartes había heredado al mundo moderno reducía la razón a su aspecto subjetivo, lo cual era tan peligroso, según la Teoría Crítica, como la identidad total entre sujeto y objeto. Éste tipo de racionalidad empataría la razón con el sentido que el idealismo le había dado al entendimiento. Horkheimer y la Teoría Crítica rechazarían la “completa identificación de la razón y la lógica con el poder limitado del *Verstand*” (Jay, 1986: 114). Una identificación que está en los cimientos de una de las corrientes de pensamiento más criticadas por los miembros del *Institut*: el positivismo lógico¹³.

La Teoría Crítica busca con la recuperación del fondo hegeliano del pensamiento de Marx, incorporar a su teoría crítica de la sociedad un enfoque enfático de la razón, es decir, una recuperación de la autenticidad del hombre frente a la historia elaborada por el hombre mismo, como dice Wellmer:

This concept of reason, which Marx interpreted as a task for political action, was applied in Horkheimer's critique of bourgeois philosophy and science against the instrumental endsmeans rationality dominant in capitalist society an account of its antagonistic nature, and against the false conception of the subject - object relation and the connection between theory and practice allied to this particular kind of reasoning. (Wellmer, 1979)

Siendo la racionalidad un problema para la Escuela de Frankfurt lo es también la noción de verdad, la razón tanto como la verdad son dos elementos fundamentales para la Teoría Crítica, sin embargo ninguno de los dos es expresamente conceptualizado por ninguno de los miembros del *Institut*, un modo de acercarnos a ellos es notar que, aún no conceptualizados, si

¹³ Ésta crítica forma parte del tercer capítulo de ésta investigación, de modo que ahí es donde será desarrollada ampliamente, por el momento será mencionada de paso.

estaban conectados con un elemento de interacción mas fuerte que es la *praxis*, como mencionamos al inicio de esta sección la *praxis* como actividad de un sujeto social o sujeto de la historia es la principal preocupación de la Teoría Crítica, pero la *praxis* también tiene un carácter colectivo. La verdad como “no inmutable” es uno de los modos que más frecuentemente usan los miembros de la Escuela de Frankfurt para intentar definir ésta noción, esto les acarreo críticas, ya que negando un carácter absoluto de la verdad se puede caer en un relativismo no sólo epistemológico, sino incluso ético, moral o de otras clases; sin embargo la dualidad entre absolutismo y relativismo era falsa para la Teoría Crítica, ya que como argumentaba Horkheimer “cada periodo de tiempo tiene su propia verdad... aunque no haya una verdad por encima del tiempo. Verdadero es todo aquello que promueve un cambio social en la dirección de una sociedad racional.” (Jay, 1986) De modo que si se puede definir la verdad en la Teoría Crítica es en relación a la critica que esta realiza a la sociedad, como dice Jay: “La verdad no estaba fuera de la sociedad sino contenida en sus propias reivindicaciones” (Jay, 1986: 117). La *praxis* como elemento de la Teoría Crítica es tan inherente a la verdad como ésta a la primera.

Lo mismo ocurría con razón y *praxis*, dos términos que están en constante interacción en la Teoría Crítica, aunque la razón tiene una indiscutible primacía. La Escuela de Frankfurt estuvo siempre tratando de encontrar la manera de unificar los conceptos de *praxis* y de razón, la *praxis* como una actividad autodeterminada, es decir como una *antropogénesis* y una razón que no se constituye sólo por el actuar de los hombres como sujetos sociales, sino como un esfuerzo colectivo, de ahí la importancia de analizar el concepto de subjetividad en la Teoría Crítica, ya que la colectividad está formada por una serie de particularidades que dan forma al carácter y determinación con que actúan sobre la sociedad, la cultura y la historia.

Hay aún una problemática que preocupó a los miembros de la Escuela de Frankfurt, ésta es la reconciliación o identidad entre sujeto y objeto, tal que se plantea desde varias perspectivas por distintos autores del *Institut*, entre ellos Horkheimer, Adorno y Marcuse y que será básica para encontrar un camino que nos lleve hasta la propuesta meta de ésta investigación. Tanto Adorno como Horkheimer rechazaron la identidad entre sujeto y objeto del idealismo de Hegel; como hemos mencionado, la verdad, en sentido epistemológico no es un elemento inmutable, la verdad es un campo de fuerza entre sujeto y objeto, no hay certezas absolutas¹⁴, no es cómo en la epistemología de Husserl el resultado de una reducción de sujeto a objeto o en sentido contrario, esto es parte de la crítica que Adorno realiza a Husserl en su

¹⁴“El sujeto pensante tampoco es el lugar donde confluyen conocimiento y objeto, lugar a partir del cual se obtendría entonces un saber absoluto...En el pensar acerca del hombre, sujeto y objeto se separan el uno del otro; su identidad está puesta en el futuro y no en el presente.” (Horkheimer, 1990: 243)

segunda obra. Ellos siempre están defendiendo una interacción entre sujeto y objeto, al tiempo que rechazan la identidad entre ambos elementos o la separación radical de ellos por una supremacía de uno sobre el otro. Un ejemplo de eso es la primera obra de Adorno: *Kierkegaard: construcción de la estética*¹⁵. Ahí Adorno hace una crítica a la caracterización que el existencialismo de Kierkegaard hace de la subjetividad, en la obra el término ‘estética’ no solo refiere a una teoría del arte, como los intereses de Adorno podrían sugerir, él está tomando la estética como una relación existente entre sujeto y objeto, perspectiva que retomó de Hegel, aunque Kierkegaard lo había tomado también desde un punto de vista filosófico, lo reducía, según la crítica de Adorno, a un estadio de indeterminación que sugiere una inmediatez como la búsqueda de verdades primarias, cosa que para Adorno y toda la Teoría Crítica era algo inalcanzable.

Así podemos ver la idea de rechazar la identidad entre sujeto y objeto que toda la Teoría Crítica se había preocupado por formular. Adorno se había encargado también de analizar desde la sociología la situación de la interioridad subjetiva que reinaba en la burguesía de la época de Kierkegaard, la interioridad es para Adorno la tumba de la subjetividad, recordemos que la Teoría Crítica está pensando en una *praxis* comunitaria que ocurre desde la subjetividad, así la crítica que él hace a Kierkegaard es que éste último no apunta hacia una determinación de la subjetividad, sino hacia la ontología, siendo la primera sólo *su escenario*; así la moralidad kierkegaardiana como única salida del estadio estético era la “afirmación absoluta de una persona aislada... el hombre absolutamente espiritual terminaba por aniquilar su yo natural” (Jay, 1986: 124), esto sugiere una clara preferencia por el sujeto en el pensamiento de Kierkegaard, además tiene detrás una cierta hostilidad ante la naturaleza del sujeto, un tema que juega un papel central en la Teoría Crítica.

Adorno llevó a cabo una crítica similar en su obra *Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento*, ésta es una obra en la que analiza y critica los fundamentos epistemológicos de las *Investigaciones Filosóficas* de Edmund Husserl. Lo que Adorno critica en primera instancia es que cuando Husserl habla de un sujeto trascendente parece que está dejando de lado un sujeto contingente, lo mismo que ocurrió cuando Kierkegaard comienza a hablar de un sujeto aislado y por tanto ahistórico. Aunque Adorno aceptará que el intento de Husserl de eliminar el

¹⁵ *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen*, es la primera obra de crítica filosófica realizada por Adorno, ya que antes él estaba más interesado por la música y la sociología de la música, ésta obra fue presentada como *Habilitationsschrift* a Paul Tillich en 1931, fue publicada dos años después el mismo día en que Hitler ascendió al poder en Alemania, ello posiblemente frenó el éxito de la obra, como el mismo Adorno menciona alguna vez, el libro estuvo “eclipsado desde el comienzo por la perversidad política” (Jay, 1986: 122); aunque además hemos de mencionar lo intrincado del lenguaje usado por Adorno lo que requiere de un gran esfuerzo por parte del lector.

psicologismo como única fuente de explicación del conocimiento era bueno, criticaba el hecho de adoptar un método reduccionista para aclarar el concepto de verdad, el análisis fenomenológico de la conciencia que intenta llegar a esencias eternas no es capaz de construir una epistemología, al respecto dice Jay:

La verdad no era lo que «restaba» cuando se producía una reducción de sujeto a objeto, o viceversa. Residía en cambio en el «campo de fuerza» entre sujeto y objeto. (Jay, 1986: 125)

Como hemos mencionado, la mayoría de los teóricos de la Escuela de Frankfurt rechazaban un concepto de verdad que fuera inmutable, lo contrario de lo que alguien como Husserl estaba buscando, ésta inmutabilidad que él buscaba era para la Teoría Crítica el equivalente a aceptar la realidad del mundo administrado pues implica una igualdad de la realidad con el entendimiento. La crítica más fuerte y quizá la más coherente con la Teoría Crítica es la que gira en torno a la importancia de la lógica formal y el realismo matemático en el pensamiento de Husserl, para Adorno como para el resto de la Teoría Crítica “éstos modos de pensamiento carecen de realidad social” (Jay, 1986:126). Tanto la lógica como las matemáticas constituyen el triunfo del pensamiento burgués y del modelo de ciencia heredado por Descartes a la modernidad.

El pensamiento de Husserl en particular la fenomenología era para Adorno el fin del pensamiento burgués con ella había alcanzado el nivel más alto de exposiciones fragmentadas y contradictorias entre sí y se conformaba con reproducir lo que es, frenaba la acción en el mundo que la Teoría Crítica tanto defendía, según Adorno había una conexión subterránea entre fenomenología y fascismo. Así podemos notar como el concepto de *praxis* es siempre un fundamento para la Teoría Crítica, pero además hemos visto que está detrás del concepto de razón.

Otro de los elementos que dan forma a la Teoría Crítica es *la imaginación*, ésta es tomada de la estética, Adorno y Horkheimer siempre estuvieron estrechamente vinculados con el arte y la estética, de Adorno es conocido su interés por la música, así la categoría de imaginación es tomada como la fantasía que se presenta como necesaria en la obra de arte, ésta les sirve para expresar y defender su negativa para eternizar el presente y cerrarse a la posibilidad de acceder a un futuro transformado, caracterizando la teoría crítica, Horkheimer dice:

Este pensar tiene algo en común con la fantasía, a saber: que una imagen del futuro, que surge por cierto desde la más profunda comprensión del presente, determina pensamientos y acciones, aún en los períodos en que la marcha de

las cosas parece descartarla y dar fundamento a cualquier otra doctrina antes que a la creencia en su cumplimiento. (Horkheimer, 1990: 251)

Sin embargo a pesar de su énfasis en la *praxis*, los miembros de la Escuela de Frankfurt no estaban pensando en una práctica activa dentro de los círculos de la política o de los movimientos revolucionarios, aunque como hemos mencionado en una primera etapa de desarrollo del *Institut* algunos de sus miembros formaron parte de algunos de los partidos políticos existentes y después de su migración algunos también tomaron puestos en el Estado americano apoyando el esfuerzo bélico contra los nazis en Alemania, ellos nunca abandonaron su posición de intelectuales, lo que les trajo las más diversas críticas de sus detractores, sobretodo de los de izquierda. Al respecto de la función del intelectual para los teóricos de la Escuela de Frankfurt Jay dice:

La función del intelectual, llegaría pensar el *Institut* con creciente certidumbre, consistía en continuar pensando en lo que iba haciéndose cada vez más impensable en el mundo moderno. (Jay, 1986: 142)

Así podemos ver como la *praxis* defendida por la Teoría Crítica y la unión con la teoría y la investigación que perseguían va más allá de un intento de alcanzar cierto pragmatismo, ello es más un intento por la transformación social del mundo, por que los sujetos que conocen el mundo actúan en él, ello relaciona el problema con la distinción entre teoría tradicional y teoría crítica que Horkheimer realiza en su artículo escrito a finales de la década de los treinta cuando estaban ya en los Estados Unidos donde encontraron una pléyade de pensadores posicionados en el pragmatismo y el positivismo que ellos criticaban.

En la sociedad moderna, la sociedad masificada del siglo XX, la teoría tradicional que estructura la ciencia natural y que es tomada como modelo de las ciencias de la sociedad o ciencias del espíritu para hacer uso de la distinción de Dilthey, pierde cierta relevancia social, esto por la división del trabajo en la que el científico y la ciencia misma no están delimitados como parte de un esquema social actual, Horkheimer intenta recuperar ese valor de la ciencia y de la teoría misma en la totalidad de la sociedad.

...en realidad, la vida de la sociedad resulta del trabajo conjunto de las distintas ramas de la producción, y si la división del trabajo en el modo de producción capitalista funciona mal, sus ramas incluida la ciencia, no deben ser vistas como autónomas o independientes. (Horkheimer, 1990: 231)

El científico mantiene entonces una falsa idea de independencia, suya y de su trabajo, en los sistemas de producción de la sociedad, esto es como hemos visto un error, tal que además se transfiere a los cimientos de algunas de las escuelas filosóficas que retoman los

modelos de teoría y ciencia como han sido descritos por la teoría tradicional, Horkheimer se refiere en especial a los positivistas y los pragmatistas, que influidos por ese modelo buscan con su trabajo la predicción de hechos y la obtención de resultados útiles; esto se contrapone con la idea de la Teoría Crítica que ha quitado al conocimiento su valor de inmutable, de *logos eterno*, y que además intenta rechazar la posibilidad de que el conocimiento se convierta en poder de dominación, como hemos mencionado lo que importa para la Teoría Crítica es el conocimiento de los elementos fluctuantes de la sociedad, y la transformación de la misma por una “teoría crítica de la sociedad establecida, presidida por el interés de instaurar un estado de cosas racional” (Horkheimer, 1990: 232). Esa búsqueda de racionalidad en la totalidad de la sociedad implica en sí el fundamento de emancipación de la Teoría Crítica, es decir el fin de la crítica de Kant a la razón, “La razón no puede hacerse comprensible a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional” (Horkheimer, 1990: 241), nos dice Horkheimer en su caracterización de la Teoría Crítica y de la importancia que ésta tiene para la sociedad y que según él mismo puede valerse para ello del trabajo teórico, toda la conceptualización que de la Teoría Crítica surja es cuestionadora del presente, busca alcanzar una etapa superior de la convivencia humana. Esto a diferencia de la teoría tradicional que en sí guarda la experimentación científica y por un aprendizaje intuitivo pone en juego la supervivencia inmediata del individuo, y la sociedad burguesa, según Horkheimer, proporciona las condiciones de posibilidad para el desarrollo de ese tipo de ciencia.

Así la Teoría Crítica es un comportamiento que tiene por objeto la sociedad y que no busca corregir los errores de ésta, pues ellos están en la construcción misma de la sociedad, así que ella se preocupa por los elementos que toman parte en esa construcción. La Teoría Crítica de la sociedad encierra en sí una filosofía de la historia negativa, es decir, afirma que en los cimientos mismos de la sociedad moderna, es decir en las formas básicas de la economía de mercancía dadas históricamente, se guardan los “antagonismos internos y externos de la época” (Horkheimer, 1990: 257), es decir las posibilidades de desarrollo o de retroceso que la sociedad pueda experimentar, y que luego de un desarrollo de las fuerzas humanas, de poder del hombre sobre la naturaleza, y de emancipación del individuo, terminaron impidiendo la continuación de ese desarrollo llevando a la humanidad hacia la barbarie, de este modo podemos ver como desde la formación misma de la teoría crítica de la sociedad se está pensando que ésta ha pasado por una transformación en el tipo de sus relaciones, lo que Horkheimer junto a Adorno afirmarán más tarde en el contexto del análisis de la Ilustración, diciendo que se han transformado en un tipo de relaciones funcionales, es decir orientadas de

algún modo a fines, lo cual es poco aceptable si pensamos que esas relaciones se dan entre sujetos, es lo que Horkheimer llama un *juicio de existencia*¹⁶.

3. El Campo de Fuerzas en el pensamiento de Theodor W. Adorno.

En las distintas caracterizaciones que se han hecho y que se puedan hacer del pensamiento de algún autor, lo primero en lo que se tiene que pensar es en los elementos que conforman la base misma de las ideas que éste aportó y defendió en el ámbito en el que se desarrolló. Recurrentemente en la filosofía se intenta pensar en lo que puede ser la base de un sistema de ideas que dieron forma a ese pensamiento, en el particular caso de Theodor Adorno, los distintos intentos de desarrollar una caracterización de su pensamiento han estado siempre alejados de este hecho. Intentar mostrar cierta sistematicidad en el pensamiento de Adorno, implicaría dejar de ser coherentes e ir en contra de las ideas acerca de lo que debería ser la filosofía para él mismo. Como dice Habermas, cuando está intentando describir el pensamiento de Adorno:

El que Adorno se niegue a hacer investigaciones propiamente sistemáticas, es expresión exacta no sólo de su concepción del filosofar, sino de una determinada idea filosófica” (Habermas, 1986: 146)

O bien, como dice Wellmer cuando intenta hacer una introducción al pensamiento de Adorno y se justifica por ello:

Adorno selbst hat immer wieder betont, dass Philosophie, wen sie diesen Namen verdient, sich nicht auf Thesen bringen und dass sie sich wesentlich nicht referieren lässt [...] Das liegt, dass die Resultate oder Thesen in der Philosophie – also das, was sich referieren lässt- nur ebensoviel wert sind wie die Bewegung des Gedankens, die sich in ihnen kristallisiert hat; diese Bewegung des Gedankens aber lässt sich nicht... (Wellmer, 1990: 135)¹⁷

La sistematicidad es algo que ni la Teoría Crítica, ni ninguno de sus exponentes estuvieran interesados en lograr; así, aunque esto no es un intento de llegar al descubrimiento de los fundamentos últimos del pensamiento de Adorno, para mostrarlos como un sistema filosófico, si intentaremos mostrar los puntos que dan forma y sentido a las ideas de Adorno, en torno a la filosofía y su reflexión sobre la sociedad y la cultura, que son los puntos que en ésta investigación nos ocupan.

¹⁶ “...la teoría crítica de la sociedad es en su totalidad un único juicio de existencia desarrollado.” (Horkheimer, 1990)

¹⁷ “El propio Adorno recalcó siempre que la filosofía, si es que ha de merecer ese nombre, no se deja resumir ni reducir a unas cuantas tesis por su propia naturaleza... La razón estriba en que resultados o tesis –o sea, lo que se puede reseñar- no tienen en Filosofía más valor que el del movimiento del pensamiento que haya cristalizado en ellos; pero ese movimiento del pensamiento no permite ser comunicado...” (Wellmer, 1993: 133).

Siguiendo a Martin Jay, en la obra que dedica al pensamiento de Adorno¹⁸, trataremos de desarrollar lo que el mismo Jay llama *campo de fuerzas* del pensamiento de Adorno. Esto es que, trataremos de explicar cuales son los elementos que están en tensión dentro de las ideas de Adorno para intentar acercarnos a una clara explicación de sus reflexiones acerca de la sociedad. Jay marca cinco puntos en la *constelación* del pensamiento de Adorno, cada uno de ellos será tratado en éste apartado de la investigación, como hemos mencionado, el interés de esto no es hacer una caracterización profunda del pensamiento de Adorno, sino tratar de aclarar los puntos que pueden estar detrás de su pensamiento para llegar a una mejor comprensión de sus reflexiones acerca de la sociedad, de modo que dichos puntos no serán tratados con todo detenimiento y detalle, intentaremos aclarar la función de cada uno dentro de las ideas de Adorno y la posibilidad de explicación que las mismas nos aportan, aunque como Jay advierte, “la mejor forma de comprender el conjunto de su obra es considerándola como una tensión inestable entre todos ellos” (Jay, 1988: 13), refiriéndose a los cinco puntos que él mismo propone. El concepto mismo de *campo de fuerzas* que Jay usa para esta explicación tiene esa función, es decir, recordando la conceptualización del término, un *campo de fuerzas* es la interacción que se guarda entre los elementos que forman parte de un fenómeno complejo, es una interacción de atracciones y repulsiones que constituyen la estructura de un fenómeno, esta es una metáfora que Adorno retoma de Walter Benjamin.

Además de a referencia a Jay, podemos retomar lo que Wellmer dice acerca del pensamiento de Adorno; él piensa que Adorno adquirió desde muy joven los bases de su pensamiento, es decir sus constelaciones fundamentales, lo que hizo que él tuviera un prolífico trabajo de investigación que va desde sus primeros trabajos sobre música, sus trabajos sobre filosofía, sobre sociología, hasta sus últimos trabajos que regresan a la estética, como la póstuma *Teoría Estética*, o su denso trabajo de filosofía: *Negative Dialektik*¹⁹.

A los cinco puntos que Jay propone, creemos necesario aumentar uno más que es el de la recepción que del psicoanálisis de Freud hace Adorno, de modo que después de explicar a grandes rasgos los cinco elementos propuestos por Martin Jay, intentaremos desarrollar un sexto, llamado por nosotros: La recepción del psicoanálisis.

¹⁸ Ver (Jay, 1988)

¹⁹ “Zur Zeit seiner Frankfurter Antrittsvorlesung von 1931 über »die Aktualität der Philosophie«, das heisst mit 28 Jahren, erscheint Adorno bereits als »fertiger« Philosoph in dem Sinne, dass alle entscheidenden Motive seines Denkens, gleichsam dessen Grundkonstellationen, sich schon herausgebildet haben. Seine spätere und erstaunlich reiche Produktion ist die Entfaltung dieser Grundkonstellationen“. (Wellmer, 1990: 139) “En la época de su conferencia inaugural, de 1931 en Frankfurt sobre «La actualidad de la filosofía» es decir, con 28 años, Adorno aparece ya como un filósofo consumado, en el sentido de que ya se habían constituido todos los motivos decisivos de su pensamiento, como si dijéramos sus constelaciones fundamentales.” (Wellmer, 1993: 137)

3.1 El Marxismo.

El primero de los elementos que trataremos es el marxismo, según Martin Jay, es el elemento más importante en éste campo de fuerzas²⁰. Adorno, como hemos mencionado no tiene una formación estrictamente marxista, su formación se acerca más a la filosofía del siglo XIX, pero su pertenencia al círculo de la Escuela de Frankfurt y el marxismo que éstos adoptaron influyó en su pensamiento, aunque no fue su primer acercamiento con el marxismo. Adorno, jamás siguió los dictados del marxismo ortodoxo, incluso su finalidad al tomar al marxismo como trasfondo de sus investigaciones era transformarlo, cambiarlo para adecuarlo al análisis que ellos pretendían hacer de la sociedad de su época, así la influencia que le llevo al marxismo es la de un grupo de amigos que él frecuentaba luego de su regreso de Viena, en donde realizó estudios de música con Alban Berg, ese grupo estaba formado por Ernst Bloch, Bertolt Brecht, Kurt Weil, y Walter Benjamin, éste último es probablemente del que mayor influencia recibió. Adorno fue siempre influenciado por la idea de *crítica* surgida del marxismo, además del marxismo hegeliano y no así por la tradición científica de éste, él reconoció la deuda de Marx con el idealismo alemán, en particular con Hegel, y recalcó hasta que punto Marx mismo la superó.

Los primeros trabajos que Adorno presentó para el *Institut* mostraban ya la influencia de sus simpatías marxistas, además, podemos decir que con una con una cierta influencia de Lukács por su lectura de *Historia y conciencia de clase*, o de Karl Korsch; aunque como ya he mencionado, el fin de los miembros del *Institut* si bien era el de continuar con el marxismo hegeliano de ellos dos, al mismo tiempo estaban intentando reformularlo para traerlo hacia sus propios análisis de la sociedad.

El marxismo poseía para Adorno un potencial utópico que era sano para el análisis de una sociedad tan fracturada como la que estaban analizando los miembros de la Escuela de Frankfurt, reconocer esto le permitió distinguir entre el socialismo existente y la genuina realización del sueño socialista (Jay, 1988); en cambio, Adorno jamás logro encontrar la posibilidad de ligar su posición teórica de la política a algún movimiento del proletariado, o incluso a su participación en alguno de los partidos políticos que apoyaban a la Unión Soviética en nombre de los oprimidos. Así la mayor influencia para la crítica que Adorno va a realizar de la sociedad y de la cultura está en el marxismo no ortodoxo que reconoce sus influencias hegelianas y que exalta sus capacidades críticas desde la dialéctica.

²⁰ Ver: (Jay, 1988: 6)

3.2 El modernismo estético.

Adorno realizó estudios de música y composición en 1925 con Alban Berg en Viena, él estuvo influido por la música atonal de Schoenberg; pero su gusto por la música y el arte no se limita a esa etapa de su desarrollo académico e intelectual, él proviene de una familia fuertemente ligada a las artes. Su madre Maria Calvelli-Adorno y su tía Agathe, ambas de origen francés, eran artistas consumadas, Maria una cantante y su tía una pianista profesionales; las dos le ofrecieron a Adorno un acercamiento desde pequeño con la música, él tomo clases de piano desde muy pequeño con el maestro Bernhard Sekles. Adorno fue también introducido desde muy joven a la filosofía clásica alemana por Siegfried Kracauer, con quien leía semanalmente la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, es de Kracauer, quien se convirtió en uno de los más importantes críticos culturales de la República de Weimar, de quien Adorno recibe la influencia del criticismo cultural que se mantendrá vigente por toda su carrera académica.

Pero su vida en la filosofía se vio interrumpida luego de terminar su doctorado en 1924 con una tesis sobre la fenomenología de Husserl llevada por Hans Cornelius, un neokantiano que también dirigiera la tesis de doctorado de Horkheimer y gracias a quien se conocieron. Entonces Adorno acudió a un concierto de algunos pasajes de la, entonces reciente, obra de Alban Berg, *Wozzeck*, cuya fuerza le atrajo tanto que decidió, por medio de un amigo, concertar una cita con Berg para solicitarle que lo admitiera como su alumno, siendo aceptado, viajó a Viena en 1925 y como dice Jay:

Adorno formo rápidamente parte de del círculo de compositores innovadores en torno a Arnold Shoenberg, cuya controvertida «nueva música» estaba entonces abandonando ya su fase atonal por el serialismo de la gama de doce tonos. (Jay, 1988: 18)

Como he mencionado Adorno estaba atraído más por el estilo que Shoenberg estaba abandonando, lo que provoco incluso la crítica del primero a éste último pues Adorno resaltaría mucho más el aspecto cognitivo de la música, dando menos valor a la parte expresiva, lo que le permitía ligar la música a su aspecto social por medio de las “tendencias objetivamente inmanentes de la propia música” (Jay, 1988: 18). Lo que Adorno alabaría de Schoenberg y su música atonal sería precisamente lo que le llevaría a la crítica cuando éste último cambiara su perspectiva ante la música, es decir, la negación del principio burgués de la tonalidad desenmascarando el pseudonaturalismo de la época burguesa. Ésta perspectiva que Adorno tomó ante la “nueva música” no confabulaba con la de sus mentores musicales, al contrario, como menciona Jay de ésta situación, “el propio Berg, como después admitiría Adorno, encontraba en su tosca seriedad una fuente de irritación” (Jay, 1988: 18).

Así Adorno regresará a Frankfurt para continuar sus estudios académicos, como nos dice Jay podemos pensar que él no logro brillar como compositor, sin embargo “la formación musical que adquirió en Viena tuvo un profundo efecto en su obra posterior, no solamente cómo punto de apoyo cultural, sino también como modelo para su método teórico” (Jay, 1988: 19). Según Jay, Adorno aun no estando influenciado por todas las manifestaciones del arte moderno, si puede llamarse a sí mismo un modernista estético, y eso se verá reflejado en toda su obra.

3.3 Conservadurismo cultural.

Según Jay, los más importantes rasgos del pensamiento de Adorno se deben a lo que se ha llamado, *decadencia de los mandarines alemanes*. Es esto un rasgo característico de la comunidad académica alemana de fines del siglo XIX e inicios del XX, es un conservadurismo cultural que estaba caracterizado más por un cierto tono reaccionario que por ímpetus revolucionarios.

La lectura que él realizo de críticos culturales como Spengler, intentaba como nos dice Jay, “rescatar lo que quedaba de valioso en la crítica romántica de la modernización” (Jay, 1988: 7), lo que Adorno tiene tras de sí al verse influenciado por el conservadurismo cultural, es en realidad una influencia del *anticapitalismo romántico*, en el artículo *Spengler tras el ocaso*, Adorno menciona la importancia que la economía tenia para el desarrollo de la cultura:

...para Spengler, el espíritu no puede existir en el sentido de autonomía sin trabas más que en conexión con la unidad abstracta del dinero. (Adorno, 1984)

Como Jay menciona, la actitud pasiva de Adorno ante la política era también muestra de la influencia del conservadurismo cultural, ésta actitud estaba bien ejemplificada en la obra de Thomas Mann: *Consideraciones de un hombre apolítico*.

Esto podría parecer contradictorio con los dos anteriores puntos descritos en el *campo de fuerzas* del pensamiento de Adorno, sin embargo, lo que del *conservadurismo cultural* está contenido implícitamente en Adorno, es la distinción entre cultura y civilización. Esa distinción fue frecuentemente usada por Adorno para desarrollar su crítica a la sociedad de masas, a la dominación instrumental y a la dominación burocrática. Aún haciendo tal distinción, Adorno jamás dejo de considerar a la cultura como algo separado de la sociedad, ese hubiera sido un rasgo equívoco de su crítica, la influencia de el conservadurismo cultural en Adorno no era causa de un dogmatismo, como bien resalta Löwy, “había también un potencial de izquierdas en el anticapitalismo romántico, que explica a muchos de los primeros marxistas occidentales como Bloch, Benjamin, Marcuse e incluso el propio Lukács” (Jay, 1988: 7). De modo que

Adorno no fue un simple conservador de la cultura, él trató siempre de acoplar los argumentos del conservadurismo cultural a los rasgos utópicos que según él se debían conservar en la crítica a pesar de su pesimismo característico, aunque cabe recordar el ímpetu de utopía que según él y Horkheimer hay que conservar ante la crítica de la sociedad.

Así, si bien podemos, como Jay, hablar de cierta influencia en el pensamiento de Adorno del llamado conservadurismo cultural, no podemos decir que él mismo sea un conservador cultural, él nunca propuso una regresión a las sociedades perdidas en el pasado, como dice Jay, “al contrario que la mayoría de los mandarines, tomó muy en serio a las exigencias de gratificación personal, material, reveladas por el psicoanálisis” (Jay, 1988: 9) y eso es muestra de que Adorno jamás tomó del todo como bandera el conservadurismo cultural.

3.4 La autoconciencia judía.

Oskar Wiesengrund, el padre de Theodor Adorno, fue un judío asimilado; su madre, Maria Calvelli, de ascendencia francesa, era una católica, de manera que Theodor Wiesengrund Adorno²¹ sólo era mitad judío y de hecho fue bautizado en la fe católica, así que hablar de una autoconciencia judía como un elemento de su pensamiento podría parecer contradictorio o equívoco. Sin embargo como dice Jay, “como a la mayoría de los intelectuales de izquierda de la época, su cosmopolitismo le impediría cualquier identificación sectaria, ética o religiosa.” (Jay, 1988: 9). Y así fue, de hecho Adorno no se sintió identificado con el judaísmo sino hasta después de su regreso definitivo a Frankfurt en 1953, fue hasta entonces cuando, luego de conocer y ver de cerca las implicaciones de Auschwitz, la muerte y el horror de los campos de concentración se convirtieron casi en una obsesión y él logró reconocer la importancia de su herencia judía.

Así como Benjamin declaraba en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, que “Todo documento de civilización es también un documento de barbarie”; o como Brecht, que denunciaba que *la cultura está construida sobre excremento de perro*, Adorno diría que, “Hacer poesía después de Auschwitz es barbárico”; las implicaciones del Holocausto fueron a partir de ese tiempo un motivo de ardua reflexión para Adorno, además le impresionaba cómo, luego de la caída del régimen nazi, la gente en Alemania se resistía a hablar de lo ocurrido, y denunciaba una cierta culpa que a su parecer todos los sobrevivientes del Holocausto deberían cargar, como bien cita Jay a Adorno:

²¹ Theodor Wiesengrund Adorno, abandonó el apellido de su padre luego de doctorarse en la universidad de Frankfurt, dando a conocerse sólo como Theodor Adorno.

...si se puede seguir viviendo después de Auschwitz, [...] si le estará totalmente permitido al que escapó casualmente teniendo de suyo que haber sido asesinado. Su supervivencia requerirá ya la frialdad, el principio fundamental de la subjetividad burguesa, sin el que Auschwitz no habría sido posible. ¡Qué culpa tan radical la del que se salvo! (Jay, 1988)

Desde ese tiempo varios de sus escritos giraron en torno a esa problemática y a las condiciones que favorecieron el surgimiento del nazismo, ahí Adorno tuvo a bien utilizar los avances del psicoanálisis de la sociedad de Freud para su crítica a la sociedad de masas, y a la efectividad de la propaganda fascista en los tiempos del surgimiento del nazismo y la caída de la República de Weimar, en resumen la estrella judía permitió a Adorno notar el estrecho vínculo entre el antisemitismo y el pensamiento totalitario.

La utilidad de este elemento en el pensamiento de Adorno va además más allá de sus implicaciones para determinar los contenidos de sus reflexiones, como apunta Jay:

Al igual que Horkheimer justificaba su negativa a explicar en detalle la alternativa utópica a la sociedad actual, haciendo referencia a la prohibición judía de representar a Dios o al paraíso. (Jay, 1988: 10)

Incluso el caer en cuenta de la importancia de la relación entre el antisemitismo y el pensamiento totalitario, le impidió a Adorno absorber de forma absoluta el conservadurismo cultural que empezaba a rescatar. De este modo podemos evidenciar la importancia de la autoconciencia judía en el pensamiento de Adorno, además siguiendo al mismo Jay, notar esa importancia nos puede acercar al último de los elementos que él marca como parte del *campo de fuerzas* del pensamiento de Adorno.

3.5 El desconstruccionismo.

Hablar del movimiento del desconstruccionismo como parte del pensamiento de Adorno puede parecer antes que nada un anacronismo; 1967, el momento en el que este movimiento estaba surgiendo en Francia, sólo anticipa dos años a la muerte de Adorno, y es el momento en el que él estaba escribiendo su *Teoría Estética*, que incluso, nos quedara inacabada al momento de su muerte.

Sin embargo como Jay señala, podemos hablar de éste elemento, siempre que tomemos en cuenta “el mandato de incluir la repercusión histórica de una obra en nuestra consideración de su importancia” (Jay, 1988:11). De modo que la importancia que le podemos dar a éste elemento es de carácter anticipador, y estriba en el rechazo de Adorno a lo que él mismo llamó pensamiento identificador, además de la importancia que él rescata de los

fragmentos que escapan a la red conceptual y su negación a la intencionalidad de la significación.

Además podemos anotar la influencia de Benjamin sobre Adorno y el hecho de que el primero fuera conocido durante su exilio en Francia cómo parte del círculo protodesconstructivista del Collège de Sociologie. La teoría de la alegoría de Benjamin fue parte importante para el desconstruccionismo, aunque como apunta Jay despojada del impulso redentor.

El argumento que según Jay es contundente para afirmar la existencia de este elemento en el pensamiento de Adorno es la apreciación que Adorno hace de Nietzsche. Aunque él no compartiera todos los planteamientos de Nietzsche, sí rescata su crítica a la cultura y la política de masas, además de su desprecio por la metafísica tradicional y su crítica a la Ilustración, como dice Jay:

Aunque eran muchos los aspectos de Nietzsche que no gustaban al marxista que había en Adorno, y aunque el pesimista mandarín de la cultura que en él moraba le condujera a una defensa de la «ciencia melancólica» más que de la «gaya ciencia», siempre se sintió atraído por las explosivas energías críticas del pensamiento de Nietzsche. (Jay, 1988: 13)

Incluso Michel Foucault, comenta Jay, ha reconocido “notables paralelos entre su propio análisis de la sociedad carcelaria y disciplinaria de la modernidad y «el mundo administrado» de Adorno” (Jay, 1988: 13), como un ejemplo de ello encontramos el trabajo de Axel Honneth: *Foucault and Adorno: Two Forms of the Critique of Modernity*, en donde hace una comparación de los análisis de la modernidad de Foucault a partir de la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer y de una crítica que éste realiza a los autores de tal obra por haber realizado su crítica a la modernidad partiendo de una crítica a la razón²².

Así el desconstruccionismo es un elemento del campo de fuerzas del pensamiento de Adorno en un sentido anticipador y probablemente en el sentido de la recepción que se hace de su pensamiento.

²² El artículo citado a parece en (Honneth, 1995: 121-131)

II. La sociedad como sistema de relaciones funcionales.

En la primera sección de éste capítulo, seguiremos el curso de la *Dialéctica de la Ilustración* para llegar hasta el principal argumento de ésta, que se basa en mostrar una paradójica *autodestrucción de la Ilustración*²³, ésta argumentación nos servirá para mostrar cómo es que la sociedad se torna en una suma de relaciones funcionales que debilitan la subjetividad, será así también el fundamento teórico que alumbrará el camino para el resto de la investigación, pues es también el *bajo continuo*²⁴ en todo el trabajo de Adorno, a partir del momento en que se escribe tal obra y como hemos mencionado, uno de los intereses de ésta investigación radica en el hecho de mostrar que uno de los problemas centrales del pensamiento de Adorno, el decaimiento de la subjetividad, deriva de lo que él se encarga de mostrar, junto a Horkheimer, en la *Dialéctica de la Ilustración*. La tesis que ahí sostienen Adorno y Horkheimer es la de una mitológica objetivación de la realidad, por la cual las relaciones sociales quedan convertidas en una serie de relaciones funcionales, además de que la subjetividad se va debilitando cada vez más en su actuar crítico para la sociedad. Se llega a esto por un argumento que se divide en dos partes: la primera que dice que el mito que la Ilustración se encarga de rechazar, era ya parte de la misma Ilustración, y la segunda que dice que la Ilustración termina derivando en mitología.

En la segunda sección mostraremos dos cuestiones de gran peso para ésta investigación, la primera de éstas es, cómo es que la sociedad, por una identificación entre lo racional y la realidad, se torna en una *red de relaciones funcionales*, y por otro lado, ello nos permitirá llegar a la segunda cuestión por mostrar, es decir, el decaimiento de la subjetividad. Ésta sección tienen una gran importancia pues, sólo bajo la condición de mostrar esas dos cuestiones, la totalidad de nuestra investigación tendrá un sustento teórico, ésta sección es así la primera piedra del edificio que estamos intentando construir. Para alcanzar las pretensiones que tenemos en ésta sección seguiremos, un camino que comienza con señalar el surgimiento de la subjetividad para Adorno; el siguiente paso será mostrar cómo se da la identificación entre lo racional y la realidad, lo que nos permitirá explicar el hecho de que la sociedad se torna en una *red de relaciones funcionales*; por último, la culminación de éste camino estará en la

²³ El término en cursivas refiere no sólo a la *Dialéctica de la Ilustración*, sino también a la manera en que autores como Habermas, Wellmer o Jay hablan del argumento principal de dicha obra y de lo que sus autores quieren expresar con ello.

²⁴ Me atrevo a hacer referencia a un término musical para hablar de una constante en el trabajo de Adorno, debido a la cercanía entre el pensamiento filosófico de Adorno y su interés por la música ya antes señalado.

posibilidad de mostrar que una sociedad que cae en una problemática como la que exponemos en los pasos anteriores, deriva en un decaimiento para la subjetividad.

En la tercera sección atenderemos la confrontación que se da en el inicio de la década de los sesentas en Alemania al rededor de las ciencias sociales, en particular de la sociología, entre Karl Popper y Theodor Adorno. En la conferencia dictada en Tübingen por Popper, titulada *La lógica de las ciencias sociales*, él plantea una específica idea de las ciencias sociales, como hemos dicho de la sociología en particular, en la que al proponer un modelo de criticismo como su método y para definir sus tareas, cae, según la crítica que Adorno le hace en un sistema que debilita la subjetividad en pro de las instituciones sociales; de manera que en esta sección intentaremos acercarnos al fondo de la cuestión pensando en la crítica que fungió como respuesta a la conferencia de Popper por parte de Adorno. Ésta sección abarca la primera de las perspectivas desde las que intentamos mostrar la crítica al decaimiento de la subjetividad en el pensamiento de Adorno, es la perspectiva de la sociología.

1. Desarrollo de la *Dialéctica de la Ilustración*.

La *Dialéctica de la Ilustración* es una obra conjunta escrita por Max Horkheimer y Theodor Adorno entre los años de 1943 y 1944, cuando estos dos autores se encontraban todavía en Norteamérica. El libro fue publicado por primera vez bajo el título de *Fragmentos Filosóficos* en el año de 1944 en una edición de quinientos ejemplares; éste título se debe, quizá, a la conciencia que los autores tenían de una falta de unidad en la obra. El primer capítulo es una conceptualización y desarrollo de lo que ellos llamaron dialéctica de la ilustración, es el sustento teórico de la obra; seguido por dos *Excursus* que son una ejemplificación de la dialéctica de la ilustración en dos épocas distintas: la Grecia antigua, ejemplificada con la *Odisea* de Homero, en donde Adorno y Horkheimer encuentran en la *Odisea* y en el personaje de Odiseo una prehistoria de la subjetividad²⁵, y la Modernidad ejemplificada con Sade y su *Histoire de Juliette*, en donde se muestra, según palabras de los autores, “al entendimiento sin la guía de otro, es decir, al sujeto burgués liberado de la tutela” (*DI*: 134), haciendo referencia a la idea kantiana de la Ilustración, ahí ellos dos hacen una dura crítica a las reflexiones de Kant acerca de la moral y la razón práctica²⁶ basados en la obra de Nietzsche además de la de Sade. Además de un artículo que explica lo que ellos han llamado *Industria cultural*; hay un quinto capítulo llamado *Elementos de antisemitismo*, que como bien señala el título refiere a los problemas que la

²⁵ “...el héroe de las aventuras se revela como prototipo del individuo burgués, cuyo concepto se origina en aquella autoafirmación unitaria de la cual el héroe peregrino proporciona el modelo prehistórico.” (*DI*: 97)

²⁶ “La obra de Sade, como la de Nietzsche, representa en cambio la crítica intransigente de la razón práctica, frente a la cual incluso la del «demoledor» aparece como retractación del propio pensamiento.” (*DI*: 140)

dialéctica de la ilustración trae para una sociedad como la alemana en los tiempos de la segunda Guerra Mundial. La última parte de la obra, se conforma por una serie de *Apuntes y Esbozos* de temas relacionados con la dialéctica de la ilustración, temas que son presentados, la mayoría de las veces, en forma de aforismos.

Esa falta de unidad, aunada a la particular forma de la exposición de los problemas, podrían ser algunas de las razones por las cuales la obra no fue tan leída en aquella época, además, los autores han sido acusados de utilizar una argumentación oscura e intrincada, sin embargo como Habermas dice, ésta es la obra con la que, tanto Horkheimer como Adorno, “influyeron en la evolución intelectual de la República Federal Alemana, sobre todo durante sus dos primeros decenios de existencia [y]²⁷, guarda, pues, una curiosa relación inversa con el número de sus compradores” (Habermas, 1989: 135-136).

Para 1947 aparece como libro y ya con el nombre de *Dialéctica de la Ilustración*, en la editorial *Querido* de Ámsterdam; hay una reedición en Alemania hasta 1969²⁸, tres años antes se había traducido al italiano y no fue sino hasta 1972 que hay una traducción al inglés a pesar de que la obra se escribió en los Estados Unidos. La falta de interés por la publicación y propagación de la obra y el hecho de que se haya esperado tanto para sacar una reedición alemana, no solo se deben al aparente desinterés que el público mostró ante la obra, Horkheimer mismo no estaba del todo convencido de la conveniencia de la propagación de los contenidos que la *Dialéctica de la Ilustración* guardaba entre sus páginas, él pensaba que el contenido original de la obra debía ser modificado para evitar malas interpretaciones, en sus mismas palabras dijo: “En conjunto llego a la triste conclusión de que el contenido de la *Dialéctica* no es apropiado para su difusión masiva” (DI: 15)²⁹; esto se debe quizá a que algunas de las obras de Horkheimer anteriores a la *Dialéctica de la Ilustración*, habían influido en los movimientos estudiantiles radicales de los sesentas ante los cuales, tanto Adorno como Horkheimer, se mantenían críticos y distantes.

Cuando en 1969 aceptaron la reedición de la *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno le antepusieron un nuevo prólogo en donde anuncian las modificaciones que han realizado al texto, tanto como lo que mantienen de la obra y lo que ya no podrán sostener debido a los cambios históricos desde 1944, cuando se escribió la obra, hasta el año de su reedición, ellos dicen en el prólogo a la edición de 1969:

²⁷ La [y] es una inclusión mía para guardar coherencia con el texto.

²⁸ *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Horkheimer, Max; Adorno, Theodor. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1969.

²⁹ En lo posterior las referencias a la *Dialéctica de la Ilustración* aparecerán de la siguiente forma: (DI:62), aludiendo a las iniciales del título del texto en español, seguido por el número de las páginas usadas.

Pero no todo cuanto se dice en el libro seguimos manteniéndolo inalterable. Eso no sería compatible con una Teoría³⁰ que atribuye a la verdad un momento temporal, en lugar de contraponerla, como algo invariable, al movimiento de la historia. El libro fue concebido en un momento en el que era previsible el final del terror nacionalsocialista. En no pocos lugares, por eso, su formulación no se ajusta ya a la realidad actual. (DI: 49)

Al fin, la obra es una conjunción de dos ímpetus intelectuales muy distintos, Adorno a diferencia de Horkheimer, mantenía una actitud un tanto más positiva ante la publicación de la obra, las causas son quizá, el miedo por parte de Horkheimer a ciertas repercusiones contra el *Institut* debido a las consecuencias políticas de la difusión de la obra. Si bien, además de lo anterior, los dos compartían un cierto temor ante los verdaderos alcances de la *Dialéctica de la Ilustración*, aunque en distintas dimensiones, Adorno era un tanto más pasivo ante tal situación y esto se debe a la diferencia de pensamientos filosóficos, Adorno sostendrá por mucho tiempo más, si no es que hasta el fin de su vida uno de los postulados más importantes de la *Dialéctica de la Ilustración*, él defenderá la *no identidad*³¹, uno de los peligros más graves de la dialéctica de la ilustración; además, la diferencia de pensamientos también se nota en la posibilidad de reconocer la pluma de ambos autores en las distintas partes o capítulos de la obra, aún sabiendo que se trata de una *verdadera fusión de sus pensamientos*³².

De modo que lo que los autores presentan como la principal intención de la *Dialéctica de la Ilustración*, es la pregunta que plantean en el prólogo a la edición de 1944-47:

Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie. (DI: 51)

Adelantando la exposición, podemos decir que la causa de éste síntoma de la humanidad era la *autodestrucción de la Ilustración*, tal que se denuncia por que, en el concepto mismo del pensamiento ilustrado, según la argumentación de los autores, se encuentra ya el “germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier” (DI: 53). Es así la intención de la obra, el análisis de dicha *autodestrucción de la Ilustración*.

Así iniciaremos la exposición de la obra por el capítulo llamado en la edición de 1944, *Dialéctica de la Ilustración* y en la de 1969, *Concepto de Ilustración*, aunque trataremos de llevar el desarrollo de ésta obra tratando de integrar en esta sección el contenido integral de la misma.

³⁰ La referencia es a la Teoría Crítica, de la cual una de sus características principales es la señalada en el pasaje citado.

³¹ Al respecto se puede revisar el artículo de Wellmer: “Adorno, Antwalt dess Nicht-Identischen. Eine Einführung.” en (Wellmer, 1990).

³² Es una referencia a lo que ellos mismos pensaban de la obra y lo que para ellos era parte fundamental de la fuerza de la *Dialéctica de la Ilustración*.

El primer capítulo de la obra es, como hemos mencionado, su base teórica, es un ensayo escrito en primer término por Horkheimer con la participación de Adorno en la elaboración y en las correcciones³³. A grandes rasgos en ese artículo ellos intentan llevar a cabo una crítica a la Ilustración que ellos han diagnosticado como causa de una relación de dominación entre la realidad social y la naturaleza, según sus palabras en el prólogo a la edición de 1944-47: “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 (*DI*: 56)”.

Tal ensayo guarda en sí dos tesis principales: la primera que intenta probar que *el mito es ya Ilustración, y la segunda la caída de la Ilustración en mitología*. De manera que en ésta sección trataremos de desarrollar y aclarar la manera en la que los autores llegan a estas tesis y también la importancia que tienen en el resto de la obra y sobretodo en nuestra investigación.

Esas dos tesis se guardan en la pretensión misma de la Ilustración, es decir, el *desencantamiento del mundo* (*Entzauberung der Welt*), o en palabras de los autores: “disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia” (*DI*: 59). Ellos van a denunciar una instrumentalización de la razón debida a ese desencantamiento del mundo, debida a la intención ilustrada de “liberar a los hombres del miedo y convertirlos en señores” (*DI*: 59), es una crítica que va hasta los cimientos de la razón occidental moderna, que se funda en una *racionalidad formal desplegada totalitariamente*³⁴ y que es intrínseca al pensamiento ilustrado, es el *impulso de autoconservación* de la Ilustración, pues siguiendo a Habermas, ésta sólo se vale de la razón en tanto razón instrumental, de modo que la mutila en una forma de *dominación racional con arreglo a fines*³⁵.

Eso mismo hace de la *Dialéctica de la Ilustración* una filosofía de la historia negativa que critica la historia y el progreso de la humanidad desde la modernidad, iniciada en éste sentido con Descartes y el concepto de ciencia que él propone, hasta el positivismo lógico que se sostiene, en buena parte todavía, por los conceptos de la *ciencia positiva* establecidos en la Ilustración; a este respecto, otro miembro del *Institut* (aunque sólo se le sitúe en el llamado “circulo exterior” del mismo), Walter Benjamin, se preocupó también por el problema de la historia y critica el concepto de “progreso” que el entonces naciente movimiento del historicismo

³³ Ver la Introducción de Juan José Sánchez a la edición citada de la *DI*.

³⁴ Cfr. (Dubiel, 2000: 26) Además, sobre el aspecto totalitario de la Ilustración podemos hacer notar que para los autores de la obra, el tipo de ciencia y conocimiento que se inaugura con la ilustración, parte del temor del hombre ante el mundo de la naturaleza, y de un intento de romper con ese temor, así ese conocimiento y esa ciencia, sólo alcanzan su objetivo cuando han logrado incluir en su espectro de conocimiento todo cuanto existe, nada debe existir fuera de ese conocimiento pues la idea del exterior es la fuente del miedo. Ver (*DI*: 70)

³⁵ Cfr. (Habermas, 1989: 140)

manejaba³⁶, en las llamadas *Tesis sobre Filosofía de la Historia* habla de el *Jetztzeit* (tiempo actual)³⁷ como una salida ante el concepto de progreso que, según su pensamiento, se basa en un *tiempo vacío* que no es más que la reconstrucción causal de los hechos del pasado que hace el historicismo moderno, él, desde la trinchera del materialismo histórico, que también critica y del cual no hace un dogma de apologías, da forma al concepto de *tiempo actual*, en el que la historia no es una recopilación de hechos del pasado, sino una posibilidad para la praxis, un *mixto* de recuerdo y promesa, de memoria y anticipación, un nuevo modo de configurar las relaciones entre pasado, presente y futuro, en el que se trata de revivir las expectativas del pasado, siempre como no cumplidas, en una actualidad que mira hacia el futuro, pero ya no como una posibilidad para el progreso, sino como una fuerza anticipadora del devenir. Ésta crítica es muy similar a lo que Adorno y Horkheimer hacen en la *Dialéctica de la Ilustración*, ellos critican la positivización de las ciencias y la relación entre conocimiento y poder que esto trae.

La Ilustración con sus aspiraciones positivas ante la ciencia, se funda en una relación de dominación, el conocimiento del mundo implica, desde el inicio de la modernidad, su dominación; la dominación de la naturaleza que recae ante el progreso, el problema es que tal dominación no se queda sólo entre el conocimiento y la naturaleza, sino que va más allá:

Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. (*DI*: 60)

El anterior pasaje es ya una advertencia de los problemas que la dominación citada trae consigo, para Adorno y Horkheimer se da una identificación entre conocimiento y poder, la mencionada dominación de los hombres sobre los hombres podría además, ser una referencia a los resultados de la llegada del Nacional Socialismo al poder en Alemania, ya que para ellos, el hecho de que esto haya sucedido, es en muy buena parte, a causa de la dominación que están criticando; además esa dominación es necesaria para que se cumpla el programa de la Ilustración, ya que: “Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos” (*DI*: 60) y la ilustración se consume a sí misma por su intención de borrar del mundo toda posible referencia al mito. Como dice Habermas: “Horkheimer y Adorno entienden la ilustración como la malograda tentativa de desgajarse y huir de los poderes del destino” (Habermas, 1989:144), ese destino que formaba parte fundamental de los mitos y que

³⁶ Sobretudo la discusión y la crítica de Benjamin se dirige contra los historicistas como Ranke, pero la crítica va también contra la Filosofía de la Historia de Hegel y su concepto de progreso.

³⁷ La traducción literal del término *Jetztzeit* es “tiempo ahora”, pero por ser una frase sin sentido en el español se ha optado por traducirlo como “tiempo actual”. Ver (Benjamin, 1971)

está intentando ser suplantada por una ciencia que de cuenta de todo lo que forma parte de la naturaleza.

Ello ocurre desde el momento del surgimiento de las cosmologías presocráticas, aquellos intentos de *racionalización de los mitos*³⁸ que fueron absorbidos por el pensamiento platónico y aristotélico dejando como legado la metafísica, que tiempo después, en la Ilustración, fuese perseguida como el principio por el cual los mitos accedían a la naturaleza y a su conocimiento. En la Ilustración no cabe como conocimiento aquello que no se reduzca a los principios de la lógica formal y de la utilidad en bien del progreso de la ciencia, un progreso que le costará caro a la humanidad entera³⁹.

Esa es una característica de la Ilustración que Hegel había adelantado ya en la *Fenomenología del Espíritu*⁴⁰; cuando habla de la Ilustración y la lucha que ésta sostiene contra la *superstición* por medio de la *pura intelección*, para la que: *lo único real es el concepto*, tal que como el mismo Hegel dice: “Sólo se propone, por ahora, hacer universal la pura intelección, es decir, convertir todo lo que es real en concepto, y en un concepto en todas las autoconciencias (*PhG*: 316)”. Esta intención del concepto que es la *pura intelección*, se dirige contra la fe, y la Ilustración es la expansión de un par de figuras subordinadas a la *pura intelección*, a saber, el escepticismo y el idealismo tanto teórico como práctico; es decir que la fe, que tiene siempre un contenido propio, es derrocada por la *pura intelección* que sólo alcanza un contenido *mediante el movimiento negativo contra lo negativo a ella*, y como dice Hegel: “La pura intelección sabe la fe como lo contrapuesto a ella, a la razón y a la verdad (*PhG*: 319)”. Así la Ilustración tiene ya para Hegel la característica de ir en contra de lo no racional, como ella misma califica a los mitos. Esa idea que Hegel tiene sobre la Ilustración, nos recuerda lo que Horkheimer y Adorno afirman sobre ella: “Ante cada resistencia espiritual que encuentra, su fuerza no hace sino aumentar” (*DI*: 62).

Así el ideal de la Ilustración es la ciencia unitaria y sistemática, es decir lo que Bacon ha llamado *Una scientia universalis*⁴¹, y el número se convirtió en su canon, ahí está el punto de la crítica que Horkheimer y Adorno hacen a la Ilustración, la ciencia bajo esos presupuestos se convirtió en una reducción de los contenidos de las cosas mismas:

³⁸ Cfr. (*DI*: 61)

³⁹ Como ejemplo podemos citar los tres descubrimientos que Horkheimer y Adorno mencionan como paradigma de ese progreso: la imprenta que después se sublimará en la radio, el cañón que aumentaría su eficacia con el avión y la brújula que asegurará sus resultados con el telemando; todos instrumentos usados en la guerra, manifestación de la barbarie en la que, Horkheimer y Adorno advierten que la humanidad está cayendo. Cfr. (*DI*: 60-61)

⁴⁰ Las referencias a la *Fenomenología del Espíritu* se harán de la manera (*PhG*) por las siglas del título de la obra en alemán, aunque la edición citada sea la traducción al español, ello para evitar una incoherencia de fechas debido a la manera de citar que estamos usando.

⁴¹ Citado por Adorno y Horkheimer en la *DI*.

La multiplicidad de figuras queda reducida a multiplicidad y estructura, la historia a hechos, las cosas a materia. (DI: 63)

La principal herramienta de la Ilustración es la lógica formal, esa es según los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*, “la gran escuela de la unificación” (DI: 63), para Horkheimer y Adorno, el mundo de las ideas de Platón constituye una primera Ilustración y la equiparación en los últimos escritos del filósofo griego, de las ideas con los números, es para la Ilustración moderna el intento de desmitologización del mundo. El hecho de tomar como criterio de medición y calculación del mundo a los números, es también para Horkheimer y Adorno, tomado por los positivistas lógicos de inicios del siglo veinte, y será el punto medular de la crítica que Adorno realizará a los sociólogos positivistas y que en ésta investigación intentaremos desarrollar.

La ciencia así desarrollada rige, desde la Ilustración, incluso los principios de la justicia⁴², así la sociedad queda reducida a lo equivalente, a lo idéntico y a lo abstracto y ello es un problema para nuestros autores ya que la realidad social no puede verse reducida a esos principios, la sociedad real es heterogénea. La ciencia de la Ilustración, regida así por los principios de la física y la matemática, objetiva la realidad y como hemos mostrado en el anterior pasaje citado, le resta contenido convirtiéndola en *una red de relaciones funcionales*⁴³. De este modo es como, positivada e instrumentalizada por la Ilustración⁴⁴, la ciencia se convierte en una racionalidad del mundo de la naturaleza con un fin específico, el del progreso, es la racionalidad con arreglo a fines mutilada por la Ilustración.

La primera de las mencionadas tesis del primer ensayo que forma parte de la *Dialéctica de la Ilustración*, que dice que el mito que la ilustración intenta hacer desaparecer de la racionalidad del mundo formaba parte ya de la ilustración, expresada en la siguiente frase de la mencionada obra: “Pero los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de esta” (DI: 63), aparece en el momento mismo en que toma forma la ciencia unitaria y sistemática, cuando ésta empieza a calcular al mundo y a su acontecer y anula así la explicación que de éste mismo mundo hacía el mito, y accede al aspecto de la objetivación de la naturaleza.

⁴² « ¿No es acaso la regla de que sumando lo impar a lo par se obtiene impar un principio elemental tanto de la justicia como de la matemática? ¿Y no existe una verdadera coincidencia entre justicia conmutativa y justicia distributiva de una parte, y entre proporciones geométricas y proporciones aritméticas, por el otro? » Un pasaje de Bacon citado en la *Dialéctica de la Ilustración* (DI: 63).

⁴³ “Ein wissen im Sinne der mathematischer Physik, welches die Realität zu einem Netzwerk funktionaler (kausaler oder statistischer), experimentell erforschbarer, quantitativ fassbarer nomologischer Relationen objektiviert, ist seine logischen Grammatik nach «instrumentelles» Wissen, ein Wissen also, des technisch verwertbar und für die Kalkulation der zweckrationalen Handelns geeignet ist.“ (Wellmer, 1990: 144)

⁴⁴ “La ciencia misma no tiene ninguna conciencia de sí; es un instrumento.” (DI: 132)

La tarea del mito, como nos dicen los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*, era “narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar (DI: 63)”, éstas últimas acciones tienen el mismo sentido que el de la ciencia a partir de la Ilustración, y tomaron tal sentido pues fueron recopilados y convertidos en una doctrina que regulaba la cosmovisión de los pueblos que los tomaban como suyos, en el caso de la Grecia Clásica, vemos como cuando los Trágicos encontraron los mitos y comenzaron a escribir, basados en ellos sus tragedias, los mitos tenían ya esa dimensión, lo que les permitía hacer una relación directa entre la realidad y la cosmovisión basada en la mitología, en los dioses y en las relaciones entre estos y los hombres.

Los rituales que estaban basados en una mitología específica, contenían siempre representaciones de lo que acontece, esto les confiere, según los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* un *elemento teórico*⁴⁵, tal que es independiente del elemento ritual o de epopeya en las Tragedias, pues se convierte en una doctrina, en lo que Bacon pregona como una *Scientia Universalis* y que era la aspiración para las ciencias de la ilustración, ya que cuando los mitos son recopilados toman una forma unitaria, se forman como una doctrina de la cosmovisión del mundo. Para Horkheimer y Adorno, un ejemplo de ello son las divinidades olímpicas, que no son idénticas a la naturaleza, sino sólo son una representación de ella, una representación de los elementos, una simbolización en la que las divinidades no son más que esencias de los elementos:

En Homero, Zeus preside el cielo diurno, Apolo guía el sol, Helio y Eos se hallan en los límites de la alegoría. Los dioses se separan de los elementos como esencias suyas. (DI: 64)

En esta separación se da también una separación ontológica del mundo, lo existente se divide en el *logos*, es decir lo conceptual, y en lo material de las cosas; según los autores de la obra, esto es también una distinción entre el ser y la realidad por la que el mundo queda sometido al hombre, el saber se convierte en poder. El mundo que antes, en la era del mito, era ordenado por Dios, ahora es ordenado por el hombre:

En cuanto señores de la naturaleza, el dios creador y el espíritu ordenador se asemejan. La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada del patrón, en el comando. (DI, 64)

El mundo es completamente objetivado por el hombre y entonces se da una primera identificación que más adelante será llamada por Adorno y Horkheimer: *mimesis*; lo que a su vez Wellmer llama *mimesis de lo muerto* (Mimesis ans Tote)⁴⁶, ello se da por un principio de

⁴⁵ Cfr. (DI: 63)

⁴⁶ Cfr. (Wellmer, 1990: 146)

utilidad que la ciencia de la Ilustración introduce en la conformación ontológica de las cosas de la naturaleza y por una eliminación de los elementos de diferenciación e individuación de los objetos de la naturaleza, el *en sí* de las cosas, se convierte en *para él*, es decir que las cosas se revelan siempre como un *substrato de dominio* (Substrat von Herrschaft), lo cual da forma a la unidad de la naturaleza, una unidad que implica la completa objetivación de la naturaleza, pero que no se daba en los mitos y en la relación de los hombres con la naturaleza antes de la Ilustración, relaciones a las que los autores se refieren aludiendo a los rituales del chaman, en ellos no se presupone una unidad de la naturaleza con esas características:

Los ritos del chaman se dirigen al viento, a la lluvia, a la serpiente en el exterior o al demonio en el enfermo, y no a elementos o a ejemplares.... La magia es ansiedad sangrienta, pero en ella no se llega aún a la negación del dominio que consiste en que éste, convertido en la pura verdad, se constituye en fundamento del mundo caído en su poder. (DI: 65)

Ese dominio por parte del hombre descalifica a la naturaleza y convierte la realidad en un proceso social por el cual se someten la conciencia y la autocomprensión del hombre, tal sometimiento se da por una superioridad del sujeto que en verdad no existe, pues la naturaleza por él dominada es más grande que él, es decir el sujeto es parte de esa naturaleza, él forma parte de ella, como dicen Adorno y Horkheimer: “Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen” (DI: 64).

A diferencia de los mitos y las relaciones entre el hombre y la naturaleza que de ellos se derivaban y en donde se daba lo que Adorno y Horkheimer llamaron *sustituibilidad específica* (spezifische Vertretbarkeit), esto es una especificación en el momento del sacrificio en los actos chamánicos, hecho que no permite que el elemento sacrificado sea sustituido ya que forma parte de un grupo o una especie, que lleva en sí la arbitrariedad de ese grupo o de esa especie, que es uno de ellos pero es reconocido como un elemento o individuo específico del grupo o de la especie, lo cual lo hace insustituible, en cambio el modelo de las ciencias ilustradas termina con esa sustituibilidad, la elimina en pro de una *fungibilidad universal* (universale Fungibilität), es decir termina con todo elemento de individualidad o diferencia entre esos miembros del grupo o de la especie, para la experimentación científica, bien podemos citar la obra que nos ocupa:

Un átomo no es desintegrado en sustitución, sino como espécimen de la materia; y el conejo pasa por la pasión del laboratorio no en sustitución, sino desconocido como puro ejemplar. (DI: 65)

La mimesis es para la magia el modo de acceder a los fines que, al igual que la ciencia persigue, la diferencia estriba en que la ciencia llega a esos fines oponiendo la distancia que hemos señalado entre sujeto y objeto, terminando con la sustituibilidad e imponiendo la

fungibilidad, es éste el *elemento perturbador* (störenden Element) que, según Wellmer, introduce la racionalidad de la ciencia instrumental de la ilustración y que llama, siguiendo a su vez a Adorno y Horkheimer, *mimesis de lo muerto*, ésta problemática alcanza, como hemos mencionado, el estatus de un proceso social, en el que las diferencias entre los individuos de la realidad social es eliminada, la subjetividad pierde sentido en las relaciones sociales y en el estudio que de éstas hace la ciencia positiva, por ejemplo la sociología bajo los parámetros y características de una ciencia que objetiva aquello que estudia, Adorno mantendrá ésta postura hasta el momento en el que debate con Karl Popper, éste debate será objeto de la siguiente sección de éste capítulo, razón por la cual en éste momento no ahondamos en la discusión.

Adorno y Horkheimer llevan la problemática de la mimesis hasta el ámbito del lenguaje, para ellos la eliminación de las diferencias por parte de la ciencia de la Ilustración, y la supremacía del sujeto sobre el objeto en la manera unilateral en que el primero se relaciona con lo segundo, elimina las diferencias en el ámbito lingüístico:

Las múltiples afinidades entre lo existente son reprimidas por la relación única entre el sujeto que confiere sentido y el objeto privado de éste, entre el significado racional y el portador accidental del mismo. (DI: 66)

Pero ahí no cesa la importancia de los efectos de la Ilustración sobre el lenguaje, éste será parte importantísima para el cumplimiento de la segunda de las tesis que forman parte del argumento central de la obra.

Continuando con el desarrollo de la Dialéctica de la Ilustración, en especial de la primera de esas tesis, podemos concluir que es de ese modo como se cumple la primera de las tesis que habíamos mencionado y que dicta, además de que el mito que la Ilustración rechaza era ya parte de ésta, que la Ilustración recae en pura objetividad. En la eliminación de los contenidos de las cosas, es decir, en la implantación de una racionalidad basada en la lógica formal, los pensamientos se independizan frente a los objetos, y ese es el requisito para la implantación de la técnica, como lo dicen los propios autores de la obra:

Para que las prácticas localmente vinculadas del brujo pudieran ser sustituidas por la técnica industrial universalmente aplicable fue antes necesario que los pensamientos se independizaran frente a los objetos, como ocurre en el yo adaptado a la realidad. (DI: 66)

No obstante esas prácticas relacionadas directamente con el mito ponen en marcha, como dicen los autores de la obra, “el proceso sin fin de la Ilustración” (DI:66), ese proceso lleva a todos los conceptos de la ciencia a una severa crítica cuya única intención es derrumbarlos y convertirlos sólo en una creencia “hasta que los conceptos de espíritu, de verdad e incluso el de Ilustración quedan reducidos a magia animista” (DI: 66); éste es el proceso por el cual la Ilustración queda atrapada en mitología. De ese modo podemos notar que la segunda de las

tesis: *la caída de la Ilustración en mitología*, viene impulsada por el mismo problema que hemos planteado en la tesis primera, la objetivación del mundo de la naturaleza que la ciencia que deriva de la Ilustración provoca, es decir, la ciencia que tiene como esquema de racionalidad la racionalidad instrumental y que con ello domina incluso el lenguaje, convirtiéndolo en un aparato teórico que es parte de la dominación.

La segunda tesis se anuncia con la siguiente cita:

Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología. Todo el material lo recibe de los mitos, pero en cuanto juez cae en el hechizo mítico. (DI: 67)

Al eliminar los principios de diferenciación y de individuación de las cosas, la ilustración termina con la posibilidad de la *desigualdad*, tomando éste último término en su sentido literal, es decir que manifiesta *lo que no es igual* y que ha sido llamado por Adorno y Horkheimer *lo no idéntico* (dass Nicht-Identischen), esa eliminación de lo no idéntico por parte de la ilustración se da pues, la Ilustración mantiene un principio de inmanencia que “declara todo acontecer como repetición” (DI: 67). Esa repetición es el resultado de la separación del hombre frente a la naturaleza de la que forma parte, es decir la distancia que impone el conocimiento científico entre el sujeto y la naturaleza objetivada. En las cosmovisiones míticas había una *ilusión mágica* (magische Illusion) por la que el hombre se identificaba con lo existente, la naturaleza, por una *repetición* (Wiederholung), la ilustración antepone a esa ilusión mágica de la repetición el principio de inmanencia que hemos mencionado, para explicitar esta afirmación de los autores de la obra, conviene citar un pasaje de ésta:

En los mitos, todo cuanto sucede debe pagar por haber sucedido. Lo mismo rige en la Ilustración: el hecho queda aniquilado apenas ha sucedido. (DI: 67)

De modo que la Ilustración está aplicando el mismo principio inmanente que el del mito, sólo que ésta tiene la pretensión de estar terminando con el mito por medio de la aplicación de ese principio, de manera que la ilustración está reproduciendo la sabiduría fantástica que rechaza, y el precio es que ningún hecho puede ser ya distinto de otro y no así igual a sí mismo, como dicen los autores de la obra, la ilustración “elimina lo inconmensurable” (DI: 67) y disuelve mediante la mediación, el pensamiento, la subjetividad, el lenguaje y la cultura.

Empieza a cumplirse la segunda tesis, la ilustración que rechaza el mito reproduce, por su propio principio de inmanencia que consiste en la eliminación de la desigualdad, el principio del mito, así empieza caer en la mitología, pero éste no es el único rasgo que advierte de esa tesis; hemos ya mencionado una separación que se da entre sujeto y objeto, el sujeto que conoce a la naturaleza en el modelo de la ciencia a partir de la ilustración, se separa abismalmente del objeto que conoce, es decir, de la naturaleza, olvidando incluso que él mismo

es parte de esa naturaleza, el instrumento que la ilustración usa para que esa distancia crezca cada vez más, es la *abstracción* (Abstraktion), y ello alcanza incluso algunas relaciones sociales y de producción como por ejemplo, nos muestran los autores de la obra: “en la distancia frente a la cosa que el señor logra mediante el siervo” (*DI*: 68).

Debemos recordar que el afán de conocimiento que mueve al hombre, tanto del mito, como de la ilustración a conocer al mundo y a la naturaleza, es el temor a lo mismo que intenta conocer, la expresión de ese temor se convierte en la explicación del mundo, así, en las dos maneras tan distintas y distantes, en apariencia, de explicar el mundo (mito y ciencia), se mantiene esa separación entre sujeto y objeto, al respecto citaremos un largo pasaje de la *Dialéctica de la Ilustración*:

Cuanto más domina el aparato teórico todo cuanto existe, tanto más ciegamente se limita a repetirlo. De ese modo, la Ilustración recae en mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad y con ello había renunciado a la esperanza. En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido que él mismo oculta. El mundo como gigantesco juicio analítico, el único que ha sobrevivido de todos los sueños de la ciencia, es de la misma índole que el mito cósmico, que asociaba los cambios de primavera y otoño con el rapto de Perséfone. (*DI*: 80-81)

En resumen, el argumento principal de la obra, el que le da un sustento teórico es el que hemos tratado de desarrollar en esas dos tesis, la Ilustración niega su propia realización pues el mito que ella intenta rechazar y exterminar por medio del modelo de ciencia que propone, era ya parte de ella, lo único que ha logrado la racionalidad que ésta propone, es instrumentalizar la ciencia y con ello abrir una gran distancia entre el sujeto que conoce al mundo con el único fin de dominarlo y el objeto que intenta conocer, es decir, la naturaleza; con eso la ilustración cae ella misma en mitología, pues termina cumpliendo con el principio del mito, la repetición de la naturaleza. Evidentemente el contenido de la obra no se reduce a éstas dos cuestiones, incluso el capítulo primero no está reducido a ellas, existen otros temas de un gran interés, pero por cuestiones de síntesis y de objetividad en la investigación no discutiremos aquí, lo cual no implica que dejaremos en el olvido, pues nuestra investigación toca muchos de esos temas, sólo que nos limitaremos a discutirlos en el momento preciso.

2. La identidad entre razón y realidad y el decaimiento de la subjetividad.

Hemos mostrado cómo es que se cumple con el argumento central de la *Dialéctica de la Ilustración*, de ese modo hemos hecho notar también cómo es que se da una instrumentalización de las ciencias por la racionalidad que la ilustración pretende introducir en el

mundo, en ésta sección, intentaremos hacer notar cómo es que esa racionalidad instrumental de la ilustración, repercute en la realidad y así en la sociedad, derivando en un decaimiento de la subjetividad; ésta cuestión es la que nos llevará al centro de ésta investigación y es también la principal preocupación que nos trae al pensamiento de Adorno.

Como hemos ya mencionado, el decaimiento de la subjetividad es el tema principal que nos ocupa en esta investigación, cuya intención es precisamente mostrar, cómo es que en el pensamiento de Adorno podemos rastrear esa temática desde dos perspectivas distintas (sociología, psicología), de modo que la intención de mostrar cómo es que se da ese decaimiento en el pensamiento de Adorno es el de construir la base teórica de la investigación.

Para poder mostrar como es que se da el decaimiento de la subjetividad, debemos mostrar primero cómo es que surge el principio de subjetividad, después es necesario mostrar cómo a partir del modelo de racionalidad impuesto por la ilustración, la realidad se identifica con lo racional, en los términos dictados por la ilustración, ello nos llevará hasta la posibilidad de mostrar que la realidad social es también influida por éste modelo de racionalidad y es así convertida en una *red de relaciones funcionales*⁴⁷, lo que al final nos permitirá llegar al hecho de que, en una sociedad de esas características, la subjetividad sufre un gran daño, sobretodo en cuanto a las posibilidades de un actuar crítico.

En la sección anterior hemos mostrado ya cómo es que la ciencia queda instrumentalizada bajo el modelo de racionalidad de la ilustración, ese modelo de ciencia es el que por una objetivación de la naturaleza, la domina, y es así como se da el surgimiento de la subjetividad, es decir, abriendo un largo trecho entre la naturaleza y el sujeto, como ejemplo podemos traer a discusión el contenido del segundo capítulo de la *Dialéctica de la Ilustración*. En el primer *Excurso* llamado: *Odiseo, o mito e ilustración*, los autores muestran lo que ellos han llamado *prehistoria de la subjetividad*:

.... el héroe de las aventuras se revela como prototipo del individuo burgués, cuyo concepto se origina en aquella autoafirmación unitaria de la cual el héroe peregrino proporciona el modelo prehistórico. (DI: 97)

Si bien el anterior pasaje nos ayuda a dejar en claro la intención de Adorno y de Horkheimer en el primer *Excursus*, también nos permite traer a lugar una de las críticas que ellos recibieron más recurrentemente. En el intento de mostrar esa prehistoria de la subjetividad, los autores han caído, según sus críticos en uno de los peores errores en que se puede incurrir en una reconstrucción como la que ellos hacen: el anacronismo; el hecho de vincular el personaje de Odiseo en los cantos homéricos con el individuo burgués les ha costado tal crítica.

⁴⁷ Ver nota al pie de página número 18.

Volviendo a nuestro curso, en la argumentación de Adorno y Horkheimer al respecto de la subjetividad, las aventuras de Odiseo en la obra de Homero significan el crecimiento del espíritu, fortalecimiento del cual surgirá la subjetividad como la forma del *sí mismo* (Selbst), o como dice Habermas, los autores de la obra recurren a la *Odisea* para llegar al precio que Odiseo paga “por salir tan fortalecido y consolidado de las aventuras que arrostra, como sale el espíritu de aquellas experiencias de la conciencia, de que el Hegel de la *Fenomenología* nos informa....” (Habermas, 1989: 138); pero ese fortalecimiento que da forma a la subjetividad, es también producto de la ideología de la ilustración que lleva toda acción al dominio de la naturaleza.

El pasaje sobre Odiseo y las sirenas es para los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* “ el nexo inextricable entre mito y trabajo racional” (*DI*: 97), es decir que el canto homérico estaba tan ligado a la mitología como ésta a la dominación, en ese sentido la subjetividad que resulta del viaje de Odiseo está también ligada a la dominación de la naturaleza por su objetivación, eso lo podemos notar atendiendo al concepto de *sacrificio* (Opfer) y a la importancia que éste tiene en la escudriñación de la obra homérica por parte de los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*. En el viaje de Odiseo, él afronta innumerables peligros y afrentas, y ello sólo lo alcanza por medio del *sacrificio* disfrazado de *intercambio* (Tausch):

Sí el intercambio es la secularización del sacrificio, éste mismo, a su vez, aparece ya como el modelo mágico de intercambio racional, una representación de los hombres para dominar a los dioses, que son destronados justamente mediante el homenaje que se les tributa. (*DI*: 102)

La dominación que el sacrificio permite sobre los dioses, es al mito, en el que está envuelto el canto homérico, lo que la dominación de la naturaleza es a la ciencia de la ilustración. De manera que la acción de Odiseo para salvarse del trágico canto de las sirenas, no es más que un engaño que sólo permite la dominación. “El momento del engaño en el sacrificio es el modelo de la astucia de Homero” (*DI*: 103), y esa astucia obedece al cálculo de las conveniencias de quien lo realiza, y ese calculo anula el poder de quien recibe el sacrificio / intercambio.

Es así como se conforma una subjetividad dominadora desde su prehistoria para Adorno y Horkheimer, la constitución del sujeto que se basa en la dualidad del sacrificio / intercambio, es una subjetividad que rompe con su propia naturaleza, tanto interna como externa, de modo que el anunciado crecimiento o fortalecimiento de la conciencia del *sí mismo* es sólo una apariencia:

Con Odiseo tan sólo se eleva a la autoconciencia el momento del engaño en el sacrificio, que es quizá la razón más íntima del carácter ilusorio del mito. La

experiencia de que la comunicación simbólica con la divinidad a través del sacrificio no es real, debe ser antiquísima. (*DI*: 103)

El problema del abandono o sacrificio de la naturaleza interna del sujeto, le permitirá más adelante a Adorno introducir algunos principios del psicoanálisis de Freud a sus trabajos sobre la psicología y la personalidad autoritaria⁴⁸. La subjetividad que así surge abandonada de su propia naturaleza obedece sólo a los principios de la *autoconservación* (*Selbsterhaltung*), para dar un concepto de ésta nos referimos a las palabras de los autores:

Astuta autoconservación es, en los que dominan, la lucha por el poder fascista, y en los individuos, la adaptación a la injusticia a cualquier precio. (*DI*: 138)

Más adelante veremos que esa autoconservación es precisamente lo que provoca el decaimiento de la subjetividad. Es así como desde su prehistoria, la subjetividad surge cargando ciertas deficiencias que después se reflejarán en el actuar del sujeto en la sociedad.

Continuaremos con el segundo paso de ésta sección. Ahora intentaremos mostrar cómo la racionalidad que la Ilustración impone en el mundo, es identificada con la realidad. En la *Dialéctica de la ilustración*, Adorno y Horkheimer presentan una interpretación de la filosofía kantiana que les permite hacerle una crítica y con ella a la Ilustración entera; la filosofía de Kant que en el ámbito filosófico, si bien es cierto que no la representa totalitariamente, sí es considerada como uno de los pensamientos más importantes de la Ilustración y el idealismo alemán, presenta una epistemología muy particular que para los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* es causante de esa igualdad entre realidad y racionalidad.

Si en Kant, como hemos mencionado, podemos encontrar un abanderado de la Ilustración, es por el concepto mismo que él tenía de ella, para evitar incorrecciones vamos a recordar sus palabras al respecto:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. (Kant, 2004)

Adorno y Horkheimer retoman ésta frase kantiana, para Kant, *servirse de la inteligencia sin la guía de otro*, implica seguir el “entendimiento guiado por la razón” (*DI*: 129), es decir un sistema que engloba todos los conocimientos del mundo y de la naturaleza: la ciencia.

La razón es una instancia de unificación para las ciencias, esa unificación deriva en una *sistematización* (*systematischen*) de las ciencias que ya estaba anunciada en la intención de la Ilustración de deshacerse del mito, como hemos mencionado, parafraseando la *Dialéctica de la Ilustración*, la Ilustración es totalitaria, por tanto la racionalidad que impone lo es también, ello lo podemos notar aún más claramente en el hecho de que la unificación de la razón derive en una

⁴⁸ Ver (Adorno, 1995)

sistematización de las ciencias, para Kant es lo mismo, en la primera de sus Críticas, él anuncia esa unificación por parte de la razón:

Así como el entendimiento unifica por medio de conceptos la diversidad del objeto, así unifica la razón, por su parte, la diversidad de los conceptos por medio de las ideas, ya que pone cierta unidad colectiva como fin de los actos del entendimiento, actos que, en otro caso sólo se ocupan de la unidad distributiva. (*KrV*: B672)

De modo que la sistematización del conocimiento es, según Adorno y Horkheimer, quienes bien retoman la palabra de Kant, “su interconexión a partir de un solo principio” (*DI*: 129); una ciencia positivista, se funda también en éste principio⁴⁹, la ciencia a partir de la ilustración es unificadora, y la sistematización es su esencia, el pensamiento de la ilustración busca un orden axiomático del mundo, ordenar a partir de principios que se subsumen en el conocimiento y que reducen a éste a esos mismos principios, es la introyección de la igualdad entre lo particular, eso es lo que significa la unidad, borrar las particularidades del mundo, para Adorno y Horkheimer, Kant garantiza con su *esquematismo del entendimiento puro* esa igualdad de la particular con lo universal:

La homogeneidad de lo universal y de lo particular viene garantizada, según Kant, por “el esquematismo del entendimiento puro”, que consiste en el obrar inconsciente del mecanismo intelectual que estructura ya la percepción conforme al entendimiento. (*DI*: 130)

El esquematismo puro es, para Adorno y Horkheimer, la intelección que permite al entendimiento adecuar las cosas a los conceptos, es decir objetivarlas en el sujeto, “aún antes de que entren en el yo” (*DI*: 130), el objetivo y la tarea de la ciencia es efectuar ésta unidad en el pensamiento, la ciencia se preocupa por que se mantenga una unidad entre los principios y los juicios de hecho, esto es que el sistema de la ciencia, del cual una de sus principales características ha de ser la posibilidad de hacer predicciones del mundo de la naturaleza, se mantenga en una estrecha relación y armonía con la naturaleza misma. Sin embargo aunque el esquematismo puro de Kant es la condición de posibilidad para el sistema de ciencias unificadas de la ilustración, Adorno y Horkheimer reconocen que esto es causado por una ambigüedad de los conceptos del pensamiento kantiano, lo que él perseguía con el

⁴⁹Como ejemplo podemos señalar el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, en dicha obra, el autor propone como único fundamento de las ciencias de la naturaleza, lo que se presenta como “lo que es el caso”, esto es lo que se conoce como el atomismo lógico de Wittgenstein, es también un fundamento del positivismo lógico, para decirlo según sus propias palabras:

“4.1 La proposición representa el darse y no darse efectivos de los estados de cosas.

4.11 La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales).” (Wittgenstein: 2002)

Otra traducción de la misma obra traduce “estados de cosas” por “lo que es el caso”, para restar la posibilidad de equívocos, escribimos el término en alemán que es: “der Fall ist”.

esquematismo como fundamento de un yo trascendental era, citando la *Dialéctica de la Ilustración*:

La razón en cuanto yo trascendental supraindividual, contiene en sí la idea de una libre convivencia de los hombres en la que éstos se organizan como sujeto universal y superan el conflicto entre la razón pura y la empírica en la conciente solidaridad del todo. (DI: 131)

De manera que una ciencia que sigue esos parámetros es la que convierte la realidad y los objetos de la naturaleza en mero sustrato de dominio, la racionalidad de la ilustración es la mediación entre el pensamiento calculador y el mundo de la naturaleza, como dicen los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*: “organiza el mundo para los fines de la autoconservación” (DI: 131), para la racionalidad y la ciencia de la Ilustración, la naturaleza se convierte en lo que Adorno y Horkheimer han llamado *mimesis de lo muerto* (Mimesis ans Tote), la naturaleza queda reducida a los principios y los conceptos del sistema de las ciencias, es en éste sentido que la realidad se identifica con la racionalidad, sólo lo que es racional bajo los criterios de las ciencias es real.

Siendo así que la realidad queda reducida a los principios unificadores de la ciencia bajo la racionalidad de la ilustración, los criterios para el estudio de la sociedad se deben regir también bajo esos principios; la sociedad para la ciencia queda reducida a una *red de relaciones funcionales*. La igualdad entre racionalidad y realidad lleva a ésta última a una cosificación que se propicia por que esa *mimesis de lo muerto* se convierte en un proceso social por el cual se rige la autocomprensión de los procesos de socialización de la humanidad, es decir que las relaciones sociales toman valor de la utilidad que tengan dentro del total proceso de socialización y en vías de lograr la autoconservación, además eso se da no sólo en el ámbito de las ciencias, sino también en cuanto la comprensión de la misma subjetividad que luego de terminar con toda posibilidad de una comprensión mítica del mundo, ha dominado a la naturaleza, dejándola vacía de sentido por la ya mencionada *mimesis de lo muerto*, de esa manera la mimesis se pone de lado de la autoconservación dominadora y la imitación del sujeto se convierte en la manera por la que éste termina consigo mismo, es el principio del decaimiento de la subjetividad.

Para Adorno y Horkheimer la historia de la civilización que inicia con la modernidad y la ilustración es al mismo tiempo la historia de *la renuncia* (des Opfers), esa renuncia es la negación de la naturaleza interna del sujeto, de su conciencia, por una “intronización del medio como fin” (DI: 107). Ellos toman como causa de ese efecto la “irracionalidad del capitalismo totalitario” (DI: 107) éste se torna contra la subjetividad por medio de la división del trabajo como

medio de cumplimiento de la autoconservación, es la causa de una *autoalienación* (Selbsterhaltung) de los individuos, como dicen los autores de la obra:

El trabajo social de cada individuo está mediatizado en la economía burguesa por el principio del *sí mismo*; él debe restituir a unos el capital acrecentado, a otros la fuerza para trabajar más. (DI: 83)

Ese *sí mismo* es considerado, después del *desencantamiento* del mundo, como el sujeto trascendental, es decir la única referencia a la razón; tal que tras la llegada del capitalismo se convierte en el instrumento universal cuya utilidad se reduce a la autoconservación, que en el caso del capitalismo no es más que la producción material por medio del trabajo calculado, o como lo dicen Adorno y Horkheimer: “la razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico omnicomprendivo” (DI: 83). Así la subjetividad es sólo la mediación para esa razón instrumental, el sujeto renuncia así a su conciencia de *sí mismo* por el cumplimiento de las condiciones de posibilidad que permitan la autoconservación. Al tomar un lugar que le es impuesto en el aparato de producción, el sujeto niega su naturaleza interna y se convierte en el *elemento perturbador* de la armonía que debería existir entre éste y la naturaleza, eso abre la posibilidad de que el sujeto caiga bajo una fuerza que le lleve hacia la eliminación de las diferencias, lo que implica que caen en una relación de falsa igualdad, una identidad que borra todo rasgo del carácter individual del sujeto ante lo que Adorno va a abogar basado en lo que ha llamado *lo no idéntico*, para Adorno. La identificación de la racionalidad con la verdad y el sujeto trascendental como única referencia a esa racionalidad llevan a la eliminación de las diferencias, la eliminación de las identidades en el carácter de los individuos es el efecto de las sociedades masificadas, ellos identifican la sociedad de masas con las sociedades que se han convertido en *relaciones funcionales*, citaremos un pasaje de la *Dialéctica de la Ilustración* para mostrar como los autores encuentran en la eliminación de los rasgos del carácter individual un decaimiento de la subjetividad que implica la principal problemática para la sociedad:

La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad de poder oír con los propios oídos aquello que no ha sido aún oído, de tocar con las propias manos aquello que no ha sido aún tocado: la nueva figura de ceguera que sustituye toda ceguera mítica vencida. A través de la mediación de la sociedad total, que invade todas las relaciones y todos los impulsos, los hombres son reducidos de nuevo a aquello contra lo cual se había vuelto la ley de desarrollo de la sociedad, el principio del *sí mismo*: a simples seres genéricos, iguales entre si por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida. (DI: 89)

El sujeto trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*, que para Kant tenía sólo una significación epistemológica, adquiere también, para los miembros de la Escuela de Frankfurt una relevancia en relación con la razón práctica, ello los llevará a la reflexión sobre la moral que desarrollan en el segundo de los *Excursus*, ahí, apoyados en la obra de Sade y de Nietzsche,

ellos muestran que el hecho de dar una supremacía al sujeto sobre el objeto tiene graves implicaciones para la moral, al mismo tiempo implica una manera de dominación interna del yo. Esa supremacía del sujeto sobre el objeto es para Adorno una manifestación más de la dialéctica de la ilustración que se revela como una forma del decaimiento de la subjetividad, en un contexto que apela al arte por la imagen y a sus influencias en la sociedad y en el sujeto, en uno de los aforismos que forman parte de *Minima Moralia* lo menciona del siguiente modo:

La tendencia objetiva de la Ilustración a suprimir el poder de las imágenes sobre los hombres no se corresponde con ningún progreso subjetivo de pensamiento ilustrado hacia la ausencia de imágenes.... en cada ingeniosidad, y más aun en cada representación gráfica, se le revela la sentencia de muerte del sujeto contenida en la victoria universal de la razón subjetiva. (Adorno, 2004: 92-93)

La problemática del decaimiento de la subjetividad se afirma así desde varias perspectivas: en sentido epistemológico en lo que corresponde a las ciencias; en sentido normativo en lo que corresponde a la moral; en sentido psicológico, en particular en el ámbito de la psicología social, y también en el sentido de la filosofía como la afirmación de una superioridad del sujeto ante el objeto en la fenomenología. Adorno cae en cuenta de esa multiplicidad de visiones para la misma problemática y las desarrolla a lo largo de su obra.

Mostrar dos de las perspectivas desde las que Adorno desarrolló esa problemática es la intención de ésta investigación, en primer lugar, dentro del ámbito de las ciencias, las sociales en particular, trataremos la perspectiva de la sociología; el orden en el que trataremos las temáticas no tiene una razón específica de ser, de ninguna manera le damos una jerarquía con ese orden, creemos que la temática es una constante en el trabajo de Adorno y tratamos de mostrarlo con ésta investigación, por ello sólo nos limitamos a mostrar en primer lugar la problemática en la *Dialéctica de la Ilustración* que es una de las obras en las que Adorno trata con más profundidad la cuestión y de la que creemos que parte para su posterior desarrollo en la otra perspectiva.

3. El sujeto dentro del control técnico de la sociedad. La perspectiva de la sociología.

El desarrollo de ésta sección estará basado en la confrontación de ideas que se dio entre Karl Popper y Theodor Adorno en el marco de su encuentro en la Sociedad Alemana de Sociología en 1962, esa es una discusión que se da a partir de la conferencia de Popper llamada, *Sobre la Lógica de las Ciencias Sociales* (Popper, 1973)⁵⁰, ante la que Adorno fungió como replicante.

⁵⁰ El tomo al que hacemos referencia está editado por Theodor Adorno, en él se recopilan las participaciones de Karl Popper, Jürgen Habermas, Ralf Dahrendorf, Hans Albert y Harald Pilot, generalmente de ese libro haremos referencia al texto de Popper y por ello ponemos como primer

Esa controversia es, como dice Wiggershaus, una continuación de la que se había dado en los años treinta entre el llamado *Círculo de Viena*, cuna del positivismo lógico y el grupo de Horkheimer formado en su mayoría por miembros del *Institut für Sozialforschung*, la discusión giraba alrededor del artículo de Horkheimer sobre *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*⁵¹ y siempre en relación a las ciencias sociales⁵².

No es un aspecto poco relevante el hecho de las diferencias de perspectivas que los dos autores tienen de las ciencias sociales, refiriéndonos de nuevo a la historia que Wiggershaus hace de la Escuela de Frankfurt, y recordando los comentarios de Ralf Dahrendorf acerca de las ponencias de Popper y la respuesta de Adorno que ahí cita, nos podemos dar cuenta que en ese aspecto no sólo cuentan las diferencias en cuanto a sus posiciones teóricas, sino también las diferencias que tienen ante la política y la moral, esas diferencias dividían en ese entonces a la sociología en Alemania; en los trabajos llevados a cabo en Tübingen se hizo aún más patente la existencia de esas diferencias y de esa división, el tema central, fue el fundamento de las ciencias sociales, frente al que los dos participantes que ahora nos interesan, tomaron una posición definitiva y bien delimitada⁵³.

3.1 Popper: El método criticista en las ciencias sociales.

En su ponencia, Popper trata de mostrar los efectos benéficos que traería a la sociología el hecho de adoptar un método criticista, esto no es más que una adecuación del método falsacionista a las ciencias sociales⁵⁴. Dicho trabajo está presentado en una serie de tesis en las que él intenta acercarnos a la comprensión de su intención, la cual es precisamente “expresar la contradicción existente entre nuestro saber y nuestra ignorancia” (Popper, 1973: 101), para ello parte de proponer dos tesis principales para mostrarlo, la primera de ellas menciona que sabemos muchas cosas en referencia a la práctica, las cuales no podemos poner en duda ya que nos ofrecen un extenso conocimiento teórico y una buena comprensión del mundo; la segunda de esas tesis parece caer en contradicción con la ya mencionada, la primera frase de ésta segunda tesis la sintetiza de manera excepcional: “Nuestra ignorancia es ilimitada y decepcionante” (Popper, 1973: 101), Popper llega a ésta conclusión pues el mismo progreso

apellido en la lista de referencias bibliográficas. Los trabajos de Adorno que se encuentran en ese tomo los citaremos de (Adorno, 2004a)

⁵¹ Ver (Horkheimer, 1990)

⁵² Cfr. (Wiggershaus, 1994: 566)

⁵³ Cfr. (Wiggershaus, 1994: 567)

⁵⁴ Al respecto del *falsacionismo* y la filosofía de las ciencias de Popper existen muchas obras; en español podemos contar con la traducción de la compilación algunos de los principales trabajos de dicho autor llevada a cabo por David Miller. Ver (Miller, 1997)

del conocimiento científico nos revela más problemas que resolver, ese avance de las ciencias hace aun más grande nuestra ignorancia.

Así se crea una tensión entre nuestro conocimiento y la convicción de que no sabemos nada, según Popper la importancia de una teoría del conocimiento consiste en hacer justicia a las dos primeras tesis para mostrar la mencionada tensión, ya que de esa tensión es que surge el conocimiento, del saber o no saber una serie de cosas que se distinguen por una contradicción descubierta entre lo que suponemos que conocemos y lo que se supone que son los hechos; Popper está planteando con esto que no hay un conocimiento definitivo, cuestión que podríamos pensar lo hace coincidir con la Teoría Crítica que plantea Horkheimer, para él el conocimiento tampoco es una cuestión estática, sólo que en la concepción de Horkheimer y el resto de los miembros de la Escuela de Frankfurt ello depende de una serie de cambios y progresos históricos en los que la verdad se transforma, por lo cual no es posible considerar una verdad como definitiva, lo cual Popper jamás aceptaría, pues eso es para él un relativismo histórico que encuentra su origen en el historicismo alemán y que él critica como el origen del triunfo del método naturalista en las ciencias sociales⁵⁵; sin embargo para Popper el hecho depende del método, él está intentando hacer una adecuación del falsacionismo que ha propuesto en las ciencias naturales a las ciencias sociales, por ello toda posible verdad debe estar sujeta a la crítica y al rechazo por parecer poco científica, así toda posible verdad es falsable.

Para Popper las ciencias están en una estrecha relación con la importancia de los problemas de que se ocupan, ésta importancia determina el valor de la investigación científica, el punto de partida de la investigación científica es la observación, de ahí se revela un problema que consiste, como hemos mencionado, en encontrar una “contradicción de algunas de nuestras expectativas conscientes e inconscientes” (Popper, 1973: 103); es en la sexta tesis de su conferencia que Popper propone el falsacionismo como método de las ciencias sociales, él identifica la crítica con la refutación, y propone una lógica de prueba y error en la que las soluciones a un problema se proponen a manera de ensayos (experimentos), él propone la crítica objetiva como criterio por el cual se excluyen las posibles soluciones, sólo sí un ensayo resiste esa crítica, entonces es aceptado provisionalmente como una solución, siempre bajo la posibilidad más que latente de ser discutido y criticado de nuevo; de manera que un método como ese para las ciencias sociales consistiría en tomar una serie de tentativas soluciones a un problema y someterlas a la crítica objetiva.

⁵⁵ Ver la décima tesis del artículo de Popper en donde él afirma que el intercambio de papeles entre la antropología social y la sociología se debe principalmente a las ideas del relativismo histórico nacido en suelo alemán.(Popper, 1973:106-109)

Ese método se sintetiza en tres momentos, primero una tensión entre conocimiento e ignorancia, lo cual nos lleva a un segundo momento que es el descubrimiento de un problema y el tercero sería así un ensayo de solución, sin embargo la tensión jamás se rompe pues el conocimiento se reduce a tentativas de solución con la posibilidad de comprobarse como errores y al fin como ignorancia. Este es el método que Popper llama *criticismo*, él lo confronta con el método *pseudonaturalista* que propone que las ciencias sociales copien de las ciencias naturales un método basado en la observación de datos empíricos y en la inducción para así conseguir la objetividad científica. Esa objetividad tan importante para la investigación y la metodología científica es, según Popper, una *neutralidad valorativa* que consiste en poder distinguir entre los problemas relevantes y valiosos para la investigación científica y los problemas *extra científicos* que son todas las posibles incurrencias de carácter particular de parte del científico en la investigación, los aspectos que Popper resalta en relación a la verdad de una afirmación son: en primer lugar su *relevancia*, después su *interés* y al final su *significado* respecto del problema; una de las tareas de la lógica científica es desechar los problemas extra científicos de la investigación en bien de su acercamiento a la verdad. La valoración de los enunciados de la ciencia gira en torno su riqueza de resultados, su riqueza explicativa, su sencillez y su exactitud y esas son las virtudes que debe guardar para tener o no una posibilidad de ser aceptado como un enunciado científico y por tanto como una posible solución a un problema, por lo menos hasta que la crítica la deseche y se imponga otro enunciado en su lugar⁵⁶.

El problema que Popper encuentra en un método como el naturalista es el hecho de que base su objetividad científica en la inducción como una supuesta objetividad de carácter científico natural. A pesar de ello Popper reconoce que en las ciencias sociales prevalece el método científico y cómo una muestra de ello menciona una inversión de papeles entre la sociología y la antropología social o etnología que se ha dado al rededor de la década de los cuarentas, antes de la Segunda Guerra Mundial, la sociología se hallaba como una ciencia teórica general, y la etnología en cambio se encontraba como un modo de aplicación de la sociología a sociedades específicas⁵⁷. El cambio radica en que la etnología se ha convertido en una ciencia general y la sociología se convierte en una rama de la primera aplicada a una forma específica de la sociedad, una sociología de las formas industrializadas de la sociedad occidental⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. (Popper, 1973: 110- 111)

⁵⁷ Cfr. (Popper, 1973:105-106)

⁵⁸ Cosa que en el caso de la filosofía social de Adorno podríamos reconocer, pero que sin embargo se justifica en el marco de la Teoría Crítica como eje directriz de las reflexiones de Adorno y que por tanto

En un sentido el intercambio de papeles entre esas dos disciplinas no significa mucho para Popper, ya que él afirma que no existe una especialidad científica lo que en realidad existen son problemas científicos, y lo que podríamos llamar especialidad científica se reduce a “un conglomerado delimitado y construido de problemas y ensayos de solución” (Popper, 1973: 106); es junto con las tradiciones científicas forman lo que podríamos llamar una especialidad científica.

Otro error recurrente en las ciencias es el considerar que la objetividad científica radica en la objetividad del científico, la objetividad radica en realidad para Popper en la tradición crítica, si esta permite criticar un dogma dominante entonces es objetiva, dicho de otro modo por el propio Popper:

La objetividad de la ciencia no es asunto individual de los diversos científicos, sino el asunto social de su crítica recíproca, de la amistosa- enemistosa división de trabajo de los científicos, de su trabajo en equipo y también de su trabajo por caminos diferentes e incluso opuestos entre sí. (Popper, 1973: 110)

Ello lleva a Popper a lanzar una crítica en contra de la *sociología del conocimiento* que pone en la conducta de los científicos, considerados de manera aislada, la objetividad de las ciencias y la no objetividad la explica a partir de la posición social del científico. Según la crítica que él lanza, lo que la sociología del conocimiento no considera es la propia teoría de la objetividad científica, es decir, la propia sociología del conocimiento, ésta debería convertirse en un meta-discurso sobre la objetividad de la ciencia cuidando al mismo tiempo su propia objetividad científica. Ante esto el criterio para la no objetividad que maneja la sociología del conocimiento es irrelevante para Popper, ya que él considera como una nimiedad la posición ideológica o social del científico, pues éstas son características que se eliminan con el paso del tiempo, aunque a corto plazo parezcan muy relevantes y sin lugar a duda jueguen un papel importante en la investigación. Popper en cambio afirma que la objetividad científica debe medirse por criterios sociales, él señala cuatro: primero señala la categoría de *competencia* entre científicos y entre escuelas; la segunda tiene que ver con *las tradiciones*, en particular con la tradición crítica; la tercera es la de *las instituciones sociales*, por ejemplo los medios por los cuales se publican los trabajos científicos y entre las cuales hay una severa competencia y que asimismo dan lugar a discusiones y críticas entre los científicos, lo mismo que discusiones en congresos entre los científicos; por último tenemos la categoría del *poder estatal*, es decir, la tolerancia política de dar libertad a la discusión científica⁵⁹.

podemos señalar como una de las tajantes diferencias existentes entre los dos pensadores y sus posiciones teóricas.

⁵⁹ Ver (Popper, 1973: 110)

Ya hemos mostrado como la objetividad científica se fija para Popper en la *neutralidad valorativa*, respecto de la cual, la tarea de la lógica de la ciencia se torna en combatir la confusión en las esferas de valor y tratar de excluir las valoraciones extra científicas. De cualquier manera la “pureza” de la ciencia pura no es alcanzable, ni siquiera llega a ser un ideal, no obstante es algo por lo que la crítica debe luchar incansablemente. Esa lucha se ve en una paradoja cuando se exige como único criterio de la objetividad una ausencia de valores, ya que la neutralidad valorativa constituye en sí un valor, así Popper propone que en lugar de una ausencia de valores se exija como criterio de la objetividad “la desvelación de las confusiones de las esferas de valor y la separación de cuestiones concernientes a valores puramente científicos como la verdad, la relevancia, la sencillez, etc, de problemas extra científicos” (Popper, 1973: 112). El medio para acceder a una crítica como la que Popper propone es la lógica deductiva, que se convierte, según Popper en “la teoría de la crítica racional” (Popper, 1973: 113), él la considera así pues la lógica deductiva es, según su propia concepción, “la teoría del razonamiento lógico” (Popper, 1973: 113); así mismo, considera que es la teoría de la transferencia de la verdad de las premisa a la conclusión, pero no sólo eso, también lo es de la retransferencia de la falsedad de la conclusión a por lo menos una de las premisas.

Popper considera que en las ciencias se trabaja con teorías, una teoría es un sistema deductivo que se constituye como una manera de explicación⁶⁰ y por tanto de cómo un intento de solución de un problema, que al mismo tiempo es racionalmente criticable por sus consecuencias, en voz de Popper: “Es, pues, un ensayo de solución sujeto a la crítica racional” (Popper, 1973:113).

En la teoría de la crítica racional que Popper propone, cuando se crítica una teoría no se critica la verdad de ésta, sino sólo su pretensión de verdad, se intenta mostrar que esa aspiración no es justificada sino falsa. El concepto de verdad que Popper maneja es el de verdad por correspondencia, es decir que, un enunciado es verdadero si y sólo si coincide con los hechos, o si las cosas son tal y como él las representa⁶¹, este es según Popper “el concepto absoluto u objetivo de la verdad” y continúa al respecto diciendo que; “Uno de los resultados

⁶⁰ Explicación es para Popper lo que debemos encontrar en un problema puramente teórico, en sus palabras, en la vigésima de las tesis de su conferencia, nos dice: “Un problema puramente teórico –un problema de ciencia pura- radica siempre en encontrar una explicación, la explicación de un hecho, de un fenómeno, de una regularidad notable, o de una excepción igualmente notable”. (Popper, 1973: 114)

⁶¹ Según Popper, Tarsky ha constituido “el resultado filosófico más importante de la moderna lógica matemática” (Popper, 1973: 114), y afirma dogmáticamente, según él mismo dice, que Tarsky ha conseguido con la mayor claridad y sencillez en qué consiste el hecho de que coincidan un enunciado de la ciencia con los hechos, ello apoya un concepto de verdad por correspondencia usado por Popper, aunque con una sofisticación en el uso de la lógica muy grande.

más importantes de la lógica moderna radica en su decidida e inatacable rehabilitación de éste concepto absoluto de la verdad” (Popper, 1973:113- 114).

De los conceptos que él proporciona de *verdad* y de *explicación* se deriva el desarrollo lógico de conceptos como *aproximación a la verdad* y *fuerza explicativa*, que a su vez son consecuencia de lógica de una proposición pues son parte fundamental de su contenido, esos dos conceptos se explican como las consecuencias lógicas verdaderas de una proposición, es decir, entre más consecuencias lógicas verdaderas y menos consecuencias lógicas falsas tenga una proposición, se aproxima a la verdad en mayor escala, y asimismo posee mayor fuerza explicativa. Estos conceptos de *aproximación a la verdad* y *fuerza explicativa* son la guía para el enjuiciamiento de las teorías y nos permiten en relación a ellas mismas hablar de progreso o retroceso en las ciencias. Esto es todo lo que Popper aduce sobre la lógica de las ciencias, en adelante, a partir de la vigésimo primera tesis de su conferencia, él se va a dedicar a tratar específicamente el problema de las ciencias sociales y su conocimiento.

3.2 La lógica de las situaciones.

Sobre las ciencias sociales, él inicia sentando una igualdad con las ciencias naturales, dice que: “No hay ninguna ciencia puramente observacional, sino sólo ciencias que más o menos conciente o críticamente elaboran teorías” (Popper, 1973: 116).

Según Popper, la principal tarea de las ciencias sociales es explicar el entorno social humano, y la disciplina a la que parece más adecuado adscribir ésta tarea es la sociología, ésta debe ser una disciplina independiente o autónoma del resto de las que forman parte de las ciencias sociales, Popper reconoce la autonomía de la sociología en lo que se ha llamado *sociología comprensiva*⁶². En base a las investigaciones lógicas de la economía política, asegura Popper que se puede acceder a un método objetivamente aplicable para la totalidad de las ciencias sociales, es lo que él llama “método objetivamente comprensivo o lógica de la situación” (Popper, 1973: 117), esta permite a la ciencia social desarrollarse independientemente de todo rastro de ideas subjetivas o psicológicas.

La lógica de las situaciones implica un análisis de la situación desde la que el individuo actúa y desde la que se puede explicar ese actuar sin más necesidad de ayuda de la psicología, para así librar el análisis de todo remanso de subjetividad:

La «comprensión» objetiva radica en nuestra consciencia de que la conducta era objetivamente adecuada a la situación. Con otras palabras la situación queda

⁶² Sobre la *sociología comprensiva* ver (Weber, 2001), en éste momento no nos adentramos más en la explicación del concepto weberiano pues consideramos que no sería útil para la investigación y en cambio nos alejaría de nuestros intereses, ya que el concepto que Popper tiene de sociología comprensiva, creemos que difiere de la concepción de Weber; de manera que dejaremos ese tema, que sin duda es de una gran relevancia, para otro momento.

analizada con la suficiente amplitud como para que los momentos de inicial apariencia psicológica –como, por ejemplo, deseos, motivos, recuerdos, y asociaciones- hayan quedado convertidos en momentos de la situación. (Popper, 1973: 117)

En la lógica de la situación se intenta llevar un método individualista, pero no así un método psicológico pues sustituye los elementos psicológicos por elementos situacionales objetivos, esa es la manera en la que excluye los elementos psicológicos y con ello aunque intenta conservar cierto grado de individualismo, termina con la posibilidad subjetiva dentro del método. Ello le permite a Popper afirmar que la lógica de la situación se convierte en un análisis que resulta en reconstrucciones racionales y teóricas. El hecho de que Popper intente desechar toda posibilidad psicológica o subjetiva del método y de la lógica de las ciencias sociales radica en el hecho de que las “hipótesis psicológico- caracterológicas apenas resultan criticables, por el contrario, mediante argumentos racionales” (Popper, 1973: 118).

Sin embargo por lo general las explicaciones de la lógica de la situación no son verdaderas, ya que son reconstrucciones racionales teóricas, supersimplificadas y superesquemáticas, no obstante su contenido de verdad puede ser amplio y por ello es que se pueden constituir como aproximaciones a la verdad, además están siempre bajo la posibilidad de mejorarse por ser racional y empíricamente criticables.

A manera de conclusión y como una forma convincente de mostrar que la *lógica de las situaciones* es la mejor forma del análisis del entorno social, Popper afirma:

La lógica de la situación ha de hacerse cargo de un entorno social, en el que figuran otros seres humanos, de cuyos objetivos sabemos algo (aunque a menudo no demasiado), y, además, hay que contar también con instituciones sociales, estas instituciones sociales determinan el carácter social real de nuestro entorno social. Consisten en todas aquellas esencialidades sociales del mundo social que corresponden a las cosas del mundo físico. (Popper, 1973: 118)

La *lógica de la situación* se hace cargo del mundo físico en el que discurren nuestros actos, ese mundo físico es para Popper el mundo de las instituciones sociales, en un carácter de determinación de la realidad social, entendiéndolo por éstas lo que él mismo nos dice sobre ellas:

Un almacén de verduras, un instituto universitario, un poder policiaco o una ley son, en este sentido instituciones sociales, también la iglesia, y el estado y el matrimonio son instituciones sociales y algunos usos constrictivos, como, por ejemplo, el hara-kiri en el Japón. (Popper, 1973: 118)

De manera que, considerando que la sociología es la disciplina más adecuada para formular la descripción del entorno social, principal tarea de las ciencias sociales, Popper

propone que como problemas básicos de ésta aceptemos la lógica de las situaciones y la teoría de las instituciones sociales. Ante lo cual nos quedaría aceptar como problemas:

1. Que no son las instituciones las que actúan, son los individuos quienes lo hacen en o para las instituciones, para ello la lógica de la situación de éstas acciones se convertiría en *la teoría de las quasi-acciones de las instituciones*, y

2. Encontrar una teoría de la génesis y desarrollo de las instituciones, elaborando una teoría de las consecuencias institucionales buscadas y no de las acciones llevadas a cabo con vista a fines.

3.3 Adorno y Popper: Crítica versus Criticismo en las ciencias sociales.

A ésta conferencia de Popper le siguió una respuesta por parte de Adorno, en esa respuesta él subraya en primera instancia la diferencia de pensamientos y de posiciones ante las ciencias sociales que cada uno tiene, los dos provienen de tradiciones distintas, y por más que la propuesta de Popper se haga llamar criticista, poco tiene que ver con la Teoría Crítica que Adorno defiende y de la cual forma parte. No obstante lo anterior, Adorno reconoce que en ocasiones no le es necesario anteponer a las tesis de Popper una antítesis, hablando en su propia persona, Adorno dice que: “a menudo... puedo asumir lo afirmado por él e intentar seguir reflexionando”. (Adorno, 2004a: 509); ello sorprende a Adorno, pues tomando en cuenta las ya mencionadas diferencias de pensamientos, él pudo encontrar algunos puntos de coincidencia en el contenido de la conferencia de Popper.

Una de las primeras diferencias sustanciales y de gran relevancia entre los pensamientos críticos de Adorno y Popper es su visión de la lógica. Mientras que Popper basa su criticismo en la lógica deductiva como su aparato de racionalidad y objetividad, Adorno ve en la lógica algo más que simples reglas del pensamiento, como él lo dice, al pensar en un sentido más amplio a la lógica, pone un mayor interés en “el proceder concreto de la sociología” (Adorno, 2004a: 509); además conocemos ya la crítica que él y Horkheimer han realizado a la lógica formal como parte de la racionalidad que viene a las ciencias desde la modernidad, la lógica es así para Adorno, parte del ideal que crea la unidad de las ciencias dejando de lado lo inconmensurable, de ese modo los análisis de la sociedad quedarían fuera del alcance de una lógica deductiva, pues no sería capaz de reconocer la inminente mutabilidad y contingencia de ésta, en cuanto a la sociología y la tarea que le compete evidentemente, siempre en relación de la sociedad, dice Adorno que “la cuestión se resiste a la lustrosa unidad sistemática de los enunciados en conexión” (Adorno, 2004a: 510), de manera que el uso de la lógica deductiva, si bien, no está excluido del trabajo sociológico para Adorno, por lo menos no constituye su cimentación como lo propone Popper.

Sobre la primera distinción que Popper realiza, al respecto de lo poco que sabemos y lo mucho que ignoramos, Adorno ve que es una distinción muy plausible en la sociología, debido en muy buena parte al constante reproche que se realiza a la misma sobre que “no ha alcanzado un corpus de leyes reconocidas comparable al de las ciencias naturales” (Adorno, 2004a: 509), sin embargo, Adorno no comparte el hecho de que la sociología deba restringirse a la acumulación de hechos y la validación de un método, para después buscar un saber necesario y relevante.

Para el parecer de Adorno, Popper da un valor muy alto a la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, una distinción que tiene que ver más con los métodos de cada una de las ramas de la ciencia que con su objeto y sus resultados, Popper desde luego defendería y vería más positivamente un *método nomotético* para las ciencias frente a un *método ideográfico*, sin embargo, para Adorno, una ciencia como la sociología no se restringe, como ya hemos mencionado a explicaciones de ese tipo, en palabras del mismo Adorno:

....el ideal cognoscitivo de la explicación unánime, lo más posible y matemáticamente elegante, fracasa allí donde la cosa misma, la sociedad, ni es unánime ni simple, ni está entregada tampoco neutralmente al capricho de la formación categorial, sino que espera de antemano de sus objetos otra cosa que el sistema categorial de la lógica discursiva. (Adorno, 2004a: 510)

Para Adorno en cambio la mediación de la sociedad está en la *conciencia*, ello provoca una cierta contrariedad en ella que además la hace irracional, lo cual no significa que sea indeterminable, la sociedad es sistemática y quebradiza al mismo tiempo, Adorno le llama *naturaleza ciega* (Adorno, 2004a), y según su consideración, si la sociología debe doblarse o restringirse ante algún principio es ante esa *naturaleza ciega*; de otra manera caería en una grave contradicción entre su propia estructura y la estructura de su objeto, la sociología no puede ser una ciencia basada en la lógica formal deductiva que exige una unidad universal en los enunciados de la ciencia y tratar de analizar una sociedad que es siempre impredecible y que lo menos que se puede esperar de ella es acotarla a principios de universalidad, la sociedad no es una entidad estática, es siempre dinámica. De esa manera, la supuesta ignorancia en sociología se debe más bien a la divergencia entre su objeto y su método, ello invalida el ataque que Popper hace a la sociología como el camino que va de la observación y recopilación de datos hasta su ordenación y sistematización de su material, para Adorno, la sociología “no dispone de datos sin cualificar, sino sólo de aquellos que están estructurados por la interdependencia de la totalidad social” (Adorno, 2004a: 511), de manera que el cliché atacado por Popper resulta absurdo en el ámbito de la sociología. Sobre la importancia que da Adorno a la objetividad científica en la sociología, se puede ver el artículo llamado *Sobre la*

*objetividad sociológica*⁶³; ahí a grandes rasgos, él muestra que una obstinación por la objetividad científica y una lucha por la desaparición de la subjetividad ha implicado un movimiento que ha puesto en un primer momento, a la subjetividad en una supremacía sobre el objeto, rompiendo ésta dinámica, en el total decaimiento de la subjetividad por esa falsa supremacía⁶⁴.

En la tensión existente entre saber y no saber, Popper defiende una preeminencia de los problemas. Adorno acepta ésta posición de Popper, lo mismo que sucede con su crítica al método naturalista de la ciencias y su adaptación a la investigación social, en particular a la sociología, la tensión que se da entre la objetividad de las ciencias y la subjetividad de los científicos, por supuesto que debe ser cuidada para Adorno, la diferencia es que la preeminencia del problema debe llegar más lejos para Adorno, es decir tal hecho de preeminencia no sólo consiste en la verdadera existencia de problemas y no de la ciencia y no de escuelas o de problemáticas, como las llama Popper: extracientíficas; para Adorno el surgimiento de esos problemas no está sólo en la *contradicción entre lo que se supone que sabemos y los hechos del mundo* como Popper lo maneja, los problemas surgen también y más precisamente *en la cosa*, es decir, en el contexto de las ciencias sociales y de la sociología en específico, de la sociedad, no es una contradicción aparente entre supuestos, sujeto y objeto, y en la que se atribuye una “insuficiencia de juicio” (Adorno, 2004a: 513) al sujeto.

Para nosotros es en este punto que se abre una verdadera y notoria diferencia entre las posiciones de Adorno y la de Popper, mientras que este problema tiene un trasfondo epistemológico para Popper, para la consideración de Adorno es un problema meramente práctico y al que debemos considerar como una actualidad en el mundo y no una potencialidad. Las consideraciones de los dos pensadores se disparan cada una hacia extremos distintos, sin embargo, aunque las consideraciones de método son evidentemente importantes, parece que con un objeto de estudio con las cualidades de la sociedad, sin restarles importancia, no podemos dejar de considerar que lo que está verdaderamente en juego es una sociedad real, formada por individuos y en la que existe una contradictoriedad profunda por este mismo motivo, tal que si bien, no es que impida completamente su conocimiento, si lo hace bajo los parámetros de una ciencia que se cimienta en la lógica formal deductiva, en palabras de

⁶³ En (Adorno, 2004a)

⁶⁴ Al respecto citamos algunas palabras de Adorno: “Dado que en ningún comportamiento subjetivo individual se puede captar adecuadamente el mecanismo objetivo de la sociedad, se le concede la objetividad científica más elevada a la universalidad abstraída a partir de universos de comportamientos subjetivos, y se acusa de herejía, de superstición, a la objetividad social misma, que determina no solo los comportamientos subjetivos, sino también los cuestionamientos científicos” (Adorno, 2004a: 222)

Adorno, debemos “seguir concibiendo la contradicción como necesaria, y de extender de este modo sobre ella la racionalidad” (Adorno, 2004a: 513).

Es en ese sentido que Adorno no toma con tanta relevancia la anterior diferenciación de las ciencias entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, ya que hacer una diferenciación entre problemas de la ciencia tan radical “fetichizaría la ciencia” (Adorno, 2004a: 513), respecto de ésta separación de los problemas immanentes de la ciencia y los reales, y la lógica, Adorno afirma que:

Ninguna doctrina del absolutismo lógico, la tarskiana tan poco como en su momento la husserliana, podría decretar que los hechos obedecen a principios lógicos que derivan su pretensión de validez de su pureza respecto a todo lo cósmico. (Adorno, 2004a: 513)

De esa manera, podemos afirmar, siguiendo a Adorno, que los métodos de la ciencia no son independientes del objeto que van a tratar, no dependen de un ideal metodológico, sino precisamente dependen del objeto. En este sentido, Adorno aborda las problemáticas de la relevancia y la significación de los problemas que se tratan en la sociología. A él le parece que al valorar la calidad del trabajo sociológico en base a la relevancia y el significado de sus problemas, se presupone que detrás se encuentra la desvalorización de los problemas que son irrelevantes, tal irrelevancia se hace patente por la conciencia de que las investigaciones obedecen al primado del método y no del objeto que tratan; eso pone de relieve, de nueva cuenta, la importancia de abandonar la supremacía del método frente al objeto. Adorno propone una manera de validar esas investigaciones relevantes de la que no lo son, eso es que “no hay que juzgar siempre a priori sobre la relevancia de los objetos” (Adorno, 2004a: 514). Adorno advierte que en una ciencia que da una gran importancia a una red de categorías a la manera de la lógica formal, se corre el riesgo de que bajo esa red de categorías se oculten problemas sin ninguna relevancia y que pasen por el filtro de la opinión y de la convención por problemas con un interés y una significación adecuados para pasar por la investigación científica. Al mismo tiempo, Adorno nos advierte que no hay que “dogmatizar la relevancia de los problemas, pues la selección de los problemas y los objetos de investigación dependen y se legitiman en buena medida de lo que “el sociólogo pueda interpretar en el objeto por él elegido” (Adorno, 2004a: 514). Con esto Adorno esta queda de acuerdo con Popper en la afirmación de que, pedir una total neutralidad de valoraciones de parte del científico en la investigación es imposible, aunque bien se reserva diciendo que no por que ello se presente como una imposibilidad, entonces puedan pasar por alto o hasta llegar a la investigación proyectos con intereses totalmente subjetivos que reducirían su importancia a un nivel del mismo tipo.

Respecto a la utilización de una teoría del conocimiento en las ciencias sociales, Popper aboga, debido a que sitúa a la lógica deductiva como los cimientos de su método crítico, por una teoría del conocimiento racionalista, que basa la verdad en la correspondencia de los enunciados de la ciencia y los hechos del mundo, la opinión que Adorno tiene sobre ese tipo de teorías del conocimiento, es la siguiente:

Las teorías del conocimiento, tal como se desarrollaron y transmitieron con cierta autonomía por parte de la gran filosofía desde Bacon y Descartes, están concebidas desde arriba, también en el caso de los empiristas. Resultan muy inadecuadas para el conocimiento que se realiza de forma vital; estas teorías han aderezado el conocimiento como continuo inductivo o deductivo según un esquema que le es ajeno y externo. (Adorno, 2004a: 515)

Para Adorno, en el contexto de las tareas de la teoría del conocimiento, no debería estar en primer lugar la de describir las potencialidades del conocimiento en base a un modelo lógico o científico, ello no corresponde, a su parecer, con un conocimiento productivo, la principal tarea de la teoría del conocimiento, debería girar en base a reflexionar sobre cómo se conoce en realidad.

Respecto al tema del criticismo, Adorno marca la diferencia con la Teoría Crítica que él defiende; en primera instancia afirma que: “El conocimiento sociológico es de hecho crítica” (Adorno, 2004a: 516). Para Adorno el criticismo de Popper es ambiguo pues, en el proceso de la propuesta de las soluciones a un problema y la crítica sobre estas, cuando una de esas propuestas se rechaza por ser poco científica, el criterio de valoración está en un *perfecto canje del pensamiento por lo observado*, y en la sociología, con frecuencia se da una contradicción entre las teorías y los hechos de la realidad social, incluso por razones meramente sociales, hay que recordar la inestabilidad de la sociedad, así la crítica no gira en torno a una serie de enunciados de la ciencia que forman un argumento, en el sentido de la lógica discursiva, deductiva y lógicamente correcto, la crítica en sociología es “el pensamiento que sigue pensando” (Adorno, 2004a: 516), pensar en una crítica en el sentido en que Popper lo propone, es restar a la sociología “el momento de anticipación que le es propio de forma esencial” (Adorno, 2004a: 516); vale la pena citar al respecto una breve frase de Adorno que deja la impresión de ser una frase lapidaria, pero que hecha luz sobre lo que en este momento de la exposición estamos señalando:

No todos los teoremas son hipótesis; la teoría es el *telos*; no el vehículo de la sociología. (Adorno, 2004a: 516)

En la propuesta de Popper, hay una equiparación entre refutación y crítica, según Adorno, la refutación “sólo es fructífera en tanto que crítica inmanente”, (Adorno, 2004a: 516); nada puede ser refutable desde fuera, en ese sentido; aunque bien, Adorno reconoce que,

Popper apuesta en su categoría de crítica por un conocimiento no fijo, y no cosificado, más bien abierto, no le parece que esto sea equiparable con un experimento que adopta la forma del *prueba y error*, para Adorno la experimentación y el *prueba y error*, traen consigo una carga de “asociaciones científico- naturales” (Adorno, 2004a: 517), ello restaría autonomía a un pensamiento que no se deje testar, como el de la sociología, lo cual no implica que no contenga verdad alguna, eso, Adorno reconoce, que Popper lo acepta. Para que una categoría como la de *experimento* funcione para la sociología y no se caiga en una influencia del naturalismo en la misma, hay que ampliar el concepto de *experiencia* que se utiliza como base de la categoría de experimentación, lo experimentable debe ir más allá de lo contrastable empíricamente, más allá de lo que se deja captar sólo por los sentidos, no tanto en el sentido de un empirismo clásico, sino incluso en relación a un concepto de experiencia como el planteado por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*. De manera que si no podemos considerar para la sociología un método completamente experimental, entonces deberemos acudir a un método especulativo, éste, nos dice Adorno:

El momento especulativo no es ninguna necesidad del conocimiento social, sino que a éste le resulta imprescindible en tanto que momento, por mucho que haya caducado ya la filosofía idealista que en su tiempo glorificara la especulación.

Popper se concibe a sí mismo como un pensador que rechaza e intenta deshacerse de la dialéctica para las ciencias sociales, él es un antihegeliano, sin embargo, en dos ocasiones, Adorno hace mella en esa autocomprensión de Popper acusándolo de estar más cerca de la dialéctica y de algunas concepciones hegelianas de lo que él cree, las dos ocasiones van en relación a la manera en que Popper intenta acercarse a la objetividad de las ciencias. Según Popper, dicha objetividad está en la categoría de *crítica* que él equipara con la de refutación, no obstante ya hemos mencionado como Adorno critica esa equiparación e incluso la eficiencia de una crítica llevada a cabo de dicha manera, pues no es una crítica que parta desde dentro de la teoría, sino que viene desde el exterior, no es una *crítica inmanente*, así cuando Popper comenta el caso del antropólogo que intentaba criticar el comportamiento de los demás asistentes a un encuentro de científicos sociales, intentando quedarse fuera del contenido de las discusiones, pues adentrarse en ellas pondría en peligro la objetividad de su estudio, entonces, según Adorno, Popper estaba apelando a una postura similar a la de Hegel, citaremos lo dicho por Adorno al respecto: “En el prologo a la *Fenomenología del Espíritu* se hace escarnio de aquellos que están por encima de la cosa sólo porque no están en las cosas” (Adorno, 2004a: 512). Ésta problemática está relacionada con la emancipación del método frente a las cosas, en la segunda ocasión en que en el texto Adorno apela a la afirmación popperiana de que la dialéctica es anatema ocurre lo mismo, él afirma que, Popper argumenta

de manera similar a Hegel, en relación al concepto de *negación determinada*, esto se da en cuanto a la identificación de la objetividad científica con el método crítico, cuya consecuencia es que éste método crítico se eleva a *organon* de la ciencia, eso es lo que todo pensador dialéctico esperaría de una teoría crítica, para un pensador como Popper que pone toda su confianza en la lógica discursiva y la racionalidad que ésta impone, el hecho de ser criticado por argumentar en forma similar a como lo hace Hegel, o incluso encontrar en su pensamiento una similitud como la mencionada, sólo muestra que el engranaje de su propuesta no está funcionando de la mejor manera; en el caso de Popper y Adorno, también pone en evidencia de manera aun más clara la abismal diferencia existente entre sus pensamientos y la confrontación que se da entre ellas.

Uno de los problemas centrales para Adorno, no es que la crítica de la sociología se dirija sólo al aspecto formal, sino que la crítica es también material, y en ese sentido no se pueden dejar de lado los aspectos subjetivos que Popper hace desaparecer de la sociología, ya sea en relación a la investigación y el papel que ahí juega el investigador mismo, o ya sea en cuanto a las conclusiones que fungen como propuesta en su conferencia, considerar que los individuos actúan en o para las instituciones, para así poder dar paso y validar una lógica general de las situaciones, es para Adorno dar un papel menor a la subjetividad en el entarimado de la puesta en escena que es la sociedad, la sociedad debe ser considerada como la totalidad sin dejar de lado ninguno de los elementos que la conforman, ni siquiera por la preocupación de acercarse a la verdad, preocupación que atañe a pensadores como Popper, la segunda de las propuestas en cambio sí podría ser aceptada por Adorno si consideramos que la teoría de las consecuencias institucionales se amplía hacia una búsqueda de consecuencias materiales y no sólo formales, de otra manera se estaría subestimando la importancia de los sujetos sociales, que si bien no son la totalidad de la sociedad, si conforman uno de los componentes más importantes de ésta. Sobre ésta reflexión, Adorno dice:

La sociedad, a cuyo conocimiento apunta finalmente la sociología, cuando quiere ser más que una mera técnica, cristaliza por lo general en torno a una concepción de la sociedad correcta. Ésta no se puede contrastar de forma abstracta, sin embargo, con la existente, en tanto que valor supuesto, sino que surge de la crítica, esto es, de la conciencia que la sociedad tiene de sus contradicciones y de su necesidad. (Adorno, 2004a: 522-523)

De manera que eso resta validez a la afirmación de Popper de que si bien las teorías de la ciencia social no pueden ser verificadas racionalmente, es decir, bajo los parámetros de experimentación que las ciencias y su modelo de racionalidad impuesto a raíz de la modernidad y de la Ilustración aceptan, entonces podemos por lo menos valorarlas bajo una crítica racional basada en la refutación de posibles soluciones, esto cae, según el propio

Adorno en una ambigüedad que no permite ni la neutralidad valorativa que Popper exigía, ni el acercamiento a los verdaderos fines de la sociología, mucho menos permite un *dogmatismo axiológico abstracto y estático*.

Así una separación entre el mundo social y el hombre, es decir la subjetividad que Popper plantea, sólo llevaría a la investigación sociológica por los caminos de la ignorancia, ya que en la separación tajante que Popper hace entre la sociología y la psicología, está restando del mapa de la sociedad y de su estudio por medio de la sociología, toda influencia de subjetividad, quizá, por la tradición que Popper defiende, por ser ésta una o la más importante muestra de la contingencia, lo que no permitía un estudio a la manera del positivismo, la subjetividad manifiesta para alguien como Popper, la posibilidad de las diferencias, *lo no idéntico*, y de esa manera de la falta de unidad, como el fin de estas mismas, que la lógica que es cimiento de su propuesta crítica exige. Sin embargo Adorno argumenta que si bien la psicología no puede afirmarse como la más importante de las ciencias sociales, tampoco es menospreciable junto a la sociología, ya que, “los sujetos que la psicología se compromete a investigar no se ven meramente influidos, como suele decirse por la sociedad, sino que están configurados por ella en lo más íntimo” (Adorno, 2004a: 523). De la misma manera el mundo social real y activo, es “producido, por mediata y disfrazadamente que sea, por los hombres, por la sociedad organizada” (Adorno, 2004a: 523).

De esa manera las *instituciones* que Popper propone son la materia básica de la sociología, quedan absurdamente separadas de toda subjetividad si consideramos que como formas de socialización, son ellas mismas influyentes e influidas, de manera inmanente por la subjetividad de los hombres que las componen. Los procesos sociales, o instituciones en el sentido de la tradición que Popper defiende, no son ni pueden ser autónomos pues están fundamentados en *la cosificación*, ello implica que “los procesos sociales enajenados a los hombres siguen siendo humanos” (Adorno, 2004a: 524). De manera que un estudio de la sociedad no está basado en la separación de cada uno de sus elementos, ésta es una totalidad y como tal sus momentos actuantes no se reducen a un elemento en sí, la división del trabajo científico no vale para el estudio de la sociedad. Ahí la crítica al decaimiento de la subjetividad que Adorno hace contra Popper. Por último, Adorno hace una última crítica a Popper cuando al final del artículo de éste último, cita a Jenófanes, la cita es la siguiente:

No desde un principio desvelaron los dioses todo a los mortales. Pero a lo largo del tiempo encontraremos, buscando, lo mejor. (Popper, 1973)

Adorno considera esta cita como una muestra del rechazo de la separación entre sociología y filosofía que el comparte, sin embargo considera que la cita de Jenófanes contiene en sí un rasgo de Ilustración muy criticado por él y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*,

lo considera una manifestación del desencantamiento del mundo, lo equipara con la afirmación de Anatole France que dice que “si una especie animal tuviese la representación de una divinidad, ésta será igual a su propia imagen” (Adorno, 2004a: 526), y culmina al respecto diciendo:

Produzca lo que produzca, la Ilustración en lo tocante al desencantamiento, quiere, en consonancia con su propio concepto, liberar a los hombres del hechizo; antaño del hechizo de los demonios, hoy del que ejercen sobre ellos las circunstancias humanas. (Adorno, 2004a: 526)

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

Éste tercer capítulo se centra en mostrar la que podemos considerar como la segunda perspectiva desde la que Adorno realiza una crítica al decaimiento de la subjetividad, en este tercer capítulo centramos nuestra atención en las consideraciones de Adorno en relación a la psicología, en particular al psicoanálisis, espacio teórico desde donde realiza la mencionada crítica. En una primera sección de éste capítulo volveremos a lo que en la Sección 3 del Capítulo I habíamos llamado *campo de fuerzas* del pensamiento de Adorno, en este momento trataremos de mostrar que a la *constelación del pensamiento de Adorno*, debemos aumentar una más que es el psicoanálisis, consideramos que la importancia de ello es grande pues la teoría psicoanalítica forma parte importante de las construcciones teóricas de Adorno y sobretodo de lo que pensamos fue uno de los problemas que más preocuparon a nuestro autor.

En la siguiente sección intentamos mostrar lo que será la segunda perspectiva de la crítica al decaimiento de la subjetividad, tal perspectiva es la de la psicología que en especial se basa en el psicoanálisis de Freud, para éste fin mostraremos primero la importancia de la relación entre la sociología y la psicología en el trabajo filosófico social de Adorno, enseguida mostramos la imposibilidad de formar un concepto de *sociedad* ajustado a los límites de la filosofía y la sociología positivistas y en último lugar nos dispondremos a mostrar cómo Adorno hace una crítica a la sociedad industrial que pone en peligro la actividad intelectual de los sujetos que la forman, en ésta ocasión desde un trasfondo psicológico. Con ésta sección cerraremos el aspecto de la filosofía social de Adorno que nos interesa mostrar en ésta investigación, pretendemos cerrar un círculo de ésta señalando la importancia de las dos perspectivas que hemos tratado.

1. Una sexta estrella en el *campo de fuerzas* del pensamiento de Adorno.

En ésta sección buscamos mostrar la importancia que la psicología tiene en el trabajo de Adorno, consideramos que dentro de la descripción que hemos intentado hacer del *campo de fuerzas* del pensamiento de Adorno, debería situarse en un lugar importante a las consideraciones que él hizo en relación al psicoanálisis, es decir, proponemos que dentro de ésta constelación se incluya un astro más que es la teoría psicoanalítica, intentaremos mostrar cual es el enfoque que de ésta teoría adoptó Adorno y desde el cual intentó abrirse paso en las reflexiones acerca de la sociedad, la cultura y lo que en esta investigación más nos interesa, la subjetividad, como una defensa de lo no-idéntico.

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

Antes que hacer cualquier afirmación sobre la importancia de la teoría psicoanalítica en el pensamiento de Adorno, recordaremos un poco las condiciones intelectuales de la época en que surgió Adorno como un pensador; las características temporales en que surgió el proyecto de la Teoría Crítica las hemos expuesto antes, de manera que en ésta sección nos concentraremos en la figura particular de Adorno.

En los inicios de la década del veinte en Alemania, se produjo un resurgimiento de las ideas marxistas, pero ya no en relación con las teorías económicas como modelo de interpretación y solución de los problemas de la sociedad y de la política, sino surgió un nuevo Marx político, que se reconocía como un crítico de la economía política, y ya no como el creador de una economía que fungiera como alternativa al modelo que él estaba criticando, es decir, el capitalismo. Los intelectuales de la época empezaron a reconocer en ese *nuevo* Marx valores más útiles para la política que para la economía. De éste cambio surgieron los pensadores que tiempo después conoceríamos como miembros de la Escuela de Frankfurt. No obstante, una de las críticas que más se han dirigido al pensamiento de Adorno, está en relación con la falta de interés que él mostró siempre por la política, él poco consideró a la política como una de las necesidades de su teorizar, aunque podemos pensar que en su pensamiento hecho mano siempre de diversos recursos que le ofrecían diversas disciplinas del pensamiento. Además debemos considerar el surgimiento del Nacional Socialismo en Alemania y los embates que este produjo en contra de los intelectuales de izquierda no sólo en ese país, sino en la Europa ocupada por el avance del nazismo. Esto trajo no sólo para Adorno, sino para muchos de los miembros de la Escuela de Frankfurt, un nuevo motivo para la investigación que se debe a la manipulación de las masas por medio de la propaganda fascista en la Alemania nazi, que derivó en el apoyo del grueso de la población alemana para con el nazismo, les sugirió un nuevo tipo de dominación que encontraba sus cimientos en la cuestión psicológica, los ensayos de Freud sobre la cultura y las masas sirvieron, además del resto de la obra freudiana, principalmente como base para la reflexión sobre el grave problema que veían en este nuevo motivo de investigación. No obstante, los marxistas más ortodoxos habían rechazado un vínculo entre el psicoanálisis y el marxismo debido precisamente a esa *política irracional de masas* que surgió con el fascismo.

Hay que considerar entonces los intentos de alejarse de un marxismo que para entonces se tomaba ya como ortodoxo y alejado de las posibilidades de solucionar o siquiera de sugerir soluciones a los problemas que la nueva sociedad de la época planteaba. Dentro de esos intentos es que surgió la búsqueda de una posibilidad de un matrimonio entre Marx y Freud. En la conformación de la Teoría Crítica en general, la introducción del psicoanálisis fue un

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

respuesta a lo que estamos mencionando, la posibilidad de conjuntar dos teorías como el psicoanálisis y el marxismo para efectuar las evaluaciones de la sociedad que Horkheimer y el resto de los miembros del *Institut* buscaban era una oferta difícil de rechazar, los acercamientos de Horkheimer con el psicoanálisis se dieron en inicio gracias a Löwenthal, quien había sido analizado, y por la llegada al *Institut* de Henrik de Man uno de los precursores de los intentos de conjuntar las dos mencionadas teorías, de Man intentaba “reemplazar el determinismo económico por un activismo fundado más subjetivamente” (Jay, 1986: 153).⁶⁵ Adorno, por una sugerencia de Horkheimer, escribió un primer trabajo que relacionaba el psicoanálisis con el trabajo acerca de la fenomenología trascendental de Cornelius, esto en 1927. De manera que podemos afirmar que al mismo tiempo que Adorno se acercaba al psicoanálisis, en el ambiente intelectual de la época esta teoría estaba también tomando fuerza como parte de los estudios sobre la sociedad y la cultura. Nos dispondremos entonces a tratar de ejemplificar la importancia que esta teoría tiene en el pensamiento y el trabajo de Adorno.

Los intereses de Adorno, lo llevaron siempre hacia la sociedad, la cultura, y a su eterna defensa de la *no identidad* como un fin en sí. De esta manera es como la psicología y en particular el psicoanálisis, entran en el discurso de nuestro autor. La defensa de la individualidad contra los embates de la sociedad y la cultura de masas es una tarea que ha realizado teniendo como parte de la cimentación de su obra al psicoanálisis.

Incluso, en relación con la sociología, que fuera otra de las disciplinas que se considera como parte de su pensamiento, él mismo consideró una relación muy particular entre ésta y la psicología, en *La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana*⁶⁶, en la discusión que sostiene con Popper, este último plantea una tajante separación entre la psicología y la sociología, en cambio Adorno, si bien no plantea una igualdad entre ellas, tampoco considera necesaria su separación⁶⁷.

Sobre el rumbo del psicoanálisis que Adorno adopto, podemos decir que la teoría de Adorno, esta acompañada siempre de un psicoanálisis del *ello*, según Joel Whitebook, en un artículo en el que analiza algunos de los problemas del psicoanálisis abordados por distintos miembros de la Escuela de Frankfurt, afirma que Adorno como otros de sus compañeros

⁶⁵ Horkheimer además, se sometió al psicoanálisis debido a una incapacidad de disertar sin la existencia de un escrito; para aliviar esto, fue analizado por Karl Landauer, un antiguo alumno de Freud, esta experiencia tuvo un sentido más pedagógico para Horkheimer; de esta relación surgió el primer instituto de psicología vinculado a una universidad alemana, este fue el Instituto Psicoanalítico de Frankfurt, que estaba relacionado con el Grupo de Estudios Sicoanalíticos de la Alemania del Sur. El 16 de febrero de 1929 se inauguro este instituto que guardo una fuerte relación con los miembros del *Institut*, uno de los personajes que se unieron a Landauer en este proyecto fue Erich Fromm. (Jay, 1986: 154)

⁶⁶ (Popper, 1973)

⁶⁷ Ver *Sobre la relación entre sociología y psicología*, en (Adorno, 2004a)

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

encontraron en Freud un revolucionario, esto, según sus propias palabras, pues: “Dado el contexto histórico y político en el que teorizaban, podemos apreciar lo atractivo que debió resultarles el Freud psicológico del *ello*”⁶⁸. En el artículo *El psicoanálisis revisado*⁶⁹, Adorno lanza una crítica contra los llamados *reversionistas* del psicoanálisis de Freud que en un intento exagerado por *sociologizar* el psicoanálisis, otorgan más importancia a ciertas motivaciones de origen cultural o social que se vuelven, en palabras del mismo Adorno, “accesibles a la conciencia sin más” (Adorno, 2004a: 19), y sacrifican los mecanismos ocultos del inconsciente, que para la mayoría de los estudiosos del trabajo de Freud, es el elemento que le imprime mayor valor al psicoanálisis.

Una psicología del *ello*, que se contrapone en diversos sentidos a una psicología del yo, es más conveniente para los fines e intereses de Adorno, pues permite la identificación de un elemento social inserto ya en el individuo, además de ayudarlo a salvar la caída del yo como producto de la dominación de la sociedad; Whitebook encuentra en lo anterior, la posibilidad de una aporía, ya que para deshacerse de la autoridad que la sociedad impone en el sujeto, la única salida que los teóricos críticos que como Adorno adoptan la psicología del *ello*, conocen, es la subsunción misma de la autoridad paterna⁷⁰. No obstante las críticas que podamos argüir en contra de los resultados obtenidos por Adorno, en esta sección lo que debemos reconocer es la importancia del psicoanálisis en la constelación que da forma a su pensamiento; el psicoanálisis fue siempre una posibilidad para los análisis de la sociedad que él se propuso. Ya desde la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer introducen categorías de Freud para la crítica.

Lo que hay que resaltar como la importancia del psicoanálisis en el trabajo de Adorno, es que en los confines de su teorizar sobre la sociedad, él creyó imprescindible el hecho de considerar la totalidad desde varios de sus elementos, entre ellos, la cultura, la sociedad y la psique humana, en la defensa del sujeto que él realiza, está considerándolo como un sujeto empírico, es decir real en tanto que contingente, capaz de vincularse con la experiencia de sentimientos y de reaccionar ante ellos y ante las confrontas del mundo, esto es el fuerte dejo de materialismo que Adorno se permite y que a su vez le permite tomar a la psicología como un medio para su crítica al despido, en la sociedad moderna de éste sujeto por la búsqueda de un sujeto homogenizado con los principios que ésta misma impone en la sociedad.

⁶⁸ *Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica*. Whitebook, Joel. (Whitebook, 2001). Whitebook es uno de los autores que más se han dedicado a la interpretación de Adorno sobre Freud y el psicoanálisis, para más sobre su trabajo al respecto se puede ver *Weighty objects: On Adorno's Kant-Freud Interpretation*. En (Huhn, 2004)

⁶⁹ *El psicoanálisis revisado*. En (Adorno, 2004a)

⁷⁰ (Whitebook, 2001: 231)

Ésta es la propuesta que nosotros hacemos, no intentaremos adentrarnos más en el problema ya que en las siguientes secciones de éste mismo capítulo trataremos de hacerlo sobretodo en cuanto a los vínculos existentes entre sociología y psicología en la filosofía social de Adorno, en cuyo centro creemos se encuentra la crítica que él hace al decaimiento de la subjetividad y la defensa del reconocimiento de la no-identidad.

2. La represión de la naturaleza interna del sujeto por el sometimiento de la naturaleza externa.

En ésta sección buscamos mostrar una segunda perspectiva de la crítica al decaimiento de la subjetividad que Adorno realiza en la modernidad, y en particular en las sociedades que de ella surgen, es posible notar un cambio de sentido en lo que hemos conocido como *sujeto*, no en un sentido epistemológico, sino en un sentido social; el sujeto y las relaciones entre ellos, son cada vez más problemáticas, pensamos que el trabajo de Adorno da una muestra de lo que podemos considerar como causa de ello y en ésta ocasión lo formula a partir de los procesos psicológicos del sujeto, veremos cómo los procesos de la modernidad pueden influir en la subjetividad, de manera negativa, hasta llevarla casi a su ocaso.

Desde la perspectiva de la psicología, en particular del psicoanálisis Adorno hace una revisión del fenómeno del fascismo no sólo en Europa, sino también en la Costa Sur de los Estados Unidos, lugar que lo recibió después de su forzada salida de Alemania a causa de la llegada del Nacional Socialismo. Junto con otros miembros de la Teoría Crítica, realizó algunos estudios de la propaganda fascista que se llevaba a cabo en ésta zona del país de América del Norte, ellos pensaban que dicha propaganda y un consecuente éxito que tuvo durante algunos años, revelaba la posibilidad de mostrar que el fascismo tenía una raíz, si bien no la única, en la manipulación psicológica de las masas.

Basados en la interpretación psicoanalítica de la familia, mostraban que por medio de una interiorización de la autoridad paterna en la familia modelo de la sociedad industrial, la llamada familia burguesa, se proporcionaba al individuo una falsa y anómala autonomía en el mundo, la familia, así como las relaciones económicas introducían en el sujeto una realidad social falsa que le orilla cada vez más hacia su desaparición por medio de una completa pedida de las diferencias o lo que llamaremos atentado contra la *no identidad* como el concepto que Adorno defiende.

Creemos que en estos análisis, al menos en el caso de Adorno es de gran importancia señalar la relación que existe entre la sociología y la psicología, ya hemos mencionado la importancia de estas dos corrientes del pensamiento en el *campo de fuerzas* adorniano, sin

embargo la relación que ya hemos anunciado desde el capítulo anterior es muy particular de modo que nos dispondremos aclararla dedicándole un breve espacio en esta investigación.

2.1. Psicología y sociología: una relación fructífera.

Creemos también que las relaciones entre sociología y psicología, en este sentido, son muy importantes para entender el pensamiento de Adorno y sobretodo su filosofía social, en sus trabajos sobre psicoanálisis, siempre se marca esta relación, que como hemos visto antes no es una relación de supremacía de una sobre la otra, sino una relación de estrecha paridad y de colaboración en busca de un objetivo compartido, esto es, la crítica a la sociedad moderna y las relaciones sociales que ella contrae, en palabras del propio Adorno nos es posible mostrar la importancia y la justificación de esta unión de dos disciplinas que si bien tienen cada una su lugar específico dentro del sistema de las ciencias, para el análisis de una sociedad compleja como la sociedad industrial, parece necesaria una conjugación de su fuerza:

La interacción armoniosa del conocimiento de las determinantes sociales y de las estructuras pulsionales predominantes en las masas prometía una comprensión cabal de la consistencia de la totalidad. (Adorno, 2004a: 39)

Lo que en algún momento pudo llegar a ser problemático para Adorno en cuanto a esta relación, es la unificación entre sus análisis de la sociedad basados en buena parte en el marxismo, y la introducción del psicoanálisis, muchas han sido las críticas que han recibido no sólo Adorno, sino también Horkheimer y Marcuse, se ha dicho que la unión entre éstas dos disciplinas fue forzada y que estuvo en virtud de una necesidad lógico-sistemática más que de un encuentro entre el desarrollo de las dos teorías. Además se ha pensado que ésta unión fue precipitada pues no se hizo una revisión de los principios teóricos fundamentales de cada una de las teorías. No obstante las críticas, ya mencionaremos algunos detalles sobre la función de la reacción, sobre todo en cuanto al pensamiento de Adorno.

Pensar en un trabajo específico de la obra de nuestro autor que sirva como base para realizar este análisis puede ser peligroso, la obra de Adorno es tan vasta en temáticas como en número, que tratar de desligar una de sus obras del resto, es tanto como negar la complejidad misma que le confiere un gran valor a su pensamiento, nos limitaría incluso una posibilidad de acercarnos a su *campo de fuerzas*, de modo que por respeto a esa complejidad echaremos mano de muchos de los ensayos de Adorno e intentaremos complementar la exposición de nuestros análisis con los trabajos de algunos de los autores que se han ocupado de ésta problemática en su pensamiento, que aunque vasta, también nos parece poco explorada, entre ellos podremos citar a Joel Whitebook, Martin Jay, y Albrecht Wellmer, por ejemplo.

En general, si bien tanto la psicología como la sociología tienen un campo de acción bien definido y Adorno la acepta como tal pues forma parte de una división del trabajo dentro de las ciencias, la manera en que las relaciona tiene su motivación en que las dos son herramientas que se complementan dentro de sus análisis de la sociedad, y ello lo podemos notar en el caso de los análisis que hace de la propaganda fascista. En dichos análisis, que él realiza desde una óptica de la psicología de masas, Adorno no está pensando que las motivaciones originarias del fascismo tengan su raíz en cuestiones psicológicas, al contrario esas motivaciones deben buscarse en su opinión en los cambios y las determinaciones sociales; no obstante, el fascismo determina un área psicológica que le parece es aprovechada por las fuerzas que lo promueven y que le auguran éxito en los distintos puntos del globo a donde ha llegado.

Así la relación que Adorno cree necesaria entre éstas dos ciencias es requerida por el mismo análisis de la sociedad que está realizando, aunque las motivaciones de los distintos problemas de esta realidad se sitúan en diferentes niveles que deben ser considerados y respetados como autónomos, para su análisis podemos echar mano de las distintas ciencias que se dedican al análisis de cada elemento en su autonomía rompiendo los límites de las ciencias y permitiendo una cercanía entre ellas, tal que puede ocurrir e mayor o menor grado, pero que debe respetar tanto la mencionada autonomía de los motivos que las mueven, para así respetarse entre ellas como parte de una totalidad de las ciencias. Sólo en tanto que esto se cumpla de esta manera la relación entre las mencionadas ciencias será fructífera para el análisis de la totalidad que es la sociedad, esto lo podemos derivar del artículo de Adorno titulado *La Teoría freudiana y el modelo de la propaganda fascista*, y del largo ensayo de Martin Jay sobre Adorno⁷¹.

2.2 La imposibilidad del concepto de sociedad.

En el capítulo anterior hemos analizado lo que Adorno entiende por el control institucional del sujeto dentro de un cierto tipo de sociedad propuesta por una sociología influida por el positivismo; lo que Popper pretende con la sociología le parece a Adorno una manera de no reconocer la *no identidad* que él defiende para la implementación de una subjetividad crítica en las sociedades modernas, esto como hemos visto, lo está defendiendo desde el momento en que escribe junto a Horkheimer *La Dialéctica de la Ilustración*. Sin embargo hasta el momento no nos habíamos enfocado a tratar de desarrollar lo que él entiende por *sociedad*, sin embargo, en éste momento es necesario hacerlo para poder crear el vínculo entre los estudios de una

⁷¹ Cfr. (Jay, 1988)

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

filosofía social y la sociedad misma a la manera en que nuestro autor lo realiza; cabe recordar que la sociedad que los teóricos críticos están analizando es la sociedad industrializada que surge, a su parecer, con el inicio de la modernidad y cuando se instaura el capitalismo como la forma de política económica casi global.

Adorno, opone a la sociología del positivismo y el concepto de sociedad que ésta propone una sociedad empírica, actuante en tanto que es un constructo de elementos distintos entre sí que a su vez se logran igualar por medio de una institucionalización de ciertos valores que no podemos definir tampoco como valores estáticos, éstos avanzan en tanto que dependen de la inmensidad de individuos que los determinan y al mismo tiempo son determinados por ellos, hemos también visto que la sociedad y los individuos que la conforman están en una relación de codeterminación, así la sociedad como concepto es imposible de definir para Adorno, sin embargo, siguiendo su reflexión sobre la misma, *debemos considerarla como una totalidad*, pero una totalidad que se conforma sólo a partir de las funciones desempeñadas por sus miembros, no podemos decir que el objeto que es la sociedad sea al final el universo de sus elementos, éste objeto, como lo entiende Adorno “no es meramente una categoría dinámica, sino funcional” (Adorno, 2004a: 10). La sociedad no es reductible a los sujetos que la conforman, pero estos tampoco se reducen ni a su función dentro de la sociedad, ni a una especie de *metasujeto* implicado en el concepto de sociedad. Respecto de los sujetos que la conforman, esta funcionalidad dentro de la sociedad, crea una dependencia entre todos los elementos que conforman la sociedad misma, lo cual da lugar a cierta normalidad dentro de las relaciones, al mismo tiempo podemos pensar que crea un *ethos* social cuando Adorno nos dice lo siguiente:

En general, cada individuo tiene que realizar, para ganarse la vida, una función y se le enseña a ser agradecido mientras la tiene. (Adorno, 2004a: 10)

El hecho de que Adorno considere imposible determinar un concepto de sociedad se debe, en un sentido, a la distancia que esta tomando de las ciencias naturales⁷², un intento así, sólo sería pensado desde una posición muy cercana al modelo de las ciencias naturales, un concepto de sociedad, nos dice Adorno “hay que desarrollarlo” (Adorno, 2004a). Apoyando ésta afirmación y las de la última sección del Capítulo anterior, podemos decir que dar un concepto

⁷² Además de esto, en los últimos cursos de sociología que fueron dictados por nuestro autor poco antes de su muerte, y que por única ocasión fueron transcritos para su publicación, él hace patente esta imposibilidad de conceptualización de la sociedad debido a un respeto y reconocimiento de las diferencias entre tipos de sociedades, esto es que no podemos ofrecer un concepto general de sociedad, pues de hacerlo el concepto que nos resultará estaría limitado para dar cuenta de las diferencias entre los tipos de sociedades, no sólo en relación a los modos de producción, como se distinguiría en un sentido etnológico, sino también en relación a los tipos modernos de sociedad. Ver (Adorno, 1996)

bajo una demarcación como la que buscarían las ciencias naturales, sería tanto como negar la *realidad* que la sociedad exige le sea reconocida para sus propios análisis, la sociedad se debe abstraer a partir de los hechos individuales en tanto que *actuales* o *fácticos*, sólo en esta dimensión es captable la sociedad, y no así desde leyes a la manera de las ciencias de la naturaleza. Ya bien nos dice Adorno: “En las situaciones sociales fácticas aparece la sociedad” (Adorno, 2004a). Ésta es una frase que pone un dique al río del pensamiento positivista que reflexiona sobre la sociedad; ellos creen que la sociedad es un objeto con la posibilidad de ser captado desde la inmediatez, sin embargo, la sociedad, en tanto que una construcción a partir de una cantidad inconmensurable de elementos, de sus relaciones, instituciones, y situaciones concretas, se torna imposible de acceder a ello sin mediación. Considerar éstos detalles desde la inmediatez, sería tanto como ocultar los detalles mismos de tan complejas relaciones y con ello, su significado dentro de la sociedad en un intento de hacer de ella un objeto para el análisis.

Así, la manera en que debemos considerar a la sociedad, como hemos mencionado antes, es como una totalidad, es así que podemos acercarnos a ella, como una totalidad donde las funciones que se desarrollan son parte imprescindible de su construcción, pero que en un sentido crítico con la llamada sociología burguesa, no podemos considerar como el único ni el más importante elemento que la conforman, los sociólogos clasificados dentro del tipo de sociología que mencionábamos, adoptan la categoría de *rol* para dar sentido a estas relaciones, empero, Adorno es crítico con esa categoría diciendo que el *rol* es más bien una categoría amenazadora para la identidad del sujeto que intentamos salvar con la crítica al hecho de ignorar la *no-identidad*. En este sentido, Weber, Durkheim y quizá Parsons, son blanco de la crítica de Adorno, el problema que éste último encuentra en el uso de la categoría de *rol*, es que se puede abrir el camino para un abuso en el uso de ésta categoría y así limpiar el camino para la dominación de la subjetividad por una implantación del *principio de identidad*; el hecho de llamar *rol* a la función que cada uno de los individuos desempeña dentro de la sociedad equivaldría a una *comparabilidad abstracta* de la labor del individuo por la que sería empujado *hasta el aniquilamiento de su identidad*⁷³.

2.3 Represión de la naturaleza interna del sujeto como vía contra lo no-idéntico (*des nicht-identischen*).

Enrique Lamo de Espinosa nos dice que considerando a Adorno como un teórico que de uno u otro modo proviene de una tradición marxista, lo que le permite vincular su reflexión con el

⁷³ Cfr. (Adorno, 2004a)

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

psicoanálisis es precisamente el hecho de *considerar a la sociedad como una totalidad*, esto es una característica de la visión que se tenía de la sociedad por parte de algunos de los pensadores que formaron parte de esa primera generación de la Teoría Crítica; el psicoanálisis les ofrecía, según Lamo de Espinosa, por lo menos cinco posibilidades interesantes para sus reflexiones sobre la sociedad, nos dispondremos a hacer una breve descripción de esto que Lamo de Espinosa propone.

En primer lugar, el psicoanálisis ofrecía “una mediación entre modo de producción y cultura” (Lamo, 1981: 129), con lo que se permitía una transformación de la “macrosociología de los modos de producción en una psicología o, al menos así se creía, mediando individuo y sociedad” (Lamo, 1981: 129). En esto radica parte de la importancia de la introducción del psicoanálisis en el pensamiento de Adorno y en particular respecto del elemento que nos interesa en esta investigación, ya que el psicoanálisis le ofrece la mediación necesaria para acercarnos a la totalidad que es la sociedad, además, continuando con Lamo de Espinosa, considerando la situación que el surgimiento del nazismo provocó en la sociedad alemana, no era posible seguir pensando una determinación de la conciencia de clase por medio de una posición social dentro del proceso productivo, los teóricos de la Escuela de Frankfurt estaban abandonando al Lukács de *Historia y Conciencia de Clase*⁷⁴ y su interpretación del marxismo ortodoxo; de manera que el psicoanálisis les permitió introducirse en los mecanismos irracionales de dominación, de los cuales surge genéticamente el decaimiento de la subjetividad que Adorno critica⁷⁵.

En segundo lugar, el psicoanálisis se mostraba como el medio adecuado por el cual se podía hacer una crítica a la cultura ya que tenía la capacidad de, por medio de sus instrumentos, “penetrar la *irracionalidad profunda de la razón instrumental*; era capaz de mostrar la violencia, la agresividad y la dominación como contenidos latentes de una razón formal y tecnológica” (Lamo, 1981: 130). En particular se tornó útil para este motivo de investigación, la obra sobre *La interpretación de los sueños*⁷⁶ de Freud.

En tercer lugar, el psicoanálisis se traducía además en una *teoría de la gratificación* que tomaba en “consideración el carácter corpóreo, biológico del ser humano” (Lamo, 1981: 131) y que se oponía radicalmente al ascetismo y espiritualismo burgués, por lo que se creaba un

⁷⁴ (Lukács, 1969)

⁷⁵ Al respecto podemos citar un pasaje del artículo de Adorno *Sobre la relación entre sociología y psicología*: “... de cara al fascismo, se ha considerado necesario completar la teoría de la sociedad mediante la psicología, en especial mediante la psicología social de orientación psicoanalítica”. (Adorno, 2004a: 39)

⁷⁶ Otra posibilidad de acercarnos a la utilidad crítica del pensamiento de Freud, respecto de una crítica de la cultura, aunque en una tradición distinta y un tanto ajena a la de la Teoría Crítica, la podemos encontrar en la obra de Paul Ricoeur: *Freud: una interpretación de la cultura*. (Ricoeur, 2004)

nuevo y utópico modelo social que se constituía como una sociedad no represiva. Esto terminará siendo también un vínculo con el materialismo que, como marxistas, defienden los miembros del *Institut*.

En cuarto lugar podemos decir, que el psicoanálisis, en cuanto que perseguía elaborar una teoría del sujeto, lo hacía desde una teoría de la cosificación, lo cual ofrecería un resultado “donde el monolitismo del superyo (reflejo del monolitismo social), abarcando todo el espacio psíquico, se veía confrontado únicamente por las fuerzas ciegas y naturales del «ello»” (Lamo, 1981: 131)⁷⁷. La teoría del sujeto proveniente del psicoanálisis estaría emparentada con una teoría como la que nos propone Mitzman⁷⁸ de la *jaula de hierro* acerca de Max Weber; desde el llamado precapitalismo y hasta la instauración del mismo y la sociedad industrial se generó una determinación del sujeto de la que el psicoanálisis, con sus herramientas, podía dar cuenta⁷⁹, y de la misma manera en que lo hizo Marx desde su juventud, empleando un esquema de lenguaje económico-político, de manera que los teóricos de la Escuela de Frankfurt utilizan esa legitimación del problema hecha por Marx y retraducen el lenguaje económico a un lenguaje del psicoanálisis, según Lamo de Espinosa, es en este punto en donde se empiezan a encontrar contradicciones respecto del matrimonio del marxismo y el psicoanálisis formulado por la Teoría Crítica:

Lo que pretendía ser mediación y ruptura acabo siendo –como en Lukács - sólo una muestra más sofisticada de la determinación y de la cual sólo quedaba excluido el intelectual, de nuevo sujeto mítico frente a la realidad mítica de la cosa. (Lamo, 1981: 131)

Ésta es una de las más frecuentes críticas que se han hecho a los teóricos de la Escuela de Frankfurt, su investigación, que exige una *praxis* como uno de sus presupuestos, no se refleja en el actuar de cada uno de ellos; Adorno en particular mantuvo siempre una posición muy reacia frente a la participación política, son conocidas sus diferencias con movimientos de participación política activa como los llevados a cabo por los estudiantes en 1968 y las consecuencias que trajeron tanto para su vida personal, como para la recepción de su pensamiento.

Por último, en quinto lugar, la teoría del psicoanálisis proveía a la Teoría Crítica del fundamento materialista que Horkheimer había establecido como base de la crítica, esto es la

⁷⁷ Esta afirmación nos remite a lo que en la sección anterior habíamos mencionado, junto a Whitebook, acerca de la utilización de una psicología del *ello* por parte de algunos miembros de la Teoría Crítica, entre ellos Adorno.

⁷⁸ Ver (Mitzman, 1969)

⁷⁹ Desde la perspectiva de la interpretación que Ricoeur hace del psicoanálisis como una crítica de la cultura, esta teoría del sujeto proveniente de una teoría de la cosificación, es lo que Ricoeur llama *hermenéutica de la sospecha*. Ver (Ricoeur, 2004)

felicidad, lo que era útil en este sentido para ellos, era la estructura libidinal que servía como la conexión materialista que permite integrar a la teoría una subjetividad crítica como la que Adorno defiende en su concepto de lo *no-idéntico* (des nicht-identischen), y se logra encontrando en el “ello la negación ausente debido al previo cierre del sistema” (Lamo, 1981: 131).

Según Lamo de Espinosa, en la recepción del psicoanálisis por parte de teóricos originariamente marxistas, se aceptaba una necesidad de que la teoría marxista de la sociedad estuviera acompañada de una teoría psicológica que en su momento Marx no formuló, ni hubiera podido formular; sin duda alguna, el materialismo que acompañaba los caminos de investigación de los teóricos de la Escuela de Frankfurt, se veía abrazado por un psicoanálisis que permitía mirar reflejados los efectos de las *superestructuras* sociales en la mente de los sujetos que la conforman, así podremos afirmar, como Adorno, la *codependencia* existente entre la sociedad y éstos sujetos de los que hablamos, y además la flexibilidad y movilidad como momentos de su realidad, que la misma sociedad nos exige le reconozcamos cuando la acechamos con el fin de explorar sus vicisitudes en pro de formarnos una teoría de ella misma. No obstante, para Lamo de Espinosa, la unión entre el psicoanálisis y el marxismo es una unión forzada, además de que considera que no se formuló una revisión minuciosa de los principios de las dos teorías, hasta algunos años después de que la recepción estuviera concreta y los trabajos de la Teoría Crítica basaran una parte de su teorizar en tal dupla de teorías.

En la ya mencionada relación entre sociología y psicología, Adorno advierte un intento de “sociologización del psicoanálisis” (Adorno, 2004a: 19), con esto refiere a que se ha dado más relevancia a “las motivaciones de naturaleza social o cultural que son accesibles a la conciencia sin más, a expensas de los mecanismos ocultos del inconsciente” (Adorno, 2004a: 19). Adorno mantiene cierta discrepancia con la entonces nueva escuela del psicoanálisis: los revisionistas. Tal discrepancia se centra en el hecho de intentar arrancar al psicoanálisis de lo que ya hemos mencionado que constituye una de sus cualidades para los teóricos críticos, esto es la posibilidad de ejercer una crítica a la cultura y la sociedad además de una teoría del sujeto desde la misma trinchera, los revisionistas estaban pretendiendo que el psicoanálisis diera cuenta de una dinámica aislada del individuo, y no del proceso vital completo dentro de la totalidad que es la sociedad. La sociedad es una totalidad y las relaciones que en ella confluyen deben considerarse desde tal óptica, de modo que de nada serviría llevar a cabo un análisis desde la perspectiva de las pulsiones personales, incluso si estamos, como en esta investigación, tratando de sobresaltar el valor de la subjetividad en ella.

Lo que Adorno critica principalmente a los neofreudianos, es una transmutación de los valores del psicoanálisis, cuando en lugar de considerar como un fundamento de éste los impulsos dan tal relevancia a los rasgos de carácter, en el artículo titulado *El psicoanálisis revisado*⁸⁰, Adorno sostiene la posición que ya hemos mencionado de una psicología del *ello*, y se confronta principalmente con Karen Horney, quien, siguiendo el título de la obra que en este artículo es analizada por nuestro autor, había delimitado los *nuevos caminos del psicoanálisis*⁸¹ esta psicóloga, además de estudiar la técnica psicoanalítica, estudió medicina y psiquiatría en Berlín entre 1914 y 1918, ella se acerca al psicoanálisis en una de las etapas más polémicas para esta teoría, entre las décadas de 1910 y 1920, cuando el ambiente psicoanalítico estaba sufriendo bajas en tanto que muchos de los personajes que antes habían seguido a Freud y a sus teorías estaban empezando una severa crítica contra los presupuestos de ésta teoría, se alejaban de ella proponiendo nuevos derroteros para la psicología y el psicoanálisis, tomando como base algunos fundamentos pertinentes para cada propuesta, es en medio de este ambiente que Horney se adentra en los ambientes académicos de la psicología siendo profesora en el Instituto Psicoanalítico de Berlín⁸² desde 1920 hasta que fuera nombrada subdirectora de Instituto Psicoanalítico de Chicago en 1928. La exaltación de los rasgos de carácter tiene su fundamento para los revisionistas en una crítica a Freud, según lo que Adorno nos dice al respecto, los revisionistas vieron en la teoría freudiana un esquema racionalista que le pudo haber provenido de una metodología propia de la ciencia natural, tal esquema descomponía el alma en una serie de pulsiones dadas rígidamente que separaban el yo de su relación genética con el *ello*. Sin embargo, en la misma teoría freudiana, dicha relación está en la vía que los revisionistas quieren rescatar, y en ese sentido no hay una justificación para el cambio de categorías, ya Freud en la caracterización que hace tanto del yo, como del *ello*, había identificado al segundo de los mencionados elementos con las pasiones: “El yo representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al *ello*, que contiene las pasiones. (Freud, 1985: 18)”⁸³.

⁸⁰ Ver (Adorno, 2004a)

⁸¹ Horney, Karen. *Neue Wege in der Psychoanalyse*. Stuttgart, 1951. Edición citada por Adorno.

⁸² En éste instituto y durante esa época se reunían importantes personalidades del psicoanálisis tales como Abraham, Bally, Alexander, Boss, Fromm, Hartman, Rado, Sachs, y Weigert, por mencionar algunos, el punto importante de lo que queremos mostrar es que una gran parte de los psicoanalistas que estaban separándose del psicoanálisis ortodoxo se encontraban ahí. Al respecto se puede revisar la introducción a la versión en español de la obra de Horney. (Horney, 1973)

⁸³ Respecto de las categorías de *razón* y *reflexión*, cabe señalar la distancia que hay entre la teoría psicoanalítica y un sistema filosófico, de modo que estas categorías no pueden tomarse en el sentido de una teoría filosófica. Freud mismo en repetidas ocasiones señala esta diferencia entre su propia teoría del psicoanálisis y cualquier teoría filosófica, incluso acepta que muchos filósofos contemporáneos a él, no aceptarían una teoría psicológica similar a la que propone.

Adorno ve en ésta manera de acercarse al psicoanálisis, la posibilidad de plantear una individualización débil basada en la influencia del medio sobre el sujeto, lo cual supondría un yo previamente dado y determinado en una fase subsiguiente por las impresiones que el mundo en el que vive deja en él, sociológicamente esto representa un tratamiento acrítico de la *influencia del medio* sobre los sujetos y sobretodo respecto de su individualización. Sin alejarnos de los planteamientos de Adorno, pero en un intento de aplicar sus propias reflexiones y críticas al revisionismo, nos atrevemos a decir por nuestra propia voz que aquí se encuentra además una errónea separación entre los conceptos de sociedad y el de sujeto, los revisionistas están tratando de mostrar la determinación del medio social sobre el individuo, olvidando que son parte de una totalidad y que coexisten en ella, las determinaciones son mutuas y no podemos acercarnos a ninguno de los dos elementos sin olvidar esa coexistencia y codeterminación. Lo que la teoría psicoanalítica propone para una psicología social analítica es, según Adorno, “descubrir fuerzas sociales determinantes en los mecanismos más íntimos del ser individual” (Adorno, 2004a: 26). Al final a Adorno le parece que la que él llama “alegre y fresca propuesta de Horney anula precisamente la individualidad a la que se supone debe servir”, al seguir esta propuesta, “habría al final que eliminar todo lo que sale de la presencia inmediata y, con ello, lo que constituye al yo” (Adorno, 2004a: 32). Podemos notar entonces una de las razones por las que Adorno ve con recelo los planteamientos de los neofreudianos.

Hemos de empezar a acortar el camino hacia nuestra preocupación de fondo en ésta exposición. Ya hemos anotado antes que Adorno se sirve de una psicología del *ello*, sin embargo, creemos necesario tratar de realizar una breve descripción de lo que en la teoría freudiana se entendió por dicho concepto, no debemos dejar de lado que ésta no es una investigación sobre la teoría psicoanalítica, sino sobre la utilización de ésta en las reflexiones de Adorno en su filosofía social.

En el artículo *El yo y el ello* (Das ich und das es), que Freud escribe en 1924, desarrolla una distinción entre el concepto de *ello* (das es) y el de *yo* (das ich). Éstos son los dos conceptos más importantes para la teoría psicoanalítica y se derivan de una distinción fundamental, la que se da entre el consciente y el inconsciente⁸⁴, ésta distinción sirve además para mostrar que en el psicoanálisis, la conciencia no es considerada *la esencia de lo psíquico*, ésta se piensa solamente como una de sus cualidades y qué además, al sumarse a otras cualidades de lo psíquico, puede ser prescindible. Freud anota como *el ser consciente* lo siguiente:

⁸⁴ “...la cualidad de consciente o no consciente es la única luz que nos guía en las tinieblas de la psicología de las profundidades.” (Freud, 1985: 12)

Ser consciente es, en primer lugar un término puramente descriptivo que se basa en la percepción más inmediata y segura. La experiencia nos muestra luego que un elemento psíquico (por ejemplo, una percepción) no es, por lo general, duraderamente consciente. Por el contrario la conciencia es un estado eminentemente transitorio. (Freud, 1985: 8-9)

Continuando con éste ejemplo de Freud, el intervalo entre el momento de la percepción, y lo que podemos llamar percepción o representación consciente, es un intervalo en el que la percepción está *latente* o *capaz de consciencia*, en ese intervalo, la percepción es algo que ignoramos pero que puede acceder a la consciencia con un esfuerzo muy leve. En ese sentido decir que en ese intervalo se era *inconsciente* de esa percepción es totalmente válido. Una de las características de este concepto *de inconsciencia* al que Freud nos ha acercado, es que nos obliga a aceptar que “existen procesos o representaciones anímicas de gran energía que, sin llegar a ser conscientes, pueden provocar en la vida anímica las más diversas consecuencias, algunas de las cuales llegan a hacerse conscientes como nuevas representaciones” (Freud, 1985: 9). Para acercarnos aún más a ese concepto debemos introducir la categoría de *represión*, ésta es el estado en que se encuentran las representaciones antes de volverse conscientes, el concepto de inconsciencia parte de este estado que es *el prototipo* de lo inconsciente, sólo que debemos poner atención a que Freud hace una distinción aún más fina en éste punto, lo inconsciente puede serlo en dos sentidos, primero como inconsciente latente, es decir con la posibilidad de acceder a la conciencia (*capaz de consciencia*) y segundo, como lo inconsciente reprimido, es decir incapaz de consciencia. Sin embargo, Freud hace patente la necesidad de hacer una puntualización al respecto de la relación entre lo inconsciente y lo reprimido, en primera instancia, parece que Freud ha impuesto una completa paridad entre estos términos, una completa correspondencia, sin embargo, no es así, y él lo aclara de la siguiente manera: “Todo lo reprimido es inconsciente, pero no todo lo inconsciente es reprimido” (Freud, 1985: 12).

Esto nos permitirá acceder al concepto de yo, las nociones de consciente e inconsciente son en último término una cuestión de percepción y ésta percepción, según Freud no explica de ninguna manera por qué es percibido o no algo, como algo dinámico, la percepción no se explica en base a sus representaciones; de esta manera, las distinciones hasta ahora desarrolladas no son suficientes para la teoría psicoanalítica, esto lo podemos notar en el concepto y la función que nos ofrece Freud para el yo, y este es el acercamiento al que nos referíamos antes, determinando estas funciones, podremos escalar algunos niveles hacia un concepto. En primer lugar, el yo integra la conciencia como un acceso a la *motilidad*, que se define “como la descarga de las excitaciones en el mundo exterior siendo aquélla la instancia

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

psíquica que fiscaliza todos sus procesos parciales y, aún adormecida durante la noche, ejerce a través de toda ella la censura onírica” (Freud, 1985: 11). El yo es la organización coherente de los procesos psíquicos de todo individuo, además del yo parten las represiones que se encargan de dejar fuera de la conciencia algunas determinadas tendencias anímicas, así el yo es también una suerte de filtro de la conciencia respecto de las tendencias anímicas.

Estas represiones de las que se habla en la teoría psicoanalítica son fundamento de las investigaciones sobre las distintas patologías y serán de vital interés para la reflexión adormiana sobre el *carácter autoritario*. Éste es el camino hacia una determinación del *ello*; en primera instancia ya hemos considerado un concepto del yo, éste es *la superficie* del aparato anímico, pues al provenir de una conciencia ordenadora⁸⁵, es por su función lo más cercano al mundo exterior, de éste modo, tanto las percepciones del mundo exterior, cómo las del mundo interior (sensaciones y sentimientos), son conscientes, sin embargo, el mismo Freud hace patente la dificultad de explicar el vínculo entre las percepciones internas con el yo, mientras que la relación con las percepciones externas y el yo, se aclara a través de una correspondencia con *representaciones verbales* que son esencialmente representaciones externas manifiestas por medio de sonidos, como por ejemplo, las palabras; al respecto conviene citar una pequeña frase de Freud: “La palabra es, pues, esencialmente el resto mnémico de la palabra oída” (Freud, 1985: 15). Y son éstas representaciones verbales las que nos permiten llegar al fin del camino hacia lo que es el *ello*, ya que éste se define como lo inconsciente que queda fuera de lo *psíquico consciente*, y con esto no pretendemos crear un marasmo, sino decir que lo que corresponde al *ello* es la vida psíquica interior del individuo, es decir lo que no tiene una conexión directa con la conciencia y que siendo así, las representaciones verbales acercan lo inconsciente que se identifica con las sensaciones y sentimientos del mundo interior, y que es el estrato de lo psíquico que corresponde al *ello*.

De ésta manera, el individuo que se forma de esta división entre el yo y el *ello*, es como lo dice Freud:

Un individuo es ahora, para nosotros, un *ello* psíquico desconocido e inconsciente, en cuya superficie aparece el yo, que se ha desarrollado partiendo del sistema *P.*, su nódulo. El yo no vuelve por completo al *ello*, sino que se limita a formar una parte de su superficie, esto es, la constituida por el sistema *P.*, y tampoco se halla precisamente separado de él, pues confluye con él en su parte inferior. (Freud, 1985: 18)

⁸⁵ Aunque hemos aclarado antes que el yo y la conciencia no son la única relación existente en ese sentido, el yo puede referir también a lo inconsciente.

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

El yo se constituye entonces como una parte del *ello* que se encarga de transmitir a éste las modificaciones del mundo exterior, en el *ello* además confluye sin ninguna restricción el *principio del placer*, tal que intenta ser suplido por el *principio de la realidad* en esa transmisión de la influencia exterior por parte de *yo*. Tal *principio del placer* lo podemos entender como uno de los principales presupuestos de la teoría psicoanalítica, es un principio regulador de los procesos anímicos y consiste en una tensión displaciente que se dirige siempre hacia una minoración de la misma, es decir, hacia un ahorro de displacer que produzca placer. El displacer a su vez consiste en una elevación de la cantidad de excitación en la vida anímica no ligada a algún factor determinado, mientras que el placer es una disminución de la cantidad de excitación en la vida anímica no ligada a factor alguno determinado⁸⁶.

Hasta aquí el tratamiento de *ello* como concepto, de ahora en adelante lo entenderemos como lo hemos descrito, una entidad profunda y desconocida de la vida psíquica, y una continuación del *yo*, entendido éste como la entidad superficial y más cercana a las influencias del exterior. La necesidad de hacer breve aunque detallada la aclaración de las distinciones entre éstos dos conceptos, es que para Adorno, la psicología es, como lo hemos planteado antes, una psicología del *ello*, y una diferencia sustancial para la formación de una teoría social con base en esto, es como nos dice Whitebook:

La psicología del *ello* identificaba a los impulsos con la biología, y el *yo* con la sociedad interiorizada y establecía un antagonismo insalvable entre la herencia biológica y la sociabilidad.... La psicología del *ello* de un modo análogo a Hobbes comienza suponiendo la insociabilidad constitucional e intenta así dar cuenta sin éxito de los hechos de la sociedad. (Whitebook, 2005)

Para la teoría crítica de la sociedad que Adorno está construyendo, es importante la segunda especificación que Whitebook nos da en la anterior cita, la crítica que éste hace a una psicología del *ello* no llega hasta la teoría de Adorno pues lo que a él importa en una psicología del *ello* es poder echar mano del supuesto de esa insociabilidad para elevar el conflicto existente entre una sociedad industrial e individuo, sin embargo, en ésta relación de sociedad e individuo, como hemos mencionado antes, Adorno encuentra una codeterminación: tanto influye la sociedad al sujeto, como este a la sociedad.

En la teoría psicoanalítica de Freud, pasaba algo similar, él nunca pensó en eliminar de su teoría del sujeto una cierta sociabilidad, al contrario, en *Psicología de las masas* reconoce que el vínculo existente entre la psicología individual y la colectiva o social se guarda en el hecho de saber que, basado en el *principio del placer*, si bien la psicología individual se centra en el tratamiento aislado del sujeto y la satisfacción de sus deseos, para éste fin último, el

⁸⁶ Cfr. (Freud, 2003: 85-143)

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

sujeto está indisolublemente ligado a la relación con otro, entiéndase éste como miembro de una relación familiar, productiva, sentimental o de cualquier otro tipo, ésta es en fin, una relación social, en palabras de Freud, siguiendo lo anteriormente explicitado:

En la vida anímica individual aparece integrado siempre, “el otro”, como modelo, como objeto, auxiliar o adversario, y de éste modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado. (Freud, 2003: 7)

Según Freud, la psicología siempre considera al sujeto como miembro de un grupo organizado, lo que él llama *masa o colectividad*, sin embargo este instinto social que él ensalza en el individuo, aclara, no es un instinto *primario o irreductible*, la formación de este impulso está en la socialización, él pone como ejemplo un principio limitado de la misma sociedad que es *la familia*. Por esto mismo, tanto Adorno, como la gran mayoría de los miembros de la Escuela de Frankfurt, consideraron que en la interpretación psicoanalítica de la familia se podrían encontrar rasgos de los medios que sirvieran para hacer claros algunos puntos de crítica hacia la sociedad industrial y sobretodo hacia el fascismo, que para ellos era resultado directo de la misma. El punto central en esta crítica será la interiorización de la *autoridad paterna* en la familia burguesa que provocaba en el hijo un comportamiento de rebeldía que era capaz de dar luz a una defectuosa autonomía en el mundo; no obstante, la familia era también un refugio reconocido ante un mundo social desequilibrado, ya que había sido por muchísimo tiempo el medio de socialización por excelencia, empero, después con la pérdida de la familia como medio de institucionalización y socialización, se perdía también todo medio por el cual producir una individualidad socializada.

Además, la figura materna había sido él vínculo directo con la capacidad crítica del sujeto en ése proceso de socialización llevado a cabo al interior de las relaciones familiares, sin embargo, tanto la figura paterna como la materna, estuvieron involucrados en la formación de las llamadas *personalidades autoritarias*; el camino que hay que seguir hasta éste punto del pensamiento de Adorno no es sencillo, pero como hemos mencionado antes, en un pensamiento como el suyo, el sentimiento de una pérdida de dirección hacia un punto específico no es extraño, sin embargo, tazaremos la ruta intentando sortear la mayoría de los obstáculos posibles.

Partiremos, como lo hemos planteado desde el inicio de la investigación, de las reflexiones que surgen de la *Dialéctica de la Ilustración*, en esta obra, ya se plantea el terror del nacionalsocialismo en Alemania y del fascismo en general como un resultado de la sociedad industrial que Adorno y en está obra Horkheimer critican, sobre todo si consideramos la sección llamada *Elementos de antisemitismo*.

Ellos llaman al surgimiento de un problema como el del nacionalsocialismo en Alemania el *límite de la ilustración*, encuentran en el antisemitismo, que fue una de las principales guías ideológicas del movimiento nazi, un rasgo de la *personalidad autoritaria*, Adorno en particular encuentra un rasgo de la manipulación de las sociedades de masas en la *propaganda fascista* que se desata durante y después del arribo al poder de los nazis; después él y algunos miembros más del *Institut*, realizan un estudio de ésta propaganda en los Estados Unidos, lugar al que fueron obligados a emigrar debido a la misma situación desatada en Europa. El antisemitismo es para ellos una manera de terminar con las diferencias que dan lugar al concepto de *lo no-idéntico* (des nicht-identischen) que están defendiendo, en *Dialéctica de la Ilustración* hacen un recuento de las causas de éste fenómeno, pensando evidentemente en un nivel psicológico que estudian desde el psicoanálisis, Adorno continuará éste estudio en los artículos: *Antisemitismo y propaganda fascista* en 1946, y *La teoría freudiana y el modelo de la propaganda fascista* de 1951 (Adorno, 2004a), algún tiempo después lo trataría en un gran estudio compartido con una serie de reconocidos psicoanalistas en *La personalidad autoritaria* (Adorno, 1995).

Como nuestros autores apuntan, la situación del antisemitismo tomaba en su tiempo dos acepciones que le podían dar un enfoque distinto aunque no por ello menos negativo:

El antisemitismo es hoy para unos un problema crucial de la humanidad; para otros, un mero pretexto. Para los fascistas, los judíos no son una minoría, sino una raza distinta, contraria: el principio negativo en cuanto tal; de su eliminación depende la felicidad del mundo entero. Diametralmente opuesta es la tesis según la cual los judíos, libres de características nacionales o raciales, constituirían un grupo sólo por su mentalidad y su tradición religiosas. (DI: 213)

Ellos afirman además la verdad de las dos tesis, sólo que esa verdad no depende de un orden que ellos compartan, la primera es verdadera en tanto que los fascistas se han preocupado por crearla, y lo han logrado por medio de la propaganda que ellos analizarán ahora, los judíos son “el grupo que atrae sobre sí, en teoría y en la práctica, la voluntad de destrucción que el falso ordenamiento social genera espontáneamente” (DI: 213). La segunda de las tesis es verdadera en tanto que los liberales que la proponen suponen un orden social no existente, así es verdadera en cuanto idea ya que “contiene la imagen de una sociedad en la que el odio deje de reproducirse y de seguir buscando cualidades sobre las que pueda desfogarse” (DI: 214)⁸⁷, los liberales esperaban poder conjurar la violencia como una amenaza mediante una política de minorías y una estrategia democrática que se convertían en recursos

⁸⁷ En la primera edición de la *Dialéctica de la Ilustración* anotaban que ésta sociedad a la que se refieren debería ser una sociedad sin clases, aunque en la segunda edición que ahora usamos han tratado de borrar algunos rasgos de teoría marxista que componían la obra.

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

ambiguos. No obstante esto es reducible en último término a una cuestión de diferencias raciales, el hecho que la marca de los judíos se asiente sólo sobre los judíos no asimilados lo comprueba.

Adorno y Horkheimer afirman que el peligro que la sociedad ve en los judíos es su falta de adaptación a la universalidad, como muestra mencionan su *fidelidad inmutable a su propio ordenamiento de vida* que los pone en una situación contrapuesta al orden dominante. Respecto de los judíos asimilados, ellos afirman que han caído en un *autodominio ilustrado* por el cual les fue posible superar en sí mismos el dominio ajeno, lo que los conduce desde su comunidad en peligro de extinción, hacia la burguesía moderna, que a su vez avanza directamente hacia la pura opresión, hacia lo que ellos llaman la *pura raza* (*hundertprozentige Rasse*), que no se puede caracterizar según lo hacen los racistas como la particularidad inmediata o natural, sino como la “particularidad encerrada y obstinada en sí misma, que, en la realidad existente, es precisamente lo universal (*DI: 2140*)”. Este fue el error de los liberales, creer que era el antisemitismo el que deformaba el orden de la sociedad que en realidad estaba deformado desde el surgimiento de la sociedad industrial.

De ésta el concepto de raza (*Rassen*) toma un diagnóstico negativo para los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*: “Raza es hoy la autoafirmación del individuo burgués, integrado en la bárbara colectividad” (*DI: 214*). Y según esto el antisemitismo se puede caracterizar como una manera de amoldar cada elemento de la sociedad, entre éstos la subjetividad, a esa colectividad, ellos lo apuntan del siguiente modo: “El antisemitismo como movimiento popular ha sido siempre lo que sus promotores gustaban reprochar a los socialdemócratas: «nivelamiento» o «igualación» (*DI: 215*)”; y ellos le dan a esto un sentido ideológico que alcanza los niveles de la economía, de la política y en fin de la racionalidad de las acciones de una sociedad fuera de orden en la que la subjetividad bajo la que los seguidores del antisemitismo actúan es una mera ilusión es, según nos dicen, una reacción *conductista* sin posibilidad de explicación alguna. Para dar un paso hacia los análisis psicoanalíticos que buscamos del fenómeno y del decaimiento de la subjetividad que en él se guardan, conviene citar el siguiente pasaje de la *Dialéctica de la Ilustración*:

El antisemitismo es un esquema rígido, más aún, un ritual de la civilización, y los *pogroms* son los verdaderos asesinatos rituales. En ellos se demuestra la impotencia de aquello que los podría frenar: de la reflexión, del significado, en último término de la verdad. (*DI: 216*)

Podemos ver así que el antisemitismo es un movimiento provocado por un desorden social al mismo tiempo que por un disfuncionamiento de las capacidades reflexivas de la sociedad, que considerando la caracterización que Adorno hace de la misma, se entiende como

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

una incapacidad reflexiva de los sujetos que la componen. Cómo es que podemos encontrar una huella que nos permita seguir el rastro de ésta patología social que se diagnostica. Lo que Adorno hace es entonces seguir la obra de Freud, en particular para éste caso la *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 2003)

Lo que Adorno retoma de éste escrito de Freud es la afirmación de Freud de que las masas tienen en el fondo de su *morfología* un elemento de carácter libidinal que tiene un vínculo fuerte con las relaciones entre el padre y la deformación de la personalidad de aquel que forma parte de una masa. Son tres las principales cuestiones que le preocupan a Freud en ese escrito y que al mismo tiempo le dan valor para Adorno⁸⁸:

Habría, en efecto, de explicar el hecho sorprendente de que en determinadas circunstancias, nacidas de su incorporación a una masa humana que ha adquirido el carácter de «masa psicológica», aquel mismo individuo al que ha logrado hacer inteligible piense, sienta y obre, de un modo absolutamente inesperado. Ahorra bien: ¿qué es una masa? ¿Por qué medios adquiere la facultad de ejercer tan decisiva influencia sobre la vida anímica individual? ¿Y en qué consiste la modificación psíquica que impone al individuo? (Freud, 2003: 10)

Freud inicia haciendo un análisis y una crítica a Gustav Le Bon, quien, a su parecer, es uno de los precursores de la psicología colectiva. Lo que éste segundo afirma de las masas psicológicas es que son un cuerpo que se compone por elementos heterogéneos y hace una analogía con las células de un cuerpo vivo que reunidas forman un ser con características muy distintas a las de cada una de esas células. Así caracterizada la masa psicológica, Freud continúa exponiendo lo que según Le Bon son las maneras en las que el individuo experimenta distintas modificaciones en la masa. Las diferencias entre el individuo aislado y el individuo dentro de una masa son evidentes, lo que hay que resaltar según Le Bon es el papel que desempeñan los fenómenos inconscientes en el funcionamiento de la inteligencia, incluso son más evidentes los fenómenos éste tipo que los que ocurren conscientemente, ya que estos segundos, provienen de fenómenos del inconsciente, y estos sustratos llegan generalmente al alma de manera hereditaria. La importancia de considerar los procesos inconscientes radica en que por medio de estos, lo que era heterogéneo en la formación de la masa se convierte en homogéneo, esto implica una pérdida de la personalidad en los individuos que es restituida por un carácter medio de los individuos que forman la masa, éste carácter medio le provee a la

⁸⁸ Hablando de ciertas distinciones entre Le Bon y Freud, Adorno dice: “Lo que lo distingue de Le Bon es más bien la ausencia del tradicional desprecio de las masas, que es el *thema proobandum* de la mayoría de los viejos psicólogos. En lugar de inferir, partiendo de los hallazgos descriptivos usuales, que las masas, son inferiores per se y probablemente los sigan siendo, Freud pregunta imbuido por el espíritu de la verdadera ilustración: ¿qué convierte a las masas en masas?” (Adorno, 2004a: 383)

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

personalidad, ahora homogénea, algunas características que anteriormente los individuos aislados no tenían, Le Bon encuentra tres causas de esto:

La primera es un *sentimiento de potencia invencible*; esto es que en la masa, las acciones de un individuo no le confieren a éste ya ninguna responsabilidad, y de ésta manera accede a ciertos instintos y modos de actuar que antes, aislado, no hubiera aceptado, desaparece así un sentimiento de responsabilidad que es un “poderoso y constante freno de los impulsos individuales” (Freud, 2003: 12). Como un resultado de esa pérdida del sentimiento de responsabilidad, para Freud esos nuevos rasgos de carácter que la masa impone en el individuo son una *exteriorización de lo inconsciente individual*, éste es un “sistema en el que se halla contenido el germen de todo lo malo existente en el alma humana (Freud, 2003: 12)”. Esta pérdida de la responsabilidad es también la pérdida de cierta conciencia moral que Freud llama: *angustia social*. Al respecto de la moral en las multitudes, Freud dice:

Si queremos formarnos una idea de la moralidad de las multitudes, habremos de tener en cuenta que la reunión de los individuos integrados en una masa desaparecen todas las inhibiciones individuales, mientras que todos los instintos crueles, brutales y destructores, residuos de épocas primitivas, latentes en el individuo, despiertan y buscan su libre satisfacción.... Puede incluso hablarse de una moralización del individuo por la masa. Mientras que el nivel intelectual de la multitud aparece siempre muy inferior al del individuo, su conducta moral puede tanto sobrepasar el nivel ético individual como descender muy por debajo de él. (Freud, 2003: 16)

El segundo elemento es *el contagio mental*, este es un fenómeno que según Le Bon no es fácil de comprobar ni de explicar; implica que dentro de la masa “todo sentimiento y todo acto son contagiosos, hasta el punto de que él sacrifica muy fácilmente su interés personal al interés colectivo, aptitud contraria a su naturaleza, y de la que el hombre sólo se hace susceptible cuando forma parte de una multitud” (Freud, 2003: 12). De éste elemento perturbador del carácter surge un tercero que para Le Bon es el más importante de los tres, éste es *la sugestibilidad*, y respecto de él rescatamos que es importante para Le Bon por que es en éste punto donde encuentra lugar la crítica de Freud.

Le Bon había relacionado el elemento del contagio mental con fenómenos de orden hipnótico, así el contagio mental sería un efecto de la sugestibilidad, ésta consiste en que al perder un individuo su personalidad consciente por pertenecer a una masa, obedece “las sugerencias del operador que se la ha hecho perder y cometa los actos más contrarios a su carácter y sus costumbres” (Freud, 2003: 13). Bajo el estado de la sugestibilidad, el individuo pierde su personalidad consciente, y así su voluntad y capacidad de discernimiento respecto de sus actos desaparecen con ella, no tiene conciencia de sus actos, la relación con la hipnosis está en el hecho de que bajo la sugestión el individuo es orillado a cometer ciertos actos con un

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

ímpetu irrefrenable, incluso más que en un estado de hipnosis, ya que en la sugestibilidad, ésta lo es para toda una masa, y de ese modo toma una fuerza mayor pues se hace recíproca.

La crítica de Freud consiste en la relación de identidad que Le Bon establece entre el estado de un individuo dentro de una multitud respecto de la sugestibilidad y el contagio mental, y el estado de hipnosis; el primero intenta señalar que siendo así los dos elementos causantes de perturbación en la personalidad del individuo dentro de la masa no pueden ser considerados de la misma naturaleza, ya que el contagio mental es sólo un efecto de la sugestibilidad; pero no es sólo Le Bon el que habla de éste elemento, también Mac Dougall (citado por Freud) dice que por un contagio de las emociones, que desarrolla una sustitución de la sociedad por una imagen de la autoridad, el individuo de la masa empezará, por su propia seguridad a *aullar con lobos*, es decir que, empezará a obedecer una nueva autoridad acallando la conciencia interior y cediendo a placeres a los que solo accede por la cesación de sus propias inhibiciones. Esto es lo que Adorno llama *represión de la naturaleza interna del sujeto, por una exaltación de la naturaleza externa*, ya iremos más lejos en cuanto a éste punto.

Lo que concluyen tanto Le Bon como Mac Dougall y que Freud comparte con ellos, es que dentro de las masas, la actividad intelectual de los individuos disminuye significativamente, e incluso el primero identifica “el alma de la multitud con la vida anímica de los primitivos y de los niños” (Freud, 2003: 15). En la multitud los rasgos de carácter individuales se pierden y en cambio el carácter masivo se deja guiar sólo por el inconsciente, se vuelve impulsiva e irritable, al ser inconsciente y obediente a impulsos, estos varían según las circunstancias, son siempre imperiosos en un alto nivel, tanto que incluso el instinto de conservación desaparece ante ellos. Estas son todas características del carácter de los niños o los histéricos, siendo más claras las que Freud expone de la siguiente manera:

Aún cuando desea apasionadamente algo, nunca lo desea mucho tiempo, pues es incapaz de una voluntad perseverante. No tolera aplazamiento alguno entre el deseo y la realización. Abriga un sentimiento de omnipotencia. La noción de lo imposible no existe para el individuo que forma parte de una multitud. (Freud, 2003: 15)

Para Adorno, lo que Freud piensa respecto del comportamiento y la personalidad en las masas, no es sólo el reconocimiento de una *mentalidad de la multitud*, sino lo que él hace es reducir los fenómenos observados y descritos por Le Bon y Mac Dougal a regresiones en el carácter de cada uno de los individuos que forman parte de tal masa y que *caen bajo su hechizo*. Éstas regresiones serán para Adorno causas indiscutibles de un decaimiento de la subjetividad y lo mostrará por medio del análisis de la propaganda fascista y su influencia sobre las determinaciones del carácter de la sociedad. Lo que esa regresión va a causar en el sujeto

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

es esa pérdida de capacidades críticas del sujeto sobre los acontecimientos sociales debido a la manipulación de su naturaleza interna que deviene luego de la sugestibilidad que se anuncia en la *Psicología de las masas* de Freud.

Adorno retoma estas reflexiones de Freud al respecto de la psicología de las masas y de la influencia que ésta tiene en la personalidad individual de los que forman parte de ella. Para él en la propaganda fascista ocurre un fenómeno de ésta clase, las características que los dirigentes y los *alborotadores*, como él les llama, difunden de los judíos son una mera fantasía o invención que ellos se crean a partir de algunos rasgos de influencia de los propios judíos y que en la sociedad se hacen evidentes, esto respecto del tópico que en esta investigación nos interesa, no obstante, para Adorno la psicología de las masas tiene una importancia mayor en el hecho de prestar una utilidad para pensar el fenómeno del fascismo cómo un fenómeno psicológico, él lo dice del siguiente modo:

La denominada psicología del fascismo se engendra en gran medida mediante manipulación. Técnicas calculadas racionalmente provocan lo que de forma ingenua se contempla como la irracionalidad «natural» de las masas. Ésta visión perspicaz puede ayudarnos a solventar el problema de si el fascismo, como fenómeno de masas, puede explicarse por completo en términos psicológicos. Aunque existe ciertamente una susceptibilidad potencial de cara al fascismo entre las masas, es igualmente cierto que la manipulación del inconsciente, la especie de sugestión explicada por Freud en términos genéticos, es indispensable para la actualización de ese potencial. (Adorno, 2004a: 402)

En efecto, el fascismo ofrecía a Adorno un aspecto psicológico para el acercamiento a la psicología, si bien no del todo de las masas, pues como nos dice Jay: “Aunque existen indicios de un análisis de la sociedad de masas en su obra, Adorno, que se mostraba profundamente escéptico acerca de la supervivencia de grupos sociales intermedios en el «mundo administrado», se negaba a creer que todas las articulaciones sociales estuvieran superadas” (Jay, 1988: 86), de manera que el acercamiento que él busca está más enfocado hacia la psicología del sujeto, y podemos decir esto basados en que Adorno pensaba que, “gracias a la extirpación de la conciencia de clase subjetiva la sociedad de clases había llegado a ser reconocida” (Jay, 1988: 86). Ya hemos visto como Adorno estaba completamente en desacuerdo con los intentos de superar prematuramente y a la ligera las escisión entre sujeto y sociedad, sobretudo psíquicamente hablando, por ello su confrontación con los revisionistas como Horney o Fromm, respecto del psicoanálisis, por ello se contraponía al tipo de terapia psicoanalítica que hacía pensar al individuo que él tenía directamente en sus manos la construcción de su destino individual dejando de lado las determinaciones que el entorno social tenía sobre él. Sin embargo una perspectiva de psicoanálisis que lo atraía era la posibilidad de mostrar los traumas de la existencia humana contemporánea, ya hemos mencionado que a

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

Adorno le parecía que el mismo Freud, sin pensarlo, había predicho la manipulación de las masas que dio éxito, en un primer momento, al surgimiento del fascismo.

El aspecto que permite a Adorno, tanto cómo a otros miembros del *Institut*, realizar un estudio psicológico del fascismo, es el análisis de la interiorización de la autoridad paterna en el sujeto. Esta interiorización ésta situada en la teoría freudiana en el *complejo de Edipo*. Ya hemos mostrado qué en el proceso de masificación hay también un proceso de sugestibilidad, este proceso es identificado por el mismo Freud con el proceso de hipnotización, así debe existir una figura que hace las veces de líder de la masa, generalmente un líder ideológico y que tomará el papel del padre, en los mencionados casos de la iglesia y el ejército ya hemos mostrado, siguiendo al mismo Freud que Cristo en el caso de la iglesia católica, y el general en jefe en el caso del ejército toman esa función de padres y, hemos ahora de agregar, qué se convierten en un ideal de la masa que la gobierna tomando el lugar del *yo ideal*. Así, en el caso de la manipulación que se generó a través de la propaganda fascista es el propagador de esta el que toma el lugar del padre, el *alborotador* Adorno le llama.

Sin embargo éste vínculo resulta artificial para Adorno, ya que los fines del manipulador fascista no son compatibles con los fines racionales de la masa, Adorno lo expresa de la siguiente manera:

....el demagogo fascista que tiene que ganarse el apoyo de millones de personas para objetivos ampliamente incompatibles con el propio autointerés racional de éstas, puede hacerlo sólo creando artificialmente el *vínculo* que Freud está buscando. (Adorno, 2004a: 384)

Ya hemos mencionado también que el vínculo del que se habla es de tipo libidinal, y éste permite educir a un efecto de la masificación los nuevos rasgos del carácter medio, cosa que antes de ésta teoría psicoanalítica se pensaba eran causas. Así lo que se manifiesta en ese carácter medio de las masas, según Adorno, es “no tanto una nueva cualidad como la manifestación de cualidades antiguamente escondidas” (Adorno, 2004a: 384). Esto permite decir que los individuos que se sumergen en las masas no eran, desde antes de hacerlo, individuos identificados con un carácter primitivo, sino que la masificación tiene cómo efecto sobre ellos la un cambio en su comportamiento *racional normal*, es decir, como en la psicología de las masas, podemos afirmar que los efectos de los discursos propagandísticos del fascismo, en particular los de tendencia antisemita que posicionan al judío como un peligro para el orden y el progreso de la sociedad industrial, tienen un efecto sugestivo sobre las masas que los aceptan y se convierten a los principios autoritarios que contienen. Así Adorno ve en los procesos de masificación por medio de la propaganda fascista un remanso de la categoría psicológica de la *destruccion* que Freud desarrolla en *El malestar en la cultura* (Freud, 1989),

la destructividad del fascismo se manifiesta como una *rebelión contra la civilización* que se encarga no ya de traer lo arcaico del carácter de los primitivos a las masas contemporáneas, sino que intenta reproducirlo continuamente a cargo de la civilización misma. Para seguir la argumentación de Adorno atendemos a lo que él mismo anota:

Resulta poco adecuado definir las fuerzas de la rebelión fascista simplemente como poderosas energías del ello que se deshacen de la presión social existente. Más bien, esta rebelión toma prestadas sus energías parcialmente de otras instancias psicológicas que son puestas al servicio del inconsciente. (Adorno, 2004a:386)

Ahí es donde podemos encontrar la conexión directa con el *complejo edípico*, la manipulación fascista se ocupa de mantener el lazo libidinal que debería ser característico de la masa en el inconsciente, ya que la sugestión se manifiesta en la teoría de la psicología de las masas de Freud como un *espejo o pantalla* de las relaciones libidinales, y esto lo reconoce el mismo Adorno, aún que el amor es el principio de la masificación, para los efectos de la manipulación, debe mantenerse en el inconsciente y eso pasa tanto en la iglesia y el ejército, como los paradigmas que Freud ha expuesto, como en las mismas masas fascistas que Adorno está analizando. Adorno anota que quizá uno de los motivos por los que esto ocurre sea que las masas a las que se dirigen los manipuladores fascistas, no sean desde un principio masas organizadas, sino en cambio sean *multitudes contingentes de la gran ciudad*, así parte de la tarea del manipulador es hacer creer a los individuos que van a formar parte de la masa que están organizados como un ejército como la iglesia, sin hacer una referencia directa al *amor* cómo lazo libidinal. Esto lo logra acentuando la disciplina y la coherencia en lugar del amor como un impulso centrífugo y canalizado del amor, esto deriva en una tendencia a la *superorganización* que se fetichiza y se convierte de un medio a un fin⁸⁹. Adorno afirma que en el caso del fascismo en Alemania:

Hitler rehuyó el papel tradicional del padre amoroso y lo sustituyó totalmente por el papel negativo de la autoridad amenazante. El concepto de amor estaba relegado a la noción abstracta de *Alemania* y rara vez se mencionaba sin el epíteto de «fanático», mediante el cual incluso este amor recibía una resonancia de hostilidad y agresividad contra aquellos no englobados por él. (Adorno, 2004a: 386-387)

Así uno de los principios básicos del fascismo era mantener en el inconsciente ese lazo libidinal que es el amor para *desviar sus manifestaciones de un modo adecuado a los fines políticos*. Así Adorno asegura que: “El patrón libidinal del fascismo y toda la técnica de los demagogos fascistas son autoritarios” (Adorno, 2004a: 387); y afirma lo anterior por la ya

⁸⁹ Cfr. (Adorno, 2004a)

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

mencionada igualdad entre el demagogo fascista y el hipnotizador, estos dos igualan sus técnicas con el mecanismo psicológico por el que el individuo pierde rasgos de su carácter individual y retoma los de una carácter medio de la masa, tal que lo reduce de individuo autónomo a simple miembro de un grupo o masa.

El demagogo de las masas se convierte en un *padre fundamental* y suple el ideal del yo para el grupo, con una técnica igual a la del hipnotizador, despierta en el sujeto, por una regresión, un rasgo de su carácter arcaico que lo hacía dócil ante sus padres, y por el que también experimentaba una re-animación individual respecto de su padre; así lo que en realidad se despierta es una actitud pasivo-masquista a la que el individuo antes autónomo se rinde en él grupo y que además como grupo está *sediento de obediencia*. Así esta hipnosis del demagogo se vuelve un tipo de sugestión, y se define tanto para Freud, como para Adorno que acepta tal definición, como “una convicción que no está basada en la percepción y el razonamiento, sino en un lazo erótico” (Adorno, 2004a: 388).

Esto nos lleva a una de las conclusiones que Adorno saca en su obra *Studien zum autoritären Charakter* (Adorno, 1995), obra en la que compartiera créditos con varios psicólogos como Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson y Nevitt Sanford. Ahí Adorno afirma que ese *ideal del yo* como categoría temprana de Freud es sustituida después por la de *superego*, respecto de las personalidades autoritarias, lo que ocurre es una sustitución del *superego* por un *ego grupal*; así la consecuencia más severa de esto para los sujetos es que se vuelven incapaces de desarrollar una conciencia autónoma independiente pues la han sustituido por una identificación con la autoridad colectiva, el demagogo en el caso de la propaganda fascista, esa autoridad es irracional en sus fines, es heterónoma y rígidamente opresiva, es además ajena al propio pensamiento del individuo y es fácilmente intercambiable a pesar de su rigidez estructural. Adorno encuentra en tanto en los fascistas de la Alemania Nazi, como en los propagandistas del fascismo en los Estados Unidos, la misma raíz de la personalidad autoritaria, para decirlo en sus palabras: “El fenómeno se expresa adecuadamente en la fórmula nazi, según la cual es bueno lo que sirve al pueblo alemán” (Adorno, 2004a), ya hemos mencionado que los fines que persigue un demagogo autoritario, no son compatibles con los fines que sigue la masa en cuanto a cada uno de sus miembros, pues estos han pedido su capacidad crítica. Con esto se comprueba que los demagogos, jamás apelan a la conciencia del individuo que buscan convertir en parte de la masa, lo que invocan son valores externos, convencionales y estereotipados que dándose por sentados se consideran con un valor basado en la autoridad, así no se someten a un proceso de experiencia viva o de análisis discursivo, se convierten en prejuicios que habitan en la mente de cada uno de los individuos que se han

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

convertido en parte de una masa, y los lleva a no tomar decisiones morales o de tipo político o sociales y en lugar de ello tomar por bueno y cierto lo establecido. Esto es todo producto de la identificación que se da entre cada uno de e los sujetos masificados y la autoridad del demagogo, como un padre fundamental que, como hemos ya mencionado, sule al *yo o ego ideal*. Adorno lo dice del siguiente modo:

A través de la identificación tienden también a someterse a un ego grupal a expensas de su propio *ideal ego*, que acaba fundiéndose literalmente con valores externos. (Adorno, 2004a:388)

Esta es lo que hemos llamado, siguiendo al Adorno de la *Dialéctica de la Ilustración*, sometimiento de la naturaleza interna por el surgimiento de una naturaleza externa, la masificación de la sociedades modernas, la sociedad industrial que Adorno está considerando, lleva a una pérdida de las capacidades críticas y actuantes del individuo en su entorno social, la *identificación* con la autoridad paterna e el caso de las masas fascistas, es un atentado contra la no identidad que Adorno defiende en el sujeto, ese sujeto qué en la masa quedara reducido a un individuo sin una sola facultad de juicio sobre su entorno. Es parte de la *enfermedad en el contacto humano* que denuncia en los aforismos de *Minima Moralia*. Respecto de la identificación, no debemos olvidar la relación de ésta con el complejo de Edipo, citaremos a Adorno que conceptualiza esto en base a Freud:

La identificación es «la expresión más temprana de un vínculo emocional con otra persona» que desempeña «su papel en la historia temprana del complejo de Edipo». (Adorno, 2004: 390)

Lo que le interesa señalar a Adorno es que además de ese decaimiento de la subjetividad, hay un impulso de sadismo y de narcisismo encerrados en la identificación, tomando a ésta como contrapuesta del concepto de lo no idéntico que defiende. En la *actitud pasivo masoquista* que el individuo en la masa se ve obligado a tomar esta también, y siguiendo la teoría psicoanalítica más pura, un impulso sádico en conexión con él complejo de Edipo, esto es que en la inclusión de los sujetos en la masa, estos se ven satisfechos sólo indirectamente, así le sobrevive como rasgo de carácter un resentimiento contra las frustraciones de la civilización, y esto se canaliza hacia los objetivos impuestos por el líder, objetivos que el sujeto acepta sólo por su sumisión autoritaria. esto es para Adorno otro adelanto del que Freud no hablo explícitamente y que sin embargo realizó, es lo que más tarde se llamaría *sadomasoquismo*, ello se manifiesta en la conciencia del grupo o masa, de que su existencia misma puede ser *verdad o error*, pero lo que en él se guarda es una inexplicable fuerza, al que lo lleva a u impulso sádico por medio de una opresión masoquista, así la masa

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

es tan intolerante como obediente a la autoridad, Freud acepta esto de Le Bon y por ello le parece a Adorno, acepta ese principio de *sadomasoquismo*.

El impulso narcisista que Adorno encuentra en la identificación como proceso de masificación, se manifiesta de dos maneras, en primer lugar se manifiesta en el líder o demagogo, éste debe presentar algunos rasgos de narcisismo para tener la posibilidad de anteponerse sobre los individuos que intenta manipular, sin embargo en éste momento no los tocamos pues no es intención de ésta instigación desarrollar una teoría psicológica del líder fascista, ello nos llevaría un amplia y detallada investigación, de modo que nos centraremos al narcisismo como efecto de la masificación por identificación en el individuo.

La imagen del narcisismo se sitúa originalmente en la teoría Freudiana en el complejo de Edipo, en el *acto de devoración*, cuando el hijo, por una identificación con el padre tiene el impulso de hacerlo parte de sí mismo, en el caso de la identificación de los individuos en la masa, ocurre igual, sólo que el impulso lo lleva hacia la imagen del líder, el demagogo en la fascismo, la consecuencia más importante ésta en el hecho de que el líder pueda convertirse en una extensión de la personalidad de los individuos en la masa, es decir en una extensión del carácter medio, Adorno lo dice del siguiente modo:

....el aspecto primitivamente narcisista de la identificación como un acto de *devoración*, de convertir al objeto amado en parte de uno mismo, nos puede suministrar una pista respecto del hecho de que la imagen del líder moderno a veces parece ser la ampliación de la propia personalidad del sujeto, una proyección colectiva de él mismo, más que la imagen del padre, cuyo papel durante las últimas fases de la infancia del sujeto podría haber decrecido en la sociedad de hoy. (Adorno, 2004a: 390)

El problema surge cuando la gente a la que se dirige el demagogo o líder padece un conflicto que es característico de las en la modernidad, éste conflicto se da entre un yo racionalmente desarrollado, rasgo de una autoconservación, y las frustraciones en cuanto a la satisfacción de los requerimientos del propio yo. Esto da lugar a impulsos narcisistas que se satisfacen sólo mediante “la idealización como la transferencia parcial de la libido narcisista al objeto” (Adorno, 2004a: 391), por ello es que podemos hablar del líder como una ampliación del sujeto, ya que “convirtiendo al líder en su ideal, se ama a sí mismo, por así decir, pero se deshace de las manchas de frustración y descontento que estropean su retrato de su propio yo empírico” (Adorno, 2004a: 391).

Adorno atiende a una referencia que Freud hace al *superhombre* de Nietzsche, éste se la presenta a Freud como la idealización del líder, que debe mantenerse siempre como tal para posicionarse por encima de los sujetos masificados, sin embargo, Adorno hace el intento de limpiar la imagen nietzscheana del *superhombre* aduciendo que las interpretaciones que ponen

a Nietzsche cómo un promotor de las personalidades autoritarias y fascistas, son equivocadas, él lo dice de la siguiente manera:

Tal vez no resulte superfluo señalar que el concepto nietzscheano de superhombre tiene tan poco en común con ésta imaginería arcaica como su visión del futuro con el fascismo. La alusión de Freud sólo vale, obviamente, respecto del «superhombre» tal como se lo popularizó en las consignas políticas de tres al cuarto. (Adorno, 2004: 391-392)⁹⁰

Lo que si tiene que reconocer Adorno a Freud es la capacidad de visión que le permite señalarle que el narcisismo en el grupo se extiende hasta una problemática más grave, como hemos visto en la masificación hay una doble identificación del sujeto, primero con el líder; segundo con cada uno del resto de los individuos que forman parte de la mas, eso nos lleva directamente a una de las razones por las que Adorno defiende una *no identidad* entre los sujetos que forman parte de la sociedad, incluso la masificada, pues un retroceso en ésta que nos llevará a pensar que podemos, por así decir, curar a la sociedad de la masificación es imposible siquiera de ser pensado, y si lo era en la época en que Adorno reflexiona al respecto, ahora lo es muchas veces más.

La doble identificación de la que hablamos es severamente dañina para la sociedad, tomemos como ejemplo la religión, ya Talcott Parsons en fechas más recientes nos ha indicado que la religión no puede ser ya tomada como un paradigma de unificación de la sociedad, él no se extiende en una explicación más allá de afirmar que puede ser más que factor de unificación, un factor incluso de disgregación social, en el caso de Adorno y la *Psicología de masas* de Freud podemos encontrar una respuesta a esta problemática sugerida algunos años después.

En los impulsos narcisistas que la masificación promueve en los sujetos de la masa, el carácter medio de ésta se identifica con un carácter narcisista también, esto es con un carácter de amor propio exacerbado, si bien a Freud en 1920 le parecía que el progreso de la sociedad podría abrir las puertas a una mayor tolerancia, la realidad nos muestra lo contrario, él pensaba que la neutralización de la religión en la sociedad era una motivación para ese efecto del que hablamos, sin embargo Adorno advierte el error del psicólogo, para él “la división entre creyentes y no creyentes se ha mantenido y reificado” (Adorno, 2004a: 395); la libido positiva de la identificación se convierte más bien en negativa cuando acceden los impulsos narcisistas, así como se favorece por el amor a sí mismo la autoafirmación del individuo, también, por ser

⁹⁰ Un extenso trabajo sobre la relación de la *Dialéctica de la Ilustración* y Nietzsche, lo podemos encontrar en la obra de Remedios Ávila: *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Sobre todo ella hace referencia y echa mano de la argumentación de Adorno y Horkheimer respecto de la genealogía del sujeto que ellos encuentran en el personaje de Ulises en la *Odisea*. (Ávila, 1999)

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

una característica del carácter medio de la masa, se favorece la autoafirmación del grupo. En el caso del fascismo, una fórmula de Hitler le da pie a Adorno para mostrar la ambivalencia de este carácter:

La famosa fórmula de Hitler, *Verantwortung nach oben, Autorität nach unten*⁹¹ racionaliza amablemente esta ambivalencia de carácter. (Adorno, 2004a: 394)

Adorno vuelve a identificar el rasgo de *autodestrucción* que Freud había desarrollado en *El malestar en la cultura*, la hostilidad existente hacia el grupo al que se es ajeno es un rasgo que ha imperado en la historia de la modernidad y en gran medida se debe a la identificación de la que se es objeto cuando se cae en una gran masificación de las sociedades. Sin embargo ese rasgo de intolerancia producto del narcisismo de los grupos es frenando negativamente n el sujeto cuando en la formación de un grupo se pierden los rasgos distintivos de cada uno de los individuos y se estandarizan bajo un carácter medio, decimos negativamente pues el sentimiento de intolerancia y de hostilidad se neutraliza hacia dentro del grupo, sin embargo se acentúa hacia fuera y además lo hace motivado por una serie de objetivos y de rasgos de carácter completamente ajenos al los de cada uno de los individuos, ya hemos mostrado como estos renuncian a sus propios deseos y creencias por la identificación en el proceso de masificación. Éste es uno más de los rasgos negativos de la identificación y de la masificación, los sujetos pierden sus rasgos distintivos individuales quedando lejos de sus deseos y de su capacidad crítica. Las consecuencias de estos rasgos en las sociedades modernas la podemos ver en el éxito que tuvo en un primer momento el fascismo en algunos países europeos y en la gran propaganda que se hizo en los estados Unidos.

Con esto se logra un *igualitarismo regresivo* que a juicio de Adorno además de ser el producto de la *mala Ilustración*, es parte de la mentalidad fascista, en lugar de lograr una verdadera igualdad mediante la abolición de la represión, se reprime la naturaleza interna de cada sujeto para lograr una identidad ideológica y como tal falsa, se logra la formación de una *horda hermana psicológica* como Freud la llama y quien también habla de la falsa justicia social que se presenta con este tipo de fenómeno.

Así a la pregunta de si el fascismo es un fenómeno de naturaleza psicológica, debemos responder, siguiendo a Adorno con un rotundo no; sin embargo, lo que si podemos decir es que el éxito del fascismo en las masas es efecto de la eliminación de las capacidades psicológicas del individuo masificado, el sujeto queda sometido a un control institucional por parte de la sociedad, si bien esto es coherente con el concepto negativo freudiano de la psicología, por

⁹¹ *Responsabilidad hacia arriba, autoridad hacia abajo*. Es la traducción de la citada frase de Hitler.

III. El yo es parte de la naturaleza. La perspectiva de la psicología.

una supremacía del inconsciente que como el *ello* debe acercarse y convertirse al *yo*, en el caso del fascismo se aprovecha esta negatividad, Adorno lo menciona así:

Freud define el ámbito de la psicología mediante la supremacía del inconsciente y postula que lo que es *ello* debería convertirse en *ego*. La emancipación del hombre de la regla heterónoma de su inconsciente equivaldría a la abolición de su psicología. El fascismo fomenta ésta abolición en el sentido opuesto mediante la dependencia en lugar de la realización de la libertad potencial, mediante la expropiación del inconsciente a través del control social en lugar de hacer a los sujetos conscientes de sus inconscientes. (Adorno, 2004a: 402)

Así llegamos al que ha sido el centro de nuestra investigación, la dominación del sujeto y su consecuente decaimiento, el ataque de las masas contra la no identidad como el mantenimiento de las diferencias entre los individuos que forman parte de la sociedad y en éste caso de la sociedad masificada. Con una última cita de Adorno cerramos éste tercer capítulo y último en relación a la argumentación central de nuestra investigación:

En una sociedad profundamente cosificada, en la que virtualmente no existen relaciones directas entre los hombres, y en la que cada persona ha sido reducida a un átomo social, a una mera función de la colectividad, los procesos psicológicos, aunque siguen persistiendo en cada individuo, han dejado de aparecer como las fuerzas determinantes del proceso social. (Adorno, 2004: 403-404)

Aquí Adorno está apelando a dos de los tópicos que pretendimos mostrar en la perspectiva del psicoanálisis y de la sociología, primero la reducción de las relaciones sociales a relaciones funcionales y segundo la consecuente pérdida de la subjetividad consciente y actuante en la sociedad.

IV. Conclusiones.

A lo largo de ésta investigación hemos intentado realizar un análisis de dos de las posiciones de la crítica de Theodor Adorno respecto de la sociedad, muy en especial acerca de los efectos de una sociedad industrial surgida después de una instauración del capitalismo como forma de economía política, ahí es donde se posiciona el trabajo de la primera generación de la Teoría Crítica. Para Adorno, uno de los efectos más peligrosos de esa industrialización de la sociedad es la reducción de las relaciones sociales a *relaciones funcionales*, éstas traen consigo un fuerte atentado contra la subjetividad como una diferenciación de los individuos que forman parte de la sociedad y que además, siguiendo su idea de sociedad la determinan tanto como ésta a ellos, esto lo expresa Adorno con una dura defensa del concepto de *lo no idéntico* (des nicht-identischen).

La primera de estas posiciones que abordamos es la de la sociología. Desde sus inicios la Teoría Crítica marca una separación tajante de las posiciones filosóficas positivistas, la Teoría Crítica de hecho, se instaura como una crítica inmanente desde fuera de una reflexión meramente científica, ésta tradición intenta hacer de su reflexión una crítica de la sociedad desde un tiempo específico y desde una posición teórica que se instaura también como una *praxis*, que al relacionarse lo más cercanamente posible con ese tiempo, le confiere a la crítica una cierta realidad que intenta alejarla de planteamientos utópicos y que además, la actualiza con respecto del acontecer histórico; esto instala a los teóricos críticos dentro de una reflexión señalada antes por el Hegel de la *Fenomenología del Espíritu* y el Marx de *El Capital*, aunque hemos visto que, en el caso especial de Adorno las influencias que dan forma a la *constelación* de su pensamiento son más amplias; esas características de la Teoría Crítica y de sus miembros los aleja de una reflexión que intentaba extender una filosofía de la ciencia positivista a todos los ámbitos de reflexión y pensamiento científicos, incluida la sociología, que en éste caso nos interesa particularmente. Ahí es donde podemos encontrar a un pensador como Karl Popper quien en 1962 se enfrenta teóricamente con algunos sociólogos que instalan su pensamiento en diversas corrientes de la sociología y de la filosofía social, entre ellos Adorno, un incipiente Habermas y Ralph Dahrendorf con su crítica a la sociología de tintes marxistas, etc.

El punto de atención en esta discusión gira alrededor de una conceptualización de la sociología y por tanto, de sus contenidos, su lógica interna y las tareas que le corresponden. Las posiciones de Adorno y de Popper en relación a ello son completamente distintas, ya

IV. Conclusiones.

hemos señalado algunas de las razones de ello, entre las que cabe destacar la diferencia de tradiciones de las que provienen. Popper intenta instaurar una sociología basada en el principio metodológico del *criticismo*, esto no es más que una ampliación del *falsacionismo* que él mismo había propuesto como una filosofía de las ciencias específica para las ciencias naturales, éste criticismo tiene como fundamento lógico una lógica deductiva, y afirma la llamada *lógica de las situaciones* como medio de objetividad de la sociología, esto implica librar a la sociología de todo remanso de subjetividad en la investigación, plantea una separación absoluta de todo medio psicológico para determinar la objetividad de los problemas sociológicos.

El principal problema que Adorno encuentra en la propuesta de Popper es un ataque contra lo *no idéntico*, éste ataque encierra al sujeto en un laberinto de instituciones sociales que lo determinan en su actuar dentro de la sociedad, para Popper la sociedad debe ser entendida como una suma de instituciones más que una suma de individuos, además esto está basado en la premisa de considerar una sociedad estática, sólo así es posible realizar una sociología como la que propone el austriaco, ésta es una fuerte contradicción entre los pensamientos de Adorno y de Popper. La sociedad, como Adorno la concibe, es una sociedad funcional, aunque es parte de lo que critica tiene que considerarla así para situarse dentro de su actualidad y poder realizar la crítica, de modo que la sociedad que Adorno concibe es tan contingente como cada uno de los miembros que la conforman como individuos, así no es posible para él pensar en una sociología que concibe instituciones que determinan al sujeto, más que sujetos que se codeterminan con éstas instituciones y con la sociedad como totalidad, aunque Adorno no lo plantea de ésta maneja, considerar una sociedad que sea capaz de codeterminar sus instituciones y los individuos que la conforman podría lograrse por medio de una acción social basada en consensos y para lograr esto, podríamos pensar en la *acción comunicativa* a la manera en que la propone Jürgen Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 2002), ello es sin duda un valor de la teoría social de Adorno que debemos recuperar en un momento como el actual, en que las sociedades están formadas por una cantidad inmensa de elementos distintos ente sí; por ello es también imposible ofrecer un concepto de sociedad estático, no cambiante, que permita desarrollar un análisis de ésta a partir de él, la correlación existente entre los sujetos y las instituciones es una causa de ello, al ser los sujetos contingentes, en su determinación misma, la sociedad a la que influyen y que a su vez como hemos mencionado repetidamente, los influyen, convierte a la misma sociedad en una entidad contingente; nos inclinamos a pensar entonces, que una teoría de las instituciones sociales coherente con la reflexión de Adorno, sería aquélla que, asumiendo la

IV. Conclusiones.

contingencia social de la que hablamos se convirtiera en una constante adecuación a los cambios de la sociedad.

Intentaremos generar un ejemplo con algunas implicaciones políticas y por supuesto sociales: pensemos así en la Constitución Política de un país como el nuestro, es un documento que fue redactado a inicios del siglo pasado, en él se asientan las leyes que determinan al país social, política, y jurídicamente; sin duda alguna que significó en su momento un gran alcance para el país, también debemos reconocer que, aún que hay mecanismos que permiten la realización de adhesiones y cambios a ella y que además se han realizado, considerando la situación actual del país, que es completamente distinta a la de la primera década del siglo pasado, muy probablemente sea ya un documento caduco para un país como el que tenemos ahora. La Constitución como un documento institucional, debería adecuarse a los cambios que la sociedad mexicana ha sufrido y a las nuevas necesidades que ello ha generado, no obstante, el mismo ejemplo nos sirve para señalar la dificultad de unas instituciones, digamos, dinámicas, aunque no por ello debemos dejar de pensarlas y más bien debemos pensar que ello sugiere en muchos sentidos un nuevo ámbito de reflexión.

Como la Teoría Crítica lo exige, la filosofía social que a partir de ella se desarrolla implica una actualización a partir de las determinaciones temporales e históricas más cercanas a nosotros, así pensamos que la crítica que Adorno realiza a la sociología propuesta por Popper llama la atención sobre uno de los problemas que afectan y siguen afectando a la sociedad, hablamos de una debilitación de la subjetividad como una entidad viva, empírica y como tal que experimenta una sociedad que lo determina tanto como ésta lo determina a él. Haremos un poco de énfasis sobre lo que Adorno intenta defender de una sociología como la que propone Popper; para desarrollar un análisis de la sociedad es necesario entenderla como una entidad formada por sujetos distintos entre sí y que deben interactuar entre ellos conservando sus determinaciones individuales, esto permitirá desarrollar una sociología más cercana a las determinaciones materiales como las que exige una sociedad como la industrial y pensamos que también es una posibilidad de acercar una teoría sociológica hacia una sociedad como la actual, una sociedad en la que debemos reconocer una gran multiplicidad de determinaciones individuales como parte de la misma. Por ello es imposible pensar una sociología que reduce a los individuos a actores que lo son a partir de las determinaciones que las instituciones sociales dictan sobre ellos.

Además respecto de la lógica interna de las ciencias, en especial de la sociología, no podemos pensar en una sociología que excluye las determinaciones subjetivas del análisis como no relevantes o como no objetivas, si la sociedad es una construcción de sujetos que se

IV. Conclusiones.

codeterminan con sus instituciones y con ella misma, entonces debemos permitir la relación cercana entre la sociología y la psicología, ello nos lleva a la segunda de las perspectivas que Adorno nos plantea y que nosotros nos encargamos de desarrollar en el tercer capítulo de ésta investigación.

La psicología y la sociología deben permitirse una relación ente sí, según Adorno ésta relación guarda numerosos efectos fructíferos para la filosofía social, como hemos visto la psicología a la que Adorno recurre es el psicoanálisis, y además el psicoanálisis en su forma más pura, esto lo aleja de las nuevas vías que el psicoanálisis estaba tomando en la época, por ejemplo, las teorías neofreudianas del tipo de la desarrollada por Karen Horney, Erich Fromm y otros, él se aleja de estas posiciones pues le parece que eliminan los *aspectos pulsionales* de la psicología que a él y a otros miembros de la Teoría Crítica le servirán para desarrollar un análisis de la familia en la sociedad industrial, y a partir del cual llevarán a cabo una crítica de las personalidades autoritarias que se desarrollan a partir del surgimiento de las sociedades modernas y de las sociedades de masas. Es en éste sentido que atendimos a la perspectiva de la psicología desarrollada por Adorno, él cree que en las sociedades industriales hay una severa debilitación de la subjetividad, pues hay una dominación de la naturaleza interna del sujeto en pro de la introducción de una naturaleza externa en forma de las determinaciones que las sociedades de masas imponen sobre él.

El análisis de la familia en las sociedades modernas les arroja como resultado la pérdida de una imagen paterna que anteriormente le prescribía al individuo tanto una imagen de autoridad, como una posibilidad para el desarrollo de un carácter o una personalidad equilibrados. Así, cuando se pierde la imagen del padre en las familias modernas el sujeto queda desprovisto de la imagen de autoridad que le imponía en una socialización cierto respeto sobre las instituciones sociales, lo mismo que por una cierta *otredad*, de tal modo, que al desaparecer está imagen los individuos no son socializados de manera correcta y no desarrollan un carácter individual propio adecuado para una sociedad como la moderna basada en instituciones, así se convierten en *personalidades autoritarias*.

Adorno y Horkheimer presentan un análisis similar, empero, tomando como criterio el surgimiento del fascismo en Alemania y en Europa. Continuando con una idea central de la *Dialéctica de la Ilustración*, se preguntan cómo es que el hombre, en el desarrollo supuesto que debería llegar luego de una Ilustración, se dirige más bien hacia un nuevo tipo de barbarie, esa barbarie toma una forma precisa en el fascismo. Lo que les intriga en relación a lo anterior, es cómo es que en el surgimiento del fascismo en Alemania se logró convencer a las masas de otorgarle su apoyo, así exploran la propaganda fascista que a su parecer tiene una fuerte carga

IV. Conclusiones.

de una psicología que les permite alcanzar una dominación y manipulación de una conciencia de la masa, esa conciencia se convierte en una sola cuando, siguiendo la *Psicología de las masas* de Freud ellos advierten que, aún que las masas están compuestas de una multiplicidad de individuos, en ellas se forma un carácter medio cuyas características permiten a los propagandistas manejar a su conveniencia tal carácter medio. Mientras que la masa es una suma de individuos, el carácter medio de la masa es una reducción de las diferencias de personalidad o identidad de los mismos, que además quedan reducidos a un átomo dentro de esa masa y dentro de ese carácter medio, una identificación entre cada uno de los miembros y entre éstos, y una cierta autoridad que toman sin oponer resistencia por la mencionada carencia de éste en una socialización familiar.

Adorno continúa los análisis sobre la propaganda fascista en algunos artículos más y sobre todo en sus *Studien zum autoritären Charakter*. Lo que él ve en la propaganda fascista es una fuerte *sugestión* sobre la subjetividad que termina con los rasgos de individualidad que intenta defender por medio del concepto de *lo no idéntico*, esa sugestibilidad interioriza en el sujeto una naturaleza que antes le era externa y además reprime su propia naturaleza. Adorno continúa pugnando por una psicología que atienda a las pulsiones, una psicología que permita que el *yo* sea un reflejo del *ello*, para que así el carácter que se forma en los sujetos por medio de su *yo* y que determina su subjetividad psicológica sea un carácter relacionado mayormente con la interioridad del sujeto, así se activaría una especie de mecanismo de defensa ante la decadencia que la sociedad le impone por sus determinaciones.

Esas dos perspectivas de la crítica al decaimiento de la subjetividad son parte importante de la construcción teórica de Adorno, en especial de lo que podemos llamar su filosofía social; con ellas se forma una especie de círculo en el que se encierran dos de las principales preocupaciones de Adorno, eso que nosotros llamamos aquí *relación fructífera* dentro de la reflexión sobre la sociedad de nuestro autor, con ésta relación creemos que se prepara una forma de crítica que se ajusta precisamente a lo que se ha dicho de las características del trabajo tanto de Adorno como de Horkheimer, hablamos del hecho de que ellos se quedan encerrados en una serie de elementos que les impiden alcanzar la posibilidad de una propuesta de solución para lo que advierten en la sociedad por medio de su crítica.

Hemos hablado hasta ahora de dos perspectivas de la crítica que Adorno realiza contra la sociedad moderna y contra la debilitación de la subjetividad que es causa de tal sociedad, sin embargo, quizá nos hemos quedado cortos respecto de una explicación de porqué podemos mencionar esas dos perspectivas. En primer lugar, la crítica social es una constante en el trabajo de Adorno, toda su carrera, incluso la vía que sigue mucho más el camino hacia la

IV. Conclusiones.

estética. Si podemos hablar de un programa en el trabajo de Adorno, seguramente éste será el allanamiento del camino hacia una *dialéctica negativa*⁹² que en ésta investigación no abordamos, aunque en una primera consideración del proyecto estaba planeado llegar hasta ese punto, pensamos importante no hacerlo, pues, consideramos relevante cerrar el círculo que se forma con la crítica desde la primera perspectiva de la que hablamos, que es una perspectiva de la defensa del concepto de *lo no idéntico* desde la posición de una ciencia en específico que es la sociología, para acercarnos después a los trabajos sobre psicoanálisis que Adorno realiza y atender a la relación que él propone que se guarde entre ellas, lo que pensamos en un primer momento, era encontrar una pista que nos llevara hacia una posible salida alternativa de la crítica que se distinguiera del camino de la estética, ya que como menciona Gustavo Leyva en el artículo que presenta recientemente en el libro *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, la crítica de la sociedad que realizan tanto Adorno como Horkheimer, se encierra en una serie de mecanismos y consideraciones sobre la sociedad, que le impiden realizar una crítica a la misma que no tenga como punto de partida el ámbito de la estética, en las propias palabras de Leyva:

Sin embargo, como también se ha visto ya anteriormente, en el marco de la reflexión desarrollada posteriormente por Adorno y Horkheimer se constituyó como un problema prácticamente irresoluble el encontrar un anclaje de la crítica en el orden social tan pronto como este aparecía caracterizado por una suerte de dinámica inescapable determinada por el dominio capitalista y la manipulación cultural. Para ellos acaso solamente la experiencia del arte moderna estaría en condiciones de ofrecer –este parece haber sido el caso especialmente de Adorno– un punto de apoyo para una teoría crítica de la sociedad. (Leyva, 2005: 99)

En general, Leyva plantea dos cosas respecto de una cierta salida de esta cuestión para la crítica; primero una continuación del trabajo de Habermas que en cierto sentido continua con el sentido de inmanencia que era característico de la primera teoría crítica, en particular del programa propuesto en la *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 2003), y por otro lado

⁹² Sin embargo podemos mencionar que en la *Negative Dialektik*, Adorno, desde la crítica que realiza a la ontología y en especial a la de Heidegger, retoma los motivos principales de esta investigación que son, la crítica una sociedad funcional y el consiguiente debilitamiento de la subjetividad; podemos citar una frase de dicha obra que nos ayude a cimentar tal afirmación: “...daß das Subjekt in weitem Maß zur ideologie wurde, den objektiven Funktionszusammenhang der Gesellschaft verdeckend und das Leiden der Subjekte unter ihr beschwichtigend” (Adorno, 2003: 74). (*...el sujeto se ha convertido en gran parte de una ideología encargada de encubrir el sistema objetivo de funciones que es la sociedad y de paliar en él el sufrimiento subjetivo.*) (La traducción se sigue de la versión en español de la obra hecha por José María Ripalda. Adorno, 1984a). Esto abre una tercera perspectiva del debilitamiento a la subjetividad que en un primer momento nos habíamos planteado incluir en ésta investigación, pero que en virtud de que perseguimos una visión de la filosofía social de Adorno, y de que consideramos que ésta se construye sobre un par de elementos que la cimientan y son la sociología y el psicoanálisis, entonces pensamos en dejar fuera de éste acercamiento al pensamiento de Adorno la perspectiva de la filosofía para dedicarle un espacio más amplio en futuras investigaciones.

IV. Conclusiones.

plantea la recuperación de los trabajos del llamado *círculo externo* del *Institut*, considerando dentro de esta periferia a autores como Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Erich Fromm y Walter Benjamin.

No obstante, como mencionamos antes creemos que en las dos perspectivas de crítica que desarrollamos en esta investigación podemos encontrar si bien no una salida al encierro que la consideración de la sociedad les causa a los teóricos críticos, y en particular a Adorno, si podemos hacer una recuperación de algunos elementos que sirvan para esa continuación que se propone, por ejemplo, en el trabajo de Gustavo Leyva, hablamos de la continuación de una teoría crítica de la sociedad basándonos en el programa de la *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 2002). Uno de los rasgos más importantes de esta mencionada obra es la intención de su autor de terminar con los remansos de subjetividad existentes en los análisis sobre la sociedad, lo que él plantea como *acción comunicativa* es un tipo de acción social que no permite la subjetividad y se basa más bien en una intersubjetividad que abra paso a la acción comunicativa, sin embargo, la comunicación que él propone es un tipo de acción que debe efectuarse entre iguales, entre individuos que cuenten con las mismas condiciones para que se logre llegar a un consenso, esto sin caracterizar a la ligera a Habermas como un concensualista, empero, creemos que la igualdad de la que él habla no es una igualdad basada en una *identidad* de los sujetos que toman parte en la acción intersubjetiva que es la comunicación, éstos sujetos deben considerarse como *no idénticos* en el sentido en que lo hemos venido defendiendo junto con Adorno. Dentro de la acción comunicativa, los actos son de tipo intencional, lo que implica una serie de intereses y voliciones del sujeto que es uno de los actores, Habermas dice al respecto en la *Teoría de la acción comunicativa* lo siguiente:

Finalmente, el concepto de acción comunicativa se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones. (Habermas, 2002: 124)

Así nos hemos visto ante un discurso con un valor ambiguo, lo cual pensamos no le resta importancia dentro de la filosofía. Por una parte vemos una crítica a la sociedad dentro de la que algunos elementos pueden aún validarse y así encontrarles vigencia dentro de la sociedad actual, nos referimos a la defensa del concepto de *lo no idéntico*, pensamos y en eso radica nuestro interés por este aspecto de la crítica, que en una sociedad cuya característica principal es la de constituirse por una multiplicidad de identidades subjetivas, tal defensa se convierte en un requisito básico para una interacción mínima entre los mismos individuos que la conforman, no son pocas las referencias que se hacen en el pensamiento social más actual a

IV. Conclusiones.

la necesidad de un respeto de esas diferencias del otro, y ello es precisamente lo que creemos que se puede conservar de una crítica como la de Adorno y así mismo, el motivo por el cual debemos voltear hacia esa perspectiva de la crítica. Pensamos que si una de las tareas de la crítica desde su fundación y hasta nuestros días es encontrar la manera de alcanzar los elementos que nos lleven hacia una sociedad de libertad y de justicia, este es un elemento que no debemos dejar de lado y por el cual debemos reconocer cierta actualidad del pensamiento de Adorno.

En los trabajos actuales que se hacen sobre el pensamiento de Adorno se hace hincapié sobretodo en la *Negative Dialektik* y en la *Teoría Estética*, sin embargo creemos que su pensamiento si bien tiene como base o característica principal el elemento de la negatividad, otro de los elementos que podemos rescatar es el que aquí nos hemos esforzado por mostrar.

En las más recientes discusiones del trabajo de Adorno se encuentran elementos que sin duda nos permiten rescatar algunos ámbitos de su pensamiento y atendiendo a la manera como él mismo pensó a la Teoría Crítica, ésta no es aprehensible en su totalidad fuera de un contexto histórico determinado, hay que recordar el carácter de inestabilidad de la crítica que nos remite siempre a una verdad que no es estática, que se determina con el tiempo y que es cambiante, así el pensamiento de Adorno, que es un reflejo de ese hecho, es en muchos aspectos inaprensible desde nuestro tiempo. En las *Adorno-Konferenz* del año 2003, recogidas por Axel Honneth en el volumen titulado *Dialektik der Freiheit* (Honneth, 2005), podemos encontrar una muestra de algunos aspectos que toman actualidad o que son objeto de la crítica y la discusión, o que son recogidos para la formulación de nuevas reflexiones sobre la multiplicidad de aspectos del pensamiento que importaban a Adorno, entre ellos podemos citar más de uno, por ejemplo, la teoría moral, la teoría del conocimiento, la crítica y filosofía social, la estética y la crítica y filosofía de la cultura. No obstante creemos importante subrayar la importancia de la filosofía social de Adorno para las reflexiones más actuales sobre la sociedad.

No podemos dejar de mencionar que si bien el trabajo que ahora presentamos es parcial respecto de la totalidad del pensamiento de Adorno, considerar un trabajo que de cuenta de la totalidad del mismo es una empresa por demás ardua y que nos llevaría un tiempo indeterminable de inicio. Aún así consideramos esto como una conclusión también parcial, lo que no creemos que le reste validez alguna, sin lugar a dudas una eventual ampliación de este trabajo deberá ir por el camino de la filosofía como una tercera vía de crítica a *lo no idéntico*, en este sentido hablamos de la que fuese la última obra que Adorno publicara en vida, hablamos de la *Negative Dialektik* y la continuación de ésta misma que es *Jargon der Eigentlichkeit*, en

IV. Conclusiones.

especial respecto de la crítica al pensamiento que ahí realiza como la crítica al concepto y a la ontología, para luego abordar la reflexión sobre la *Teoría Estética*.

Diego Fernando Velasco Cañas.

Ciudad de México.

Agosto, 2006.

Bibliografía.

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (2004) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta, Madrid.
- _____ (2004) *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fischer, Frankfurt am Main.
- _____. (2004). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Akal, Madrid.
- _____. (2004a). *Escritos Sociológicos I*. Akal, Madrid.
- _____. (2004b). *Teoría Estética*. Akal, Madrid.
- _____ (2003). *Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- _____ (1984a). *Dialéctica Negativa*. Taurus, Madrid.
- _____. (1995). *Studien zum autoritären Charakter*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- _____. (1984). *Prismas. La Crítica de la Cultura y la Sociedad*. Sarpe, Madrid.
- _____ (1996). *Introducción a la sociología*. Gedisa, Barcelona.
- _____ (2003). *Consignas*. Amorrortu, Argentina.
- Benjamin, Walter (1971). *Angelus Novus*. Edhasa, Barcelona.
- Dubiel, Helmut (2000). *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy*. UAM-I, DAAD, Plaza y Valdés, México.
- Freud, Sigmund (1985). *El yo y el ello*. Alianza Editorial, Madrid.
- _____ (1989). *El malestar en la Cultura*. Alianza Editorial, Madrid.
- _____ (2003). *Psicología de las Masas*. Alianza Editorial, Madrid.
- Giddens, Anthony. (2001). *Habermas y la modernidad*. Cátedra, Madrid.
- Horney, Karen. (1973). *Nuevas perspectivas del psicoanálisis*. Editorial Psique, Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen. (1989). *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Taurus, Buenos Aires.
- _____. (1986). *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus, Madrid.
- _____. (2002). *Teoría de la Acción Comunicativa, tomo I, Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus, México.

Bibliografía.

- _____ . (2002a). *Teoría de la Acción Comunicativa, tomo II, Crítica de la Razón Funcionalista*. Taurus, México.

-Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2004). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México.

-Honneth, Axel. (1995). *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*. State University of New York Press, New York.

-Horkheimer, Max (1990). *Teoría Crítica*. Amorrortu, Buenos Aires.

-Huhn, Tom (edit). (2004). *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge University Press, USA.

-Jay, Martin (1986). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Taurus, Madrid.

- _____ . (1988). *Adorno*. Siglo XXI, Madrid.

- _____ . (2003). *Campos de Fuerza. Entre una historia intelectual y la crítica cultural*. Paidós, Buenos Aires.

-Kant, Emmanuel (2004). *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica, México.

- _____ (1997). *Crítica de la Razón Pura*. Alfaguara, Madrid.

-Lamo de Espinosa Emilio (1981). *La teoría de la cosificación: De Marx a la Escuela de Frankfurt*. Alianza, Madrid.

-Leyva, Gustavo. (ed.) (2005). *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. UAM-III Anthropos, Barcelona.

-Popper, Karl, Adorno, Th. (1973). *La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana*. Grijalbo, Barcelona.

-Ricoeur, Paul. (2004). *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México.

-Wellmer, Albrecht. (1990). *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- _____ . (1993). *Sobre la dialéctica de Modernidad y Posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Visor, Madrid.

- _____ . (1969). *Critical Theory of Society*. The Seabury Press, New York.

Whitebook, Joel. (2001). *Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica*. En (Giddens, 2001)

-Wiggershaus, Rolf (1994). *The Frankfurt School: its history, theories and political significance*. Cambridge, Massachusetts.

-Wittgenstein, Ludwig. (2002). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza, Madrid.

Bibliografía secundaria*

-Ávila, Remedios (1999). *Identidad y Tragedia, Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Crítica, Barcelona.

-Buck- Morss, Susan (1981). *Origen de la Dialéctica Negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Siglo XXI, México.

-Dubiel, Helmut (1985). *Theory and politics: studies in the development of critical theory*. Cambridge, Massachusetts.

-Gillian, Rose. (1978). *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Columbia University Press, New York.

-Honneth, Axel. (1991). *The critique of power: Reflective stages in a critical social theory*. Cambridge, Massachusetts.

-_____. (2005). *Dialektik der Freiheit, Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

-Kozlarek, Oliver. (2004). *Crítica, acción y modernidad. Hacia una conciencia del mundo*. UMSNH/ Devenires, México.

-Lukács, Georg. (1969). *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*. Grijalbo, México.

-Mitzman, Arthur. (1969). *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*. Alianza Editorial, Madrid.

-Miller, David. (comp.). (1997). *Popper Escritos Selectos*. Fondo de Cultura Económica, México.

-Ortega y Gasset, José. (1985). *La Rebelión de e las Masas*. Espasa- Calpe, México.

-Weber, Max. (2001). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.

* En esta **Bibliografía secundaria** incluimos aquellas referencias que pertenecen a los textos que abarcan el pensamiento de Adorno y que mencionamos en la investigación sin realizar una referencia textual directa de ella o que simplemente mencionamos como posible recomendación sobre algún aspecto del pensamiento de Adorno que aquí no abordamos.

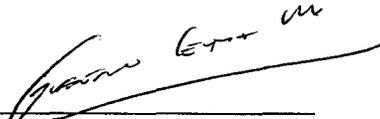


UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

División de Ciencias Sociales y Humanidades.
Departamento de Filosofía.

La filosofía social de Theodor Adorno. Dos perspectivas de crítica al
decaimiento de la subjetividad.

Tesis
que para obtener el Título de Licenciado en Filosofía
presenta
Diego Fernando Velasco Cañas.


Asesor.
Dr. Gustavo Leyva Martínez.


Lector.
Dr. Jorge Velázquez Delgado.

México, Agosto 2006



*Dr. B.O.
Lectura con Voto*