



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Instituto de Investigaciones Filosóficas

“Contribución de T. Adorno a la Filosofía de la Cultura y a la educación contra la barbarie”

T E S I S

Que para obtener el grado de:

Doctor en Filosofía

Presenta:

Jorge Negrete Fuentes

Asesor: Dr. Bolívar Echeverría Andrade



Ciudad Universitaria, Agosto de 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos:

Al Dr. Bolívar Echeverría Andrade

Al Dr. Alejandro Salcedo Aquino

A la Dra. Miriliflor Aguilar Rivero

Dedicada

A mis hijas Lirio y Georgette

A mis padres y hermanos

Lista de Siglas

DI.....Dialéctica de la Ilustración

TAC.....Teoría de la acción comunicativa

TC.....Teoría Crítica

AF.....Actualidad de la Filosofía

EF.....Escuela de Frankfurt

IM..... Ilustración Moderna

ID..... Imaginación Dialéctica

AIE.....Aparatos ideológicos del Estado

IA..... Ideología Alemana

DFM... Discurso filosófico de la modernidad

CRI.....Crítica de la razón instrumental

DN.....Dialéctica Negativa

Índice	Pág.
Lista de siglas.....	3
Introducción.....	6
CAPÍTULO I. TEXTO Y CONTEXTO. ANTECEDENTES DE LA ESCUELA DE FRANKFURT.	
1.1. La racionalidad en las raíces de la Teoría Crítica.....	24
1.2. El concepto de racionalidad en el pensamiento de Adorno.....	29
1.3. “Muerte de la razón”, ¿fin de la filosofía?.....	34
1.4. Conceptualización de la Ilustración.....	41
1.5. Fuentes teóricas y conceptuales de la filosofía frankfurtiana.....	45
 CAPÍTULO II. EVOLUCIÓN DE LA ESCUELA DE FRANKFURT	
2.1. Condiciones teórico materiales que posibilitaron el surgimiento de EF...63	63
2.2. Primera generación: Adorno y Horkheimer.....	68
2.2.1. Concepto y mito de la Ilustración.	68
2.2.2. Contradicciones de la Ilustración.....	75
2.3. Adorno y Benjamín.....	81
2.3.1. La persecución nazi.....	84
2.4. Segunda generación. El Psicoanálisis.....	89
2.4.1. Marcuse y Fromm.....	92
2.5. Tercera generación: Habermas.....	103
2.5.1.- La teoría de acción comunicativa.....	105
2.5.2. La racionalidad en el pensamiento posmoderno.....	108
 CAPÍTULO III. ADORNO Y LA TEORÍA CRÍTICA.	
3.1.- Deconstrucción de la Teoría Crítica.....	111
3.2.- La Identidad de la EF. Replanteamiento de la Dialéctica.....	122
3.3. Hacia una dialéctica de la “no-identidad”	129
3.4.- Crítica de la razón legitimadora: Estado y barbarie.....	138
3.5.- Interdisciplinariedad. Dialéctica de la relación: Sociología-psicología-historia...149	149

CAPÍTULO IV. Filosofía crítica de la cultura

4.1.- La cultura en el marco de la filosofía de la cultura.....	158
4.2.- La industria cultural.....	164
4.3.- Cultura de masas: objeto de la Filosofía de la cultura.....	174

CAPÍTULO V. PROPUESTA DE T. ADORNO SOBRE LA EDUCACIÓN CONTRA DE LA BARBARIE: NUCLEO DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

5.1.- Acerca de la educación en la sociedad de mercado.....	188
5.2.-Praxis y educación.....	193
5.3.- La relación educativa como relación Sujeto- Objeto.....	201
5.4.- Crítica de la educación de la barbarie moderna: Auschwitz.....	203
5.5.- Propuesta de una educación contra la barbarie. Educación: núcleo de la filosofía de la cultura.....	208
Conclusión.....	218
Bibliografía.....	230

Introducción

El Tema de “educación contra barbarie”, inmerso en el marco de la Filosofía de la cultura, me ha remitido durante la presente Tesis doctoral, a un análisis conceptual de corte histórico en torno a la barbarie desde tiempos remotos hasta su ejercicio en la sociedad moderna. Desde un enfoque lineal (idealista) de la Historia, civilización y barbarie se encuentran escindidas, de modo que pareciera que con la entrada del proceso civilizatorio, el estado de barbarie de la humanidad se quedó en el pasado. La concepción evolucionista de la Historia plantea que en los orígenes de la civilización, cuando algunos grupos de hombres se volvieron sedentarios al descubrir la agricultura, constituyeron el punto de arranque de la cultura, que en lo sucesivo se enriqueció con otras actividades humanas como la alfarería, la cerámica, la pintura, la escultura, la arquitectura, la escritura, la poesía, la música, el mito, la religión y con el tiempo, la ciencia y la filosofía. En este mismo marco de la construcción de la cultura en la antigüedad, los hombres construyeron ciudades, templos y centros recreativos. Pero si añadimos el enfoque económico, *en última instancia*, es en el seno de la sociedad esclavista, donde se gesta y desarrolla toda producción y manifestación de la cultura, lo cual implica un alto grado de desarrollo de las fuerzas productivas y por tanto, de explotación del trabajo, donde grandes grupos de esclavos no solamente entregaban por completo su vida al trabajo, sino que al mismo tiempo, eran azotados, privados de alimento y agua, si sobrevivían, vivían en calabozos, encadenados o atados y sufrían de una vida

infrahumana. El Estado esclavista legalizó la esclavitud, cuya adquisición, operaba mediante las guerras y el comercio; en ambos casos, la esclavitud no sólo era de por vida, sino de carácter hereditario. De modo que la fuerza social de trabajo recaía en los esclavos. Este punto de la economía esclavista de la sociedad antigua muestra una primera contradicción de la concepción idealista de la Historia, ya que la barbarie no concluyó con el origen del proceso civilizatorio, sino que cambió su aspecto al de una “*barbarie civilizada*”, lo cual en filosofía se conoce como “paradoja”. Ante la óptica de los hombres libres, los capataces, los soldados y los intelectuales, los esclavos eran barbaros, mientras que estos hombres “civilizados” en su comportamiento hacia los esclavos, desencadenaban la verdadera barbarie en forma de violencia objetiva y subjetiva, es decir, tanto física y económica, como política y psicológica, de tal modo, que desembocaba en la aniquilación del otro.

Pero la barbarie en la Historia no se acota en la sociedad antigua, sino que logra atravesar el medioevo. La explotación sólo cambió de nombre y se insertó en la relación entre siervos y señores feudales, donde los primeros trabajaban al servicio de los segundos. A la explotación como forma objetiva de violencia, se sumaron los tormentos, el cadalso, la horca, la hoguera, las mazmorras, el sarcófago de clavos, el potro de tormento, el ahogo por excesivo suministro de agua a la fuerza y muchos otros que convirtieron a inquisidores y verdugos en verdaderos expertos en el uso de la violencia.

Recordemos que en La ideología Alemana (1974), Marx planteó que el “modo de producción capitalista sintetiza todas las contradicciones en la historia de la lucha de clases”, pero en materia de violencia y barbarie, en el Capítulo XXIV de El Capital, “La llamada acumulación originaria”, casi al final

del Tomo I (p. 607), el autor hace alusión a la crítica radical al uso de la violencia en la sociedad moderna en el ascenso al capitalismo, específicamente durante el colonialismo, esclavitud y aniquilación de indígenas, el comercio de negros y guerras de conquista en África, la India y América. Las contradicciones de la modernidad no se limitaron a la explotación del trabajo ni a las relaciones de producción entre explotado y explotador, sino que rebasaron por mucho a la violencia bárbara en la historia anterior. Efectivamente, la sociedad moderna, amparada en la racionalidad como máximo desarrollo y evolución de la humanidad, ve en el Estado moderno la posibilidad y realización de la legalización de la violencia y con ello, la de una “barbarie moderna” (Adorno, DI).

La sociedad moderna, mediante el Estado y el tribunal de la razón, al cual se sometieron la ciencia y la filosofía, ha llevado a la barbarie a su máxima expresión, prueba de ello son las guerras mundiales y dentro de ellas, los campos de concentración, el abuso, la persecución, la cámara de gases, las “duchas” u hornos de cremación en vida, el genocidio y lo que Adorno ha llamado “Auschwitz”, es decir, el límite criminal contra la población civil.

Antes de las guerras mundiales del siglo XX, en el mismo Capítulo sobre la acumulación originaria de capital, Marx señala que en el ascenso del capitalismo, por ejemplo en Inglaterra, se impusieron leyes contra el desempleo. Como es sabido, durante el proceso de transición, del feudalismo al capitalismo, algunos comerciantes compraron las tierras de cultivo en algunos casos y en otros, los reyes expropiaron las tierras, despojando a cantidades industriales de campesinos de sus medios de producción y sin dejarles otra opción que emigrar del campo a las ciudades en busca si no de un

mejor nivel de vida, al menos de trabajo. Esto provocó un alto índice de desempleo y las leyes del Estado se dirigieron en contra de proles enteras. En el apartado 3 del Capítulo XXIV del Tomo I de El Capital, cuyo título es "*Leyes persiguiendo a sangre y fuego a los expropiados a partir del siglo XV. Leyes reduciendo el salario*", Marx afirma que "Los contingentes expulsados de sus tierras al disolverse las huestes feudales y ser expropiados a empellones y por la fuerza de lo que poseían, formaban un proletariado libre y privado de medios de existencia, que no podía ser absorbido por las manufacturas con la misma rapidez con que se le arrojaba al arroyo" (p.624). El trato que recibieron los desempleados fue de delincuentes, es decir, su delito consistía en no encontrar trabajo y por tanto por no instaurarse en las relaciones de explotación. En esta línea política de legislación de la explotación, en 1530, Enrique VIII estableció que: "los mendigos viejos e incapacitados para el trabajo deberán proveerse de licencia para mendigar. Para los vagabundos jóvenes y fuertes, azotes y reclusión...En caso de reincidencia y vagabundaje, deberá azotarse de nuevo al culpable y cortarle media oreja: a la tercera... se le ahorcará como criminal peligroso y enemigo de la sociedad" (p.625). En la misma línea, Eduardo VI en 1547 estableció que: "si alguien se niega a trabajar se le asigne como esclavo a la persona que lo denuncie. El dueño deberá alimentar a su esclavo a pan y agua...si el esclavo desaparece por dos semanas se le condenará a esclavitud de por vida, marcándole a fuego con una S en la frente". La misma reina Isabel, en 1552, estableció que: "los mendigos sin licencia y mayores de catorce años serán azotados sin misericordia y marcados con un hierro candente...en caso de reincidencia y mayores de dieciocho años serán ahorcados" (p. 626). A estas leyes se suman las jornadas de 16 horas para los obreros, de doce para

las mujeres y de ocho para los niños. La historia muestra que ni la esclavitud ni la barbarie desaparecieron a lo largo de la civilización y han cobrado distintas manifestaciones además de la violencia física y psicológica contra los más débiles. Ante la imposibilidad de luchar contra la barbarie, T. Adorno propone a la educación como índice de posibilidad y en esta línea, para nosotros, la educación se convierte en el núcleo de la Filosofía de la Cultura y en el instrumento de lucha contra la violencia en la sociedad contemporánea.

Lo anterior no niega de ninguna manera que en la historia haya existido cierto tipo de educación, entre griegos y romanos, así como la educación religiosa en el medioevo y la educación moderna. Pero ha sido en el marco de la educación de la barbarie la que se ha ejercido como aniquilación del otro. En una versión romántica, Rousseau en *Emilio o de la educación* (1762) propone “la vuelta del hombre a la naturaleza”. Como precursor del Estado y la educación modernos, aunque por el camino de la razón, se funda un cierto tipo de educación que hace retornar a los hombres a su estado primitivo, es decir, de barbarie, aunque con los respectivos rasgos de la moderna sociedad. Así fueron educados los reyes en Inglaterra y Francia; así también los soldados y profesores nazis. Por el contrario, la idea del filósofo frankfurtiano, tiene que ver con una propuesta que a su vez es atravesada por el psicoanálisis en tanto que estudio sobre la violencia, y la educación como filosofía. Esta es precisamente la Hipótesis que se desarrolla a lo largo del presente trabajo para la obtención del grado de Doctor en Filosofía.

En el interior de la problemática señalada en el párrafo anterior, se genera la pregunta: ¿Cómo articular a la Filosofía de la Cultura con la educación, sin

caer en el simplismo de una Filosofía de la educación, de corte pedagógico, pragmático y empirista o en un plano ontológico o metafísico? Y ¿en qué medida podemos articular el Psicoanálisis, en tanto que “Teoría de las pulsiones” y como un estudio sobre la violencia humana, con la educación y en el interior de la Filosofía de la cultura?

Responder a estas preguntas me ha llevado al desarrollo de un proceso de investigación filosófica, orientado por el valioso trabajo de mis apreciables asesores.

Este Tema de investigación retoma los aportes del pensamiento de Adorno a la construcción de la Filosofía de la cultura en la sociedad contemporánea. Para su desarrollo ha sido necesario trazar ciertas metas; es por eso que:

El Objetivo general de la presente Tesis, consiste en contribuir a la elaboración de la Filosofía de la Cultura y encausarla hacia la propuesta de programas que respondan a las exigencias de la sociedad desde su articulación con la educación y Psicoanálisis, mediante la aplicación y la guía de T. Adorno en el ámbito de la Filosofía contemporánea de la Cultura, en el interior de la problemática mundial, con el propósito de elaborar una propuesta educativa de la sociedad contra la barbarie moderna en la línea de la Filosofía de la Escuela de Frankfurt.

Para lograr la meta trazada por el objetivo general, ha sido necesario realizar varias tareas de manera específica, tales como:

-Elaborar una explicación analítica crítica del pensamiento de Adorno en el marco de la filosofía frankfurtiana.

-Establecer los nexos del pensamiento filosófico de Adorno con M. Horkheimer y W. Benjamín.

-Analizar las fuentes de la Teoría Crítica, como son, Hegel, el marxismo y el Psicoanálisis, así como la evolución de dicha Teoría.

-Implementar la metodología de Adorno de la “interpretación dialéctica”, sobre las críticas de Auschwitz, la persecución nazi y en especial, de la racionalidad moderna en el fracaso del proyecto de Ilustración.

-Rescatar los aportes de T. Adorno a la Filosofía de la Cultura de la sociedad contemporánea y a partir de ello, formular su Teoría Crítica de la educación contra la barbarie moderna en su relación con la Psicología crítica, la Sociología crítica y el Psicoanálisis

Para llevarse a cabo lo anterior, como toda investigación, debe justificarse por su importancia, su interés, originalidad, necesidad, beneficios o trascendencia. En este caso en cuanto a la Justificación de la Investigación, podemos afirmar que:

La *necesidad* de replantear la formulación de la Filosofía contemporánea en el marco de la cultura, nos lleva a la realización de un estudio minucioso del pensamiento frankfurtiano, en especial de las aportaciones de T. Adorno, en virtud de los acontecimientos internacionales que se inscriben en los proyectos de Estado.

Para responder desde la Filosofía a la problemática de una sociedad en crisis, Adorno elabora la propuesta de una educación contra la barbarie.

La originalidad de esta Tesis radica en la formulación analítica, crítica e interpretativa de la relación entre Filosofía, educación y Psicoanálisis, mediada por la intervención de la sociología crítica y la Psicología crítica de orientación psicoanalítica, con el propósito de contribuir, como profesional de la Filosofía a la valoración de Planes y Programas, cuya finalidad sea la salida de la crisis de la educación como Filosofía.

Es importante señalar que a nivel mundial, se llegan a efectuar ciclos de conferencias o coloquios de filosofía, cuyos contenidos se encausan muchas veces hacia la recuperación y afirmación de la socialdemocracia, la cual fue en un principio una de las fuentes teórico política del antisemitismo y la persecución nazi, solo para mencionar dos ejemplos de barbarie en el siglo XX.

Otro factor de importancia, es que desde la transmisión de la cultura filosófica en las aulas y auditorios, muchas veces se contribuye a la exaltación de una industria cultural, a la reproducción ideológica de la filosofía griega, sin articular filosofía, cultura y sociedad actual.

La vigencia de la Filosofía radica en su capacidad para responder a las crisis, mediante programas de acción social, junto con las ciencias y las prácticas sociales. Por ello es *importante y necesario* recuperar la acción de la Filosofía que se articula en la cultura y plantear una propuesta de educación de la sociedad desde la Filosofía, en contra de la barbarie moderna y siguiendo la línea de T. Adorno.

La Metodología que guió el desarrollo de la investigación que llevó a la realización de la presente Tesis tiene que ver con las enseñanzas del mismo Adorno, en materia de su *Dialéctica Negativa* (DN). Además de la revisión, análisis y crítica de la Bibliografía general y complementaria, que cumple con el plano informativo de una investigación. Para la realización del plano formativo, durante la revisión de la información, se detectaron las tesis fundamentales articuladas en la literatura filosófica; se analizaron o descompusieron en sus respectivas categorías y para el análisis categorial se recurrió a la DN adorniana, la cual plantea la necesidad de que toda teoría incluso la dialéctica hegeliana, articula en su interior una *dialéctica de la no identidad*, y por tanto sus propia contradicciones. El mismo Adorno establece que no se trata de descalificar a toda filosofía anterior, aplicándole metodológicamente la dialéctica de la no identidad. Por ello, frente a la dialéctica identitaria, como la hegeliana, hay que proceder primero arqueológicamente en el plano del discurso, yendo al interior del problema para encontrar la génesis del concepto, encontrar sus contradicciones, desentrañarlas y aplicarles el análisis y la crítica en el marco de la sociedad y de sus repercusiones sociológicas y psicológicas, para, finalmente, llegar al plano hermenéutico, es decir, de la interpretación desde la dialéctica negativa; para ello fue necesario deconstruir dichos conceptos. Esta parece la forma más sensata que señala el camino de investigación para contribuir a la elaboración de la Filosofía de la Cultura en el marco Teoría Crítica contemporánea.

Para lograr lo anterior, ha sido necesario retomar a la filosofía y dialéctica idealistas como materia prima, para aplicarle el análisis, la síntesis y la interpretación dialéctica (no indentitaria del concepto) y, finalmente expresar el

producto del trabajo filosófico a la manera de una propuesta educativa desde la Filosofía de la no identidad y al margen una Pedagogía oficial o una didáctica pragmática, ya que se trata de un trabajo filosófico en su propia autenticidad y especificidad.

En cuanto al Marco de referencia, teórico y conceptual, ha sido necesario recurrir a la revisión exhaustiva de la obra de Martin Jay *La imaginación dialéctica* (1991), ya que en esta obra el citado autor desarrolla un recorrido histórico crítico de la evolución de la Escuela de Frankfurt, reconociendo las valiosas aportaciones de sus fundadores: Horkheimer y Adorno, la inserción del Psicoanálisis en la segunda generación, así como el origen y evolución de la Teoría Crítica.

En los ejes que contribuyeron a la deconstrucción arqueológica de la filosofía frankfurtiana, se ha articulado desde el punto histórico y político la crítica de la persecución nazi y del antisemitismo, la idea de *desengaño de la razón*, la conceptualización de la modernidad y la posmodernidad, así como el desenlace de la teoría de Habermas sobre la *acción comunicativa*.

Desde el punto de vista teórico, obras de fundamental importancia que confieren cierta luz en el camino de la reflexión, el análisis y la crítica filosófica han sido, además de la citada obra de Jay para el seguimiento de la historia del instituto Frankfurt y su diferenciación respecto de la escuela del mismo nombre, la *Dialéctica de la Ilustración* (1994) de Horkheimer y Adorno, *El discurso filosófico de la modernidad* (1989), de Habermas, la *Dialéctica Negativa* (1975), de Adorno, *Educación para la emancipación*(1998), *Crítica de la cultura y la sociedad* (1962), *Epistemología y Ciencias Sociales* (1972) del mismo

autor, *Crítica de la razón instrumental* (2002), de Horkheimer, y otras no menos importantes de otros autores, como Freud en *El malestar en la cultura* (1930), *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921), Marcuse y *El hombre unidimensional*; *Ética y Psicoanálisis* (1947) de Fromm, el Volumen II de *El Capital* de Marx (México, 1974) y otros.

Otra fuente teórica de la Escuela de Frankfurt es el marxismo. El estado del marxismo europeo después del triunfo de la Revolución soviética se dirigió hacia una interpretación ortodoxa. El XX congreso del partido comunista, la Segunda Internacional y el ascenso de Stalin al poder, permearon ciertas tergiversaciones respecto de una interpretación auténtica del mismo. Así devino la interpretación economicista, que dejaba fuera el “*en última instancia*” de Marx en el *Prólogo de la Contribución a la crítica de la Economía Política* (1859). De manera que en un principio el propósito del Instituto Frankfurt de investigación para la elaboración de una crítica de la sociedad, tendría como motor el marxismo, aunque más tarde daría un viraje teórico. Lo importante es que Adorno (y Horkheimer) no se dejó atrapar por la interpretación ortodoxa del marxismo y llevó la crítica filosófica y social a otras dimensiones, como se desarrolla a lo largo de esta Tesis.

En lo conceptual, ha sido necesario definir analíticamente la *modernidad*, la cultura, la filosofía de la cultura, barbarie, barbarie moderna y conceptos como dialéctica identitaria y no identitaria, filosofía interpretativa y la propuesta de una Historia natural a partir de la crítica de la ciencia positiva, entre otros no menos importantes. La idea de Adorno sobre una Historia Natural, se refiere a una concepción histórica de la naturaleza. Para abordar la idea de Historia Natural, se introduce en el planteamiento de una serie de antítesis respecto de

la fenomenología e involucra directamente la propuesta heideggeriana de una *preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el sentido del ser*, así como la idea del mismo autor de *ser para la muerte*. La idea de Historia Natural, articula naturaleza e Historia y tiene como consecuencia la superación de la pregunta por el Ser y del Ser en cuanto tal, ante la óptica de Adorno.

Para introducir a mis amables lectores en la problemática de la Filosofía de la Cultura y la educación contra la barbarie en el marco de la Escuela de Frankfurt (EF), específicamente en cuanto a los aportes de Adorno, en el Capítulo I, se desarrolla el texto y contexto de la Escuela de Frankfurt, así como los antecedentes de la misma. Esto permite rastrear los orígenes de la Teoría Crítica, analizando desde la idea de crítica cartesiana hasta la dialéctica hegeliana y posteriormente, la crítica adorniana en torno a la crítica filosófica idealista. Para ello, ha sido necesario realizar un estudio de la racionalidad en las raíces de la Teoría Crítica, el concepto de racionalidad en el pensamiento filosófico de Adorno, la idea de *muerte de la razón* anunciando el fin de la filosofía, para lo cual deviene la pregunta: ¿cuál filosofía? Cuya respuesta tentativa es: *la muerte de la filosofía marca el fin de la filosofía sí, pero de la filosofía idealista* y por sus propias contradicciones. Ha sido necesario también analizar el concepto de *Ilustración*, así como la crítica adorniana en torno a ello. Para finalizar el Capítulo I, se realizó un estudio analítico crítico acerca las fuentes teóricas y conceptuales de la filosofía frankfurtiana.

En el Capítulo II, titulado *Evolución de la Escuela de Frankfurt*, hemos revisado y analizado las condiciones teórico materiales que posibilitaron el surgimiento de la EF. Esto nos llevó a estudiar el contexto histórico de Europa en medio de las guerras mundiales desde el punto de vista histórico y desde el

teórico, las aportaciones de los filósofos de las tres generaciones de la EF, es decir, en la Primera Generación: Adorno y Horkheimer y su crítica a la DI, en la Segunda: la entrada del Psicoanálisis con Marcuse y Fromm, a través de un estudio sobre la autoridad, la familia y la violencia; en la Tercera Generación, los aportes de Habermas y su Teoría de la acción comunicativa. El Capítulo II se cierra con un análisis de la racionalidad en el pensamiento posmoderno, donde se presenta a la racionalidad moderna, herida de pragmatismo, tecnocracia y envuelta en la ideología. Racionalidad cuyo fracaso se articula en la producción en masa, la explotación del trabajo y la violencia contra el otro.

En el Tercer Capítulo, *Adorno y la Teoría Crítica*, se realiza una deconstrucción de la Teoría Crítica (TC), se delimita la diferencia entre la EF, como línea del pensamiento filosófico y el Instituto Frankfurt para la investigación social, auspiciado por la Universidad del mismo nombre, aunque en capítulos anteriores ya se había puesto en escena este rubro, en este Capítulo se analiza detalladamente su identidad y su especificidad como escuela y como Filosofía, como crítica al problema de la identidad, de la racionalidad hegelianas y su función en el campo de la Filosofía de la Cultura contemporánea en su relación con otras actividades no estrictamente filosóficas, como la Psicología y Sociología críticas. Esto explica el acto por el que la sociología positiva de origen empirista y neokantiano, vía crítica filosófica y social, se cambia por una filosofía social en la línea materialista contemporánea. Podremos constatar cómo Adorno (y Horkheimer) no se limitó a un trabajo teórico cuyo contenido se vincule a la TC, sino que junto con Horkheimer, trabajó ardua y exhaustivamente en la conceptualización y construcción de una “autocrítica” al interior de la misma TC. De igual manera, la

obra de Horkheimer: *Teoría tradicional y Teoría Crítica* (1937), profundiza en el análisis y la crítica de la Teoría tradicional y teoría en general, la concepción de “teoría”, para llegar a la construcción de la TC en particular, que en los inicios de la modernidad, la concepción de la teoría en general estaba inmersa en la extrapolación entre racionalismo y empirismo (p. 96 de la Tesis). Esto lleva en el siguiente apartado al replanteamiento de la Dialéctica con intención de definir la identidad de la EF, sobre la plataforma de la TC.

Lo anterior es sumamente necesario para abordar la problemática adorniana de la *dialéctica de la no identidad* (p.127), que en Adorno se define como “*la indisolubilidad del Algo*”, mientras que la tesis hegeliana pretende ser absoluta y abstracta al plantear que “*todo lo real es racional y todo lo racional es real*”, en Adorno la totalidad del pensar como la del Ser, se fundamenta en algo particular, ya sea una cosa o una práctica social, es decir, en “algo”. El aporte de Adorno en este apartado, radica en plantear que el pensamiento no se genera por abstracción, sino por reflexión, esto es, por la praxis, por “algo”. De esta manera, la dialéctica idealista de la unidad entre la objetividad y la subjetividad, se desmorona frente a la dialéctica de la no-identidad; en el interior de lo idéntico, subyace la diferencia, es decir, lo no idéntico. La importancia de la dialéctica de la no identidad radica en que no es solo reflexión ni solo pensamiento; constituye la fuerza motriz de la sociedad para llevar al cambio a través de la cultura, cuyo instrumento clave es la educación. El indicador en este apartado, es que la *dialéctica de la no-identidad* no se genera por mera abstracción o deducción; ha sido a través de la crítica de las contradicciones de la Ilustración que desde su propio interior se ha producido a sí misma; un ejemplo de ello consiste en que si bien, la Ilustración moderna y

su dialéctica idealista se erigen sobre la propuesta de racionalidad, en su ejercicio en la práctica real actúan como irracionalidad, tan paradójico como decir que la irracionalidad se encuentra en el seno de la racionalidad. La prueba de tal irracionalidad es la violencia. Este Capítulo cierra con el análisis de la problemática de la relación entre la Sociología, la Psicología y la Historia. Articulación orgánica que en el plano teórico constituye la base sobre la cual se construye el proyecto educativo de Adorno, desde la Filosofía de la cultura y de la sociedad.

El Capítulo IV enlaza los avances del Capítulo anterior, para llegar al planteamiento analítico de la cultura en el marco de la Filosofía de la Cultura desde el enfoque de la TC, sin embargo, el punto de arranque para el análisis consiste en que la cultura se gesta y desarrolla en el seno de la Súper estructura ideológica, jurídica y política, tal como lo resalta Marx en el “Prólogo” de 1859. En este caso el análisis toma un giro estrictamente marxista, ya que se establece el vínculo de la cultura con el desarrollo de las fuerzas sociales de producción y las Relaciones de producción. Es una forma de decir que: la religión, el Derecho, la educación, la moral, la ciencia y la filosofía tienen su origen en el desarrollo económico de la sociedad y se producen en virtud de las contradicciones en el interior de la base material. En este caso me remití a la contribución marxista por que si bien, en cada sociedad y cada época se ha generado un concepto de cultura, la cultura moderna nace articulada con la industria. El arte del renacimiento está íntimamente vinculado con el acenso de la burguesía al poder. El poder que ejerció la burguesía en la economía capitalista naciente, explica el arte del renacimiento, lo mismo que el período clásico de la ciencia, donde la Física se encausa hacia el desarrollo de la

maquinaria y la gran industria; de la misma manera, la educación, la moral, la religión y toda manifestación de cultura moderna adquirió los matices y el colorido de una economía basada en la explotación del trabajo. Al mismo tiempo que se gesta y desarrolla la cultura, el Estado moderno generaba sus formas de violencia y de barbarie, característicos de la moderna sociedad burguesa, como lo podemos apreciar en *El Príncipe*, de Nicolás Maquiavelo.

El estudio del origen de la cultura moderna y sus lazos con el desarrollo industrial da como resultado el análisis de la “*industria cultural*” (p.163). Como resultado de la producción industrial de la cultura, se genera su enajenación. La cultura queda reducida a pseudocultura, cultura de masas, cultura basada en la producción en masa, la mercadotecnia y la publicidad como mecanismos de persuasión y de reproducción de las Condiciones de Producción y reproducción general del régimen capitalista de explotación. Ante la óptica de una Filosofía adorniana de la Cultura, los conciertos de música pop, electrónica, pesada, etc., no son otra cosa que manifestaciones de la decadencia de la cultura moderna inmersa en una industria cultural, enajenante de la población civil. Los individuos, aturdidos por el ruido y drogados por fármacos y estupefacientes disuelven su subjetividad en la masa, pierden su identidad, son automatizados mediante un código de barras que se les impone a la entrada, como maquinas de producir, para reproducir el régimen y vivir en un mundo fetichizado, un mundo de mercancías (pp 176-168).

De acuerdo al párrafo anterior, la cultura de masas cae dentro del estudio de la Filosofía de la Cultura por vía de la crítica. Como se estableció en párrafos anteriores, la cultura en la sociedad moderna es determinada, en última instancia, por el modo de producción, así como sus respectivas

contradicciones, de modo que tanto el trabajo como la cultura son mercancías que se articulan en el interior de las relaciones sociales de producción. Este es el hilo conductor que define a la cultura de masas como uno de los objetos de estudio de la Filosofía de la Cultura. La cultura de masas es sometida al análisis y la crítica vía DN y finalmente, es presentada como síntesis crítica de la Filosofía de la Cultura. Si bien se establece la diferenciación entre la cultura de masas y la industria cultural, en la industria ambas se encuentran enlazadas. La industria cultural tiene como consecuencia la reproducción ideológica de la identidad buscada en la cultura de masas.

El Capítulo V plantea la cuestión educativa desde el enfoque de la Filosofía de la Cultura, partiendo del análisis de la educación en la sociedad de mercado. Para su desarrollo se arranca del estudio de Horkheimer sobre el *Estado autoritario* (2006) con introducción y análisis de Bolívar Echeverría. Aquí es importante una reflexión sobre la enajenación del trabajo en cuyo interior se invierte la dialéctica de la identidad de lo objetivo y lo subjetivo. La sociedad moderna ilustrada ha convertido a la educación en mercancía y su adquisición es cada vez más inalcanzable. Mientras que la educación pública tiene como prerrogativa la reproducción de las condiciones que hacen posible la subsistencia del modo de producción, es decir, como Aparato ideológico del Estado (AIE), incorporando a los egresados a la planta de trabajo, la educación privada se concreta a generar sus propios agentes, cuadros y modelos educativos que reflejan los intereses empresariales de la burguesía. En un caso como en el otro, la educación moderna ha contribuido a la fetichización y enajenación de la cultura. Se trata de una educación como ideología sobre la base epistemológica de la falsa identidad Sujeto Objeto. Lejos de lograr su

identidad mediante la educación, los individuos atraviesan por el proceso de pérdida de la identidad, se disuelven en la masa y quedan subsumidos a la autoridad. Los maestros de la educación moderna son agentes ideológicos e ideologizantes del Estado y la burguesía. El análisis de la relación educativa como relación Sujeto Objeto, permite colegir cómo los profesores del régimen autoritario asumen el rol del Sujeto dejando a los alumnos el lugar del otro. Un otro que se aniquila psicológica y políticamente por los procesos de anulación, en los que los estudiantes conciben receptiva y pasivamente el régimen basado en la explotación del trabajo y lo asumen en forma natural, ya que saliendo de la escuela están destinados a reproducir como autómatas lo aprendido. Esto no hace diferente a la educación moderna de la educación nazi. La relación educativa al interior de las aulas se constituye como relación de poder y el destino de los estudiantes consiste en reproducir ese tipo de relaciones en su vida social, asumiéndose pasivamente como víctimas.

Presentar la propuesta de Adorno de una *educación contra la barbarie* y a la educación como *núcleo* de la Filosofía de la cultura, tiene como fondo el concepto de la educación como *praxis histórico social*. Para que *Auschwitz* no se repita hay que *educar a la sociedad contra la barbarie* (Adorno). La propuesta de una educación contra la barbarie moderna, parte de la aplicación de la DN al análisis de la educación moderna. El resultado, lejos de construir una educación para la violencia, permite construir una educación desde la Filosofía y específicamente, de la Filosofía de la Cultura. El aporte de la filosofía a la educación contra la barbarie radica en la construcción del aparato crítico en el interior de los procesos educativos y en la mente de los educandos como verdaderos sujetos de la educación.

CAPÍTULO I. TEXTO Y CONTEXTO. ANTECEDENTES DE LA ESCUELA DE FRANKFURT.

1.1.- La racionalidad en las raíces de la Teoría Crítica.

Las guerras mundiales en occidente como toda acción política y económica, tienen su explicación y su causa en la filosofía. La filosofía se construye a partir de la problemática real de una sociedad en una época e incorpora no solo los anhelos, ideales y esperanzas de la sociedad, sino sus intereses económicos y sus actos políticos. La elaboración filosófica antes y después de las guerras mundiales es algo que podemos articular directamente con la crisis de la Ilustración y específicamente de la racionalidad moderna.

Efectivamente (sobre el primer punto), los genios del pensamiento de finales del siglo XIX fueron educados en el pensamiento ilustrado, aunque algunos de ellos, como Marx, Freud, Nietzsche y otros, se pronunciaron más tarde como sus verdaderos críticos. La reflexión en torno al segundo punto, es decir, la crítica de la racionalidad moderna, será el punto de arranque del primer capítulo de la presente Tesis.

De entrada, el *cogito* cartesiano en el siglo XVII inauguró a la filosofía moderna, a partir de la crítica de la cientificidad inmersa en un mundo reducido a la experiencia. El Sujeto de la racionalidad cartesiana se convirtió en el núcleo del discurso filosófico moderno y como hilo conductor de los sistemas filosóficos idealistas, como es el caso de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, con sus respectivas diferencias específicas.

Desde Descartes hasta Hegel, la Ilustración se constituyó como una promesa de sacar al mundo del animismo y del mito, poniendo a la ciencia y la razón como índice de posibilidad de explicación de la naturaleza y de solución a la problemática mundial, esto es: “el desencantamiento y liquidación del animismo” (Adorno y Horkheimer, DI, p. 61). Es en ese sentido, según creemos, que la Ilustración fracasa en tanto que proyecto, al encontrarse atrapada en sus propias contradicciones (ver Adorno y Horkheimer, obra citada). Un proyecto debe estar consciente de sus propias limitaciones y contradicciones; por ende, no debe cesar de constituirse a sí mismo como proyecto; de modo que sobre la marcha experimenta cierta metamorfosis que le permite asegurar su índice de eficacia. La arrogancia y la intolerancia son los dos enormes agravantes que enferman de poder a un proyecto. Como síndrome, se incorporan en su economía genética y se perfilan como principio de su propia destrucción. Por esta razón, la Ilustración tenía que concientizarse de sus limitaciones y reconocer sus errores. Uno de ellos fue desde el principio, la tecnocratización de las ciencias experimentales al servicio de la explotación del trabajo; lo mismo sucedió con la Economía Clásica Inglesa y la Sociología positiva. Disciplinas que en lo material y lo social, coadyuvaban,

mediante la educación, la religión oficial y el trabajo, a la creación de una sociedad que en poco tiempo se convertiría en la reivindicación de la barbarie moderna. Con esto último, la Ilustración lejos de consolidar las estructuras sociales sobre la base de la racionalidad, resquebrajó sus pilares y se expresó cuasi acéfala, al afirmar el principio de exclusión y glorificar el Estado moderno sobre la tesis hegeliana: “todo lo real es racional y todo lo racional es real”. La tesis de la dialéctica hegeliana anunciaba al mismo tiempo el impulso de la Ilustración y su liquidación.

La crítica marxista a la filosofía en *La ideología alemana* (1847) se centraba en la desarticulación entre la realidad y la filosofía alemana. La racionalidad ilustrada daba un salto a la realidad y se engarzaba al Estado Alemán. He ahí su paradoja. La razón lleva a la construcción del Estado, el cual, en su objetivación como aparato de Estado, pierde la razón y se vuelca en contra de la población civil en un acto de genocidio. Prueba de esto fue en el nacimiento del Estado, la guerra franco prusiana y la carnicería efectuada en la comuna de París, la primera y segunda guerra mundial, la guerra de Vietnam, la tormenta del desierto y la segunda guerra contra Irak, al igual que los movimientos estudiantiles en el mundo y su represión mediante la violencia de los aparatos de Estado.

Arrancaremos del segundo punto, anunciado en la primera página de este apartado, es decir, la racionalidad, para articularlo posteriormente con el primero: la crisis de la Ilustración. Nos hemos permitido recuperar algunos

elementos del pensamiento de Adorno y Horkheimer como fuente de explicación de la crisis de la Ilustración, dada su importancia fundamental y por la sospecha de que, si durante algunas décadas fueron colocados al margen de la filosofía oficial, quizá fue por cuestiones políticas. Es esta misma sospecha, la que nos hace pensar, como lo señalamos al principio, que antes y después del Holocausto, la causa y fuente de los crímenes políticos y éticos contra la humanidad se encuentra en las tesis filosóficas que, como veremos a lo largo de la presente investigación, develan no solo la crisis de la Ilustración sino su alianza con la educación, la barbarie moderna y la filosofía al servicio del poder.

Los trabajos de Adorno y Horkheimer parten de un análisis riguroso del estado de la filosofía y su vínculo con la sociedad en el primer cuarto del siglo XX, su proyecto queda abierto a la posibilidad de toda reflexión sobre la práctica humano social en relación con el campo ético y político; cuestión que fue tratada con antelación en el campo del marxismo. Sin embargo, el estado del marxismo durante la posguerra adolecía de un malestar de ortodoxia, de mecanicismo y economicismo, resultado de la interpretación estalinista del materialismo y de su desconocimiento sobre el aparato crítico de la opera marxista. Los resultados, como es sabido, fueron catastróficos: violencia, persecuciones, encarcelamientos, torturas y finalmente, la bancarrota de la economía soviética, (ver: Lizenko y el lizenkismo, de Dominique Lecour, Ed. Laia). Así que siendo el marxismo una de las principales fuentes de la Escuela de Frankfurt, los mencionados autores dieron un viraje y colocaron a Nietzsche como el precursor más incansable de la crítica de la Ilustración.

Sobre este punto, creemos que uno de los problemas de la filosofía moderna ilustrada, radica en que, al poner como centro al Sujeto, deja al hombre fuera del discurso, contradicción política en el proceso de sometimiento y de violación de los derechos humanos, ya que “lo que humaniza al mundo es el hombre”, sobre esta tónica, vale la pena explorar la obra de Herman Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*.

Desde el punto de vista epistémico, las relaciones humanas son relaciones Sujeto- Objeto, donde el objeto indica el lugar del otro. Es en el reconocimiento de la alteridad donde se reivindica la humanidad de los individuos; pero el pensamiento ilustrado inmerso en el Holocausto, suprime la alteridad y aniquila la relación social y humano moral. En este punto, véase la dicotomía de la subjetividad y la objetividad, en la cual, la filosofía trascendental ilustrada hace énfasis en el primero como instancia del Yo, mientras que el segundo, no es otra cosa que consecuencia de si mismo, verbigracia, el idealismo trascendental de Fichte y la fenomenología hegeliana, donde el Sujeto se desdobra a si mismo en objeto y se sintetiza a si mismo en su propio devenir. La filosofía ilustrada pone al Yo vuelto sobre si mismo y cancela al otro; este postulado de la simismeidad tiene consecuencias políticas, momento en que la enfermedad de poder arranca la humanidad al otro.

Lo anterior es la causa misma de la exclusión del otro, es un lugar donde el pensamiento ilustrado se extravía y se objetiva en actos de violencia, lo cual,

en el interior del pensamiento filosófico, corresponde a la racionalidad positiva así como de barbarie.

Según lo antedicho, podemos colegir que, en las guerras mundiales en las que puede apreciarse un ejemplo específico de barbarie, como en cualquier acto de violencia, se articulan infinidad de contradicciones inmersas en el decadente pensamiento ilustrado y su objetivación.

1.2. El concepto de racionalidad en el pensamiento de Adorno.

La racionalidad es en la obra de Descartes, al mismo tiempo esencia ontológica y principio epistemológico de saber. Como es sabido, en este concepto, la esencia precede a la existencia, al tiempo que renuncia a todo conocimiento cuya fuente sea la experiencia. Pero a pesar de que Descartes destina su crítica al edificio de la cientificidad moderna fundada en el paradigma fisicalista de las ciencias experimentales, más tarde, en la filosofía positiva, se incorporó a la razón como el lado objetivo de la metodicidad y la empiricidad. De este modo, el positivismo adoptó la idea kantiana de objetividad, según la cual, el fenómeno es lo dado a la sensibilidad, es decir, todo objeto susceptible de ser percibido por los sentidos, como acontece en la observación de los fenómenos naturales. De esta manera, la razón como facultad de lo universal, permitió fundar la inductividad metodológica de la investigación científica de un mundo fundado en la experiencia, donde la ley, enunciado universal de razón, se impondría tanto desde el punto de vista “a

priori” como “a posteriori”. La elaboración de las leyes universales con origen en la experiencia, permitió en el terreno de la política, fundar una ley orgánica, en tanto código de leyes generales del Estado, que regirían el comportamiento humano, individual y social; leyes que por su naturaleza, serían irrefutables y se impondrían a la sociedad, a las instituciones, a la moral, a la religión a la ciencia y a la totalidad.

Sin embargo, lo anterior desemboca en una problemática en el marco de la objetividad, la subjetividad y la formalización de la racionalidad. Al parecer, la razón subjetiva y la objetiva en la historia de los sistemas filosóficos tuvieron la tendencia a eliminarse entre sí. De principio, surge una especie de identidad entre sujeto y razón, como dice Horkheimer en la *Crítica de la razón instrumental*: “Razón en sentido genuino como logos o ratio, vino siempre referida al sujeto, a su capacidad de pensamiento” (Horkheimer, 2002, p. 189). Esta identidad cobra la calidad de *fundamento* en Descartes y lleva a la constitución de la subjetividad como discurso, donde nuevamente se reivindica su calidad de *logos*. El *cogito* cartesiano es a la vez sujeto, pensamiento y esencia que se adelanta a la existencia. En la óptica de Horkheimer, “La capacidad subjetiva del pensamiento fue el agente crítico que disolvió la superstición” (Ibid). Pero en esta línea, la razón subjetiva logró atravesar los sistemas filosóficos del idealismo alemán del siglo XVIII, principalmente el de Hegel. Sujeto y razón como centro del discurso, se cifran en la concepción idealista de la historicidad hegeliana, según la cual, el sujeto, es decir, la idea se ha desenvuelto a sí misma, se ha afirmado, negado y recuperado hasta llegar a su máxima realización en el espíritu absoluto, lo cual marca el fin de la

historia. La historia de la humanidad sería en Hegel, la historia de las ideas; la razón subjetiva es el indicador histórico sustancial de la humanidad reivindicada en su máxima elaboración en la modernidad.

Así, la razón se convirtió en una especie de tribunal que sometió a la moral, la educación, la religión, la ciencia, la política y por supuesto al individuo, a la sociedad, y a la filosofía. Pero la razón subjetiva así concebida, ¿no se estaría a su vez objetivando en las citadas instancias, Estado, moral, religión, etc.? La cuestión de la razón objetiva resulta un tanto ambigua. Por un lado, en el mismo Hegel la máxima realización de la razón se objetiva en el Estado moderno y en sus leyes, pero por otro, las ciencias experimentales se apropian de la razón, al articularla como una de sus notas constitutivas de su inductividad, no solo en tanto que ley universal cuyo origen es lo particular, sino como principio de auto conservación, en lo individual, en lo social y en la idea de legitimación del conocimiento empírico como científico. Pero lo grave de la objetivación de la razón en las ciencias naturales no radica exclusivamente en los procesos de auto legitimación, sino en la tecnocratización de las ciencias particulares. La tecnocratización llevó a las ciencias en el siglo XX a la industria bélica. La razón objetivada como tecnología se ha dispuesto desde el siglo XVII al servicio de la burguesía, quien ha sido mecenas de la investigación científica y se ha apropiado de sus productos, pasando de la Física Nuclear al armamento nuclear, cada vez más sofisticado, cuya eficacia se mide en la capacidad para asegurar el exterminio de ciudades enteras y su población. Esta *industria* cultural no se restringe a la fabricación de armas, sino que se extiende a la comercialización de los productos tecnológicos, que hoy por hoy, enajena al hombre en *ciborg*, término acuñado para referirse al individuo que

día con día se hace más dependiente de la tecnología de sistemas de computación.

La síntesis de la objetivación y subjetivación de la razón constituye en la obra de Horkheimer (y Adorno) el problema de la *instrumentación de la razón* y constituye a su vez una parte sustancial de la *crítica* contemporánea, de ahí el título de la obra: *Crítica de la razón instrumental*. La razón como instrumento de dominio, en lo tecnológico y en lo ideológico, reivindica el principio de auto conservación de la burguesía, ya anunciada en el Manifiesto de Marx, “la burguesía no puede conservarse en el poder, sino a reserva de revolucionar constantemente los medios de producción” (Marx, 1848). Pero en un caso como en el otro, la instrumentalización de la razón ha coadyuvado a la capitulación de la razón, la razón se liquida a si misma, ya sea cuando se contradice a si misma, cuando se convierte en medios o fines particulares.

En síntesis, la crítica de la racionalidad en Adorno (y Horkheimer) no obedece a una ruptura con el materialismo dialéctico de Marx, sino a un replanteamiento de La Teoría Crítica de la racionalidad y de la modernidad, que a su vez, incorpora a Nietzsche como principio de la crítica postmoderna, en un momento en que la única interpretación del marxismo era de carácter ortodoxo y el fascismo de Stalin y Hitler llevaban a sus máximos alcances la barbarie moderna en el Holocausto. La cercanía de Adorno con Walter Benjamín en su filosofía negativa de la Historia obedece a una crítica de la cosificación moderna que traspasa la subjetividad y la reduce a la categoría de

instrumentación tecnológica. Sin embargo, La Teoría Crítica abandona el terreno de la Economía Política de Marx para asumir como Crítica universal radical a la Ilustración y a la modernidad así como la crítica de la racionalidad como dominio en virtud ya no del marxismo, sino de el pensamiento de Federico Nietzsche y la crítica de la dialéctica de Hegel, para producir la ruptura con la racionalidad ilustrada y con su propio proyecto actual de la modernidad.

¿Qué hay con la formalización de la razón? Según Horkheimer, “la formalización de la razón lleva a una situación paradójica de la cultura...el antagonismo entre el sí mismo y la naturaleza... es su punto culminante” (obra citada). Esta cita nos lleva a pensar en la conceptualización objetiva y subjetiva de la razón. La concepción objetiva se escenifica en el enfrentamiento entre el hombre y la naturaleza, mientras que la subjetiva “tiene que ver esencialmente con medios y fines, con la adecuación de los métodos y modos de proceder a los fines...” (Horkheimer, CRI, p. 45). El problema, según creemos, radica en que tanto en lo objetivo como en lo subjetivo, la razón se instrumentaliza, tanto en los procesos de sujeción como en la tecnocratización de la ciencia, como es el caso de la industria del armamento bélico, el consumismo de la informática o simplemente la disposición de la investigación científica al servicio de la gran empresa capitalista. Todos estos casos de formalización de la razón, la reducen a la categoría de un instrumento, un medio para conseguir fines. (ver: Horkheimer, CRI).

1.3.- “Muerte de la razón”, ¿fin de la filosofía?

Si pensamos en los aportes de Adorno y Horkheimer en *La dialéctica de la Ilustración (obra citada)*, enseguida emergerá la idea de *fracaso* de la razón ilustrada, en su incapacidad para resolver los males de la humanidad que se gestaron y desarrollaron como consecuencia de su proyecto. La razón fracasa al contradecirse a si misma, en virtud de impulsar una filosofía del Sujeto; la llamada filosofía moderna, que se llevó a la acción en la violencia colectiva, el dominio de un pueblo o nación por otro, el expansionismo geopolítico y el dominio económico internacional en el ejercicio de lo que Adorno llama: “una especie de barbarie moderna” (Adorno y Horkheimer, DI).

La llamada *muerte de la razón*, idea central del primer capítulo de la obra de Reyes Mate: *Memoria de occidente* (1997), se articula en el problema del *fin de la filosofía*, fin de la historia y las contradicciones de la filosofía hegeliana. Efectivamente, mientras que los filósofos modernos, principalmente Hegel, celebran el triunfo de la razón, la miseria de la humanidad se vuelve cada vez más patética. La idea de fin de la filosofía va un poco más allá del hecho de colocar a Hegel como el *primero y el último de los filósofos*, representa la realización de la utopía de la Ilustración, de instaurar la razón en el mundo moderno, superar el mito y marcar el fin de la historia de la humanidad como la marca del descubrimiento del último eslabón de la cadena evolutiva, en el cual se articulan la ciencia moderna, el cristianismo paradójicamente inmerso en una cultura profana, la industria sociocultural, la enajenación social del trabajo como principio de plusvalía y motor de la

producción capitalista, la educación y la moral basadas en principios (por ejemplo, Kant), y el extravío del hombre en virtud de la pérdida de su identidad. La paradoja consiste en que, en el triunfo de la razón como fin de la filosofía y de la historia, se encuentra el regreso al mito. Así lo plantean los autores de *La dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 1994), es decir, la muerte de la razón significa la vuelta al mito, justo en el momento en que la propia Ilustración se convierte en mito, por su incapacidad de llevarse a la práctica. Sobre este punto, véase el excursus I, *Odiseo, Mito e Ilustración*, en la citada obra de Adorno y Horkheimer.

Es sabido que los trabajos de Homero, como la *Ilíada* y la *Odisea*, se ubican precisamente en el paso del pensamiento mítico al pensamiento racional en la Grecia antigua. Después de Homero, desde la escuela de Mileto hasta el pensamiento aristotélico, el logos racional atravesaría el discurso filosófico. Los citados autores encuentran esa cercanía en el caso de la filosofía moderna, es decir, entre mito y razón, solo hay un paso, y como en la épica homérica, son muy parecidos. En la filosofía ilustrada racional moderna, la universalidad y la particularidad se ciernen en la diferencia. En la filosofía kantiana por ejemplo, se pronuncia a la razón como facultad de lo universal, mientras que la experiencia se define como lo particular. En el esquema epistemológico kantiano, en la mediación entre la universalidad y la particularidad median las formas puras de la sensibilidad, tiempo - espacio, que si bien se originan en la razón como facultad de lo universal, actúan en la experiencia. El mundo de la experiencia en Kant, constituye el índice de posibilidad del conocimiento, ya que es lo único que está en la posibilidad de

conocer. Sin embargo, creemos que el problema de la unidad de lo objetivo y lo subjetivo, no se resuelve en la epistemología kantiana, por que Kant no pone especial atención en la diferencia. Con ello constituye el principio de la crítica hegeliana, quien se propone llevar a la razón a la superación de la diferenciación entre fenómeno y noúmeno en el concepto de lo absoluto. Pero el absoluto hegeliano, máxima expresión de la razón, queda atrapado en el propio mito de la muerte de la razón. Con la idea de espíritu absoluto, Hegel cree, como Homero, introducir a la razón como principio ordenador del mundo moderno, pero al instituir a la razón en el mundo moderno, como Homero, Hegel no pudo evitar caer atrapado en el mito de la razón. En la óptica de Adorno y Horkheimer, los principios nietzscheanos de lo apolíneo y lo dionisiaco, en *El origen de la tragedia*, representan el enfrentamiento homérico de mito y razón, al tiempo en que se centran en la crítica de la Ilustración moderna. Lo apolíneo representa a la racionalidad de todos los sistemas filosóficos, de Platón a Hegel, mientras que lo dionisiaco se sitúa en la recuperación del mito, que supone a su vez el renacimiento de la filosofía, su índice de posibilidad. Contra la muerte de la filosofía en la obra de Hegel, reacciona el elemento nietzscheano de lo dionisiaco, como principio de vida de una nueva filosofía. Recordemos que Dionisos, nacido del muslo de Zeus, significa muerto y vuelto a nacer. Si la muerte de la filosofía es consecuencia de la muerte de la razón y de ahí su paradoja, *El origen de la tragedia* anuncia el nacimiento de una nueva filosofía que recupera al mito y lo coloca a lado de la razón sin aniquilarla. Lo apolíneo y lo dionisiaco establecen un diálogo en la filosofía que se propone sanar de la enfermedad de la razón. Como el Odiseo, que tapa los oídos de su tripulación para que no caigan presos del canto de las

sirenas, pero abre los suyos amarrado a un mástil, la Ilustración moderna, cierra los ojos ante las contradicciones de la sociedad, y se instaura en un mundo ordenando, sin contradicciones, a la luz de la racionalidad, del Estado, la moral, educación y religiosidad.

La idea de Reyes Mate (obra citada.) sobre el fracaso de la razón, se cifra en los actos de violencia como la primera y segunda guerra mundial. Nosotros podemos rastrear el esquema de triunfo de la razón y fracaso de la misma en la revolución francesa. Efectivamente, los enciclopedistas franceses vieron la realización de la razón en la revolución francesa. Pero no hay que olvidar que uno de los más significativos líderes que defendió las ideologías de libertad, igualdad y fraternidad, fue Robespierre, mismo que llevó a su máxima expresión la época del terror, ejecutando en la guillotina a un sinnúmero de individuos además de la nobleza, y que el mismo Robespierre perdió la cabeza en la misma guillotina, acusado de traición. Como Robespierre, la Ilustración moderna perdió la razón, enloqueció y desembocó en las guerras mundiales. Todo acto político en el mundo moderno tiene detrás una filosofía que lo fundamenta y lo impulsa; y las guerras mundiales tienen detrás a la filosofía de la Ilustración basada en el tribunal de la razón.

La razón así concebida, en la tecnocratización de un logos decadente, instrumentada como medio, como fin y como principio de auto conservación se liquida a si misma. Cuando la razón se instrumenta en los procesos de objetivación y subjetivación y se convierte en la reivindicación de intereses particulares o como principio de auto conservación de la burguesía, cava su

propia tumba. Esta es la idea que Adorno (y Horkheimer) expresan como *liquidación de la razón*.

La cuestión de los enciclopedistas franceses, citada en párrafos anteriores, anunciaba el éxito y fracaso de una nueva clase social. Ellos, los enciclopedistas, veían en la razón la solución a los excesos del absolutismo feudal, mientras que la burguesía del siglo XVIII acariciaba la idea de la creación de un sistema de leyes que favorecieran el mercado internacional libre de aranceles. El cambio de las estructuras socio políticas de la Francia del siglo XVIII no era posible sino mediante una revolución, que tuviera como medio el derrocamiento del gobierno absoluto del rey y como fin la instauración mediante de una república con las prerrogativas del Estado moderno, su política y sus leyes, así como la alianza entre burguesía y Estado.

Mientras que los enciclopedistas franceses veían en la razón la solución a todos los males de la sociedad moderna y lo expresaban a grito abierto en las ideas de *igualdad, libertad y fraternidad*, Hegel veía en la revolución francesa *la aurora de la nueva era*.

Ante la óptica de Hegel, la revolución francesa constituía una especie de glorificación de la razón. Sin embargo, el acto político revolucionario no podría ser posible sino como violencia. Decapitar a los nobles y a todo aquél acusado de traición a la revolución, significaba echar por tierra la ontologización de la

razón. Si razón se opone a violencia, los excesos cometidos durante la época del terror, las persecuciones, los encarcelamientos, las torturas, los condenados a la guillotina o al patíbulo y toda expresión de violencia constituyen la antitética la de la racionalidad.

Aparentemente, la idea de *muerte de la razón*, como una razón que se aniquila a si misma en los procesos de auto sujeción, de enajenación e ideologización, de tecnocratización e instrumentalización, liquidándose a si misma y enmarcándose en el fracaso del proyecto de Ilustración, redundando en *el fin de la filosofía*, pero la pregunta sería: ¿cuál filosofía? Para responder a esta pregunta, es necesario retomar lo anunciado en párrafos anteriores sobre los aportes de Nietzsche en *El origen de la tragedia*, la primera parte de *Así hablaba Zaratustra* y ese personaje de *el loco* en *La gaya ciencia*. En el primer pasaje de *Así hablaba Zaratustra*, Zaratustra desciende de la montaña después de muchos años de permanecer prácticamente dormido respecto a los acontecimientos de la *humanidad*. En el camino se encuentra con un anciano que le pregunta: “a dónde vas”, a lo que responde: “voy a anunciar a los hombres que Dios ha muerto”. El loco, personaje de *La gaya ciencia*, portaba una lámpara y recorría los panteones también anunciando la muerte Dios. Recordemos que Dios como razón, ha sido principio ordenador del universo desde la filosofía antigua y es precisamente en este punto de incidencia donde, según creemos, Nietzsche anuncia la muerte de la filosofía de la racionalidad ilustrada, principalmente la de Hegel, mediante la metáfora de la muerte de Dios.

He aquí la idea de *fin de la filosofía* racionalista e idealista, por el fracaso de su fundamento en la razón legitimadora de todos los procesos de auto exterminio de la humanidad. La idea de muerte de la filosofía idealista fue también anunciada por Marx en la onceava tesis sobre Feüerbach: “los filósofos de todos los tiempos se han dedicado a la contemplación del mundo, de lo que se trata es de transformarlo”. En la onceava tesis, Marx anunciaba la muerte de la filosofía idealista fundada en la razón y anunciaba el nacimiento de una nueva filosofía, de la cual jamás escribió ni un párrafo, pero todos sabemos que se refería a la *filosofía de la praxis*, que si bien no está escrita como un sistema racional de pensamiento a la manera de la filosofía idealista - como la de Kant, Hegel y muchos otros- se encuentra inmersa en su sentido práctico en los trabajos de crítica de Marx, en *La ideología alemana*, *El Capital*, y sus demás obras.

Así pues, que la filosofía moderna, fundada en la razón como un quehacer teórico, resulte muerta u obsoleta por su incapacidad para dar respuesta a la problemática de la sociedad contemporánea, ya sea por su desarticulación respecto de la misma o por su instrumentación e ideologización, esto no cierra las puertas a todas las formas del filosofar; más bien, la nueva crítica abre las puertas a la práctica de la filosofía desde otro contexto, desde otro enfoque, que es el enfoque mismo de la nueva crítica, misma que se inscribe en los trabajos de Adorno (y Horkheimer).

1.4 Conceptualización de la Ilustración.

En su obra *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer definen a la Ilustración desde el punto de vista ontológico y desde el punto de vista histórico. Desde el punto ontológico, la Ilustración conduce al hombre hacia un proceso de auto conservación mediante la protección de la identidad, pretensión de un sujeto social donde el otro es relativo al sí mismo y al mismo tiempo aparece como la contraparte. Esto da lugar a un concepto abierto de Ilustración y a un concepto cerrado de la misma. Desde el punto de vista abierto, la Ilustración es la auto puesta en riesgo del principio de identidad de la subjetividad. En este sentido, la sociedad occidental ilustrada es una sociedad cerrada y sometida a procesos de auto Sujetación. Esto marcó el destino de occidente y se materializó en lo que Adorno llama *Aushwitz*, es decir, el límite criminal efectuado en las guerras mundiales.

A su vez, la Ilustración como autoafirmación de la subjetividad, representa la negación del otro y aniquilación de la alteridad. Esta negación de la alteridad representa el temor de la otredad del otro y no del otro mismo, que experimenta la subjetividad. Esto es por que a su vez el otro representa su negación. Mientras que en su principio de identidad, el sujeto moderno, el sujeto ilustrado, es idéntico a si mismo, la reivindicación de su simismeidad se genera en virtud de su autoconservación, por el temor a su aniquilamiento por parte de esa otredad del otro, así pues, se ve obligado a aniquilarlo. Ese temor conduce al terror y los ejemplos más evidentes: la comentada revolución francesa en los siglos XVIII y XIX, las guerras mundiales en la primera mitad

del siglo XX, el auto terrorismo de los Estados Unidos de Norte América en la segunda mitad del mismo siglo, así como la Tormenta del Desierto y la segunda guerra contra Irak a principios del XXI.

Desde el punto de vista histórico, la Ilustración experimentó varios tropiezos desde sus comienzos, rupturas que dificultaron su realización como proyecto de unidad de la cultura universal. *La oda a la alegría* de Schiller llevada al cuarto movimiento de la novena sinfonía de Beethoven es la más bella expresión del sentimiento de frustración de los intelectuales que, lejos de ver su ideal de unidad de la humanidad bajo un solo rubro, lo que hallaron fue tormento, indignación y soledad. En lugar de la igualdad, la Ilustración se tropezó con la diferencia. La unidad de lo subjetivo y lo objetivo se convirtió en una meta poco menos que imposible. El fracaso de la unidad de la subjetividad consigo misma se hizo patente en los procesos de exclusión. En la búsqueda de identidad de la subjetividad, el otro se enajenó al ser reducido a un objeto de mercado, resultado de la industrialización y la división del trabajo. A esta dificultad de la subjetividad para constituir su identidad en la simismidad, se sumó la necesidad de reivindicar su principio de autoconservación a través de la repetición. La industria y el mercado son acciones que se repiten sintomáticamente y constituyen el índice de posibilidad de la autoconservación del Sujeto, en tanto que sujeto de poder. La antinomia del kantismo radicó precisamente en que, en su revolución copernicana en la que Kant colocó al Sujeto como centro del universo discursivo, dejando al fenómeno observable la posibilidad de conocer, al mismo tiempo sentó las bases para la aniquilación de la alteridad, cuando ésta constituye la negación de la subjetividad. Es justo por

que la alteridad constituye la negación del Sujeto que éste último concluye por aniquilarla. Recuérdese el pensamiento de Marx al final del Manifiesto del Partido comunista, escrito a instancia de la derrota del proletariado en 1848, donde el autor subraya que lejos de una derrota, el proletariado francés ha dado cuenta de su capacidad organizativa y conciencial...y que en lo sucesivo, la burguesía no podrá desarrollarse, sino a reserva de reproducir su fuerza opositora que al final la llevaría a la destrucción (Marx, 1848). La derrota del 48 constituyó para Marx la reivindicación de la alteridad en el terreno de la historicidad en tanto que su acción como praxis histórica replanteó la posibilidad de la negación de la subjetividad y provocó el temor de la burguesía, de perder su principio de conservación y que desembocó en terror, por el aplastamiento que Napoleón hizo de la insurrección obrera. En ese sentido, desde la revolución francesa hasta Auschwitz, desde el punto de vista histórico, la racionalidad ilustrada se propuso la autoafirmación de la subjetividad y la aniquilación de la alteridad, en el interior de una autoarquía política de la subjetividad, que le permitió reafirmar su poder en el dominio del mercado y la industrialización como compulsión a la repetición de la reivindicación de sí mismo, donde el Yo se reafirma a sí mismo, vuelve sobre sí mismo y se persevera a sí mismo como sujeto de poder en el marco de su auto conservación. Para lograrlo, el precio que había que pagar la población civil era muy caro, ya que la realización del proyecto de la burguesía en alianza con el Estado moderno no sería posible sino por la aniquilación del otro colectivo, mediante el genocidio.

La Ilustración, movimiento intelectual y político que se proponía sacar a la humanidad del animismo y del mito, colocando en su lugar a la ciencia y a la racionalidad, constituyó el proyecto de la sociedad moderna de constituirse como una sociedad de libre mercado, libre cambio, libre competencia y libre explotación. Esto no sería posible sino en el marco de la legalidad del Estado Moderno sobre la base del modo reproducción capitalista.

Sin embargo, por las contradicciones de la Ilustración, señaladas en párrafos anteriores, la Ilustración lejos de restituir el lugar de la racionalidad y la subjetividad mediante el desplazamiento del mito, creó y calló atrapada en sus propios mitos. Lejos de generar el “desencantamiento del mundo” (DI, p. 64), la Ilustración marcó el destino de occidente, no solo en los procesos de exclusión y enajenación, sino en los procesos de sujetación e instrumentalización de la ciencia en una tecnología caracterizada por su automatismo de repetición y la formalización de la racionalidad. La Ilustración así concebida, se perfiló como el proyecto de modernización de un mundo unificado por la acción de la racionalidad y la instauración de una cultura profana y la industria sociocultural. En realidad, se trataba de la producción de plusvalía como fuente de capital y como resultado de la explotación del trabajo, en el marco de la legalidad de una sociedad política que apelaría a la razón como fundamento de la imposición del Estado.

La racionalidad, núcleo de la Ilustración, abarcaría la totalidad bajo el postulado de universalidad, modernizaría el mundo desde la óptica de

occidente y produciría la alianza entre el Estado, la burguesía y el clero, para asegurar la unidad y regular las diferencias entre las clases sociales. Contra ello, la tecnocratización de la ciencia y la instrumentación de la razón.

1.5.- Fuentes teóricas y conceptuales de la filosofía frankfurtiana.

El pensamiento filosófico de la escuela de Frankfurt como sede de la Teoría Crítica descansa sobre tres pilares, que a la vez se constituyen como tres críticas:

- Marx
- Freud
- Hegel

Marx. Si bien, la ópera marxista se remonta hacia la primera mitad del siglo XIX, cuando el joven Marx reflejaba aun fuertes influencias de la filosofía hegeliana, como lo podemos apreciar en los Manuscritos Económico filosóficos de 1844, incluso en el Método de la Economía Política, la repercusión más marcada que causó no solo verdaderas polémicas, sino movimientos políticos de la talla de la Revolución rusa, tiene que ver con obras de madurez como El Capital.

Entre la primera y la segunda mitad del siglo XIX, el marxismo floreció y se difundió a nivel mundial, de occidente a oriente y del viejo al nuevo continente. Sin embargo, en el siglo XIX, el enfrentamiento del marxismo contra el idealismo en todas sus manifestaciones, no tuvo precedentes, ya que se realizó

abiertamente. Un claro ejemplo al respecto, es *La crítica de la Dialéctica y de la filosofía hegeliana en general*, otro, *La ideología alemana*, en colaboración con Federico Engels.

Pero en el siglo XX, las ideologías burguesas se introdujeron en el interior del marxismo, con el propósito de resquebrajar su aparato crítico y reducirlo a mera teoría, a través de las interpretaciones acríticas, como el llamado culto de la personalidad, la interpretación mecanicista, economicista, ortodoxa y estructuralista del marxismo, de las cuales solo las interpretaciones leninista, gramsciana y adorniana logran rescatar la autenticidad de la propuesta de Marx, sin pervertir sus valiosos contenidos, de análisis y crítica de la sociedad burguesa, el capitalismo y el Estado Moderno.

Por su parte, la Escuela de Frankfurt en sus inicios, se proponía colaborar en la elaboración de una Teoría social, que se constituyera como la nueva crítica de la sociedad en medio de las guerras mundiales. Así que por principio de cuentas, la nueva Teoría Crítica había de plantearse el problema del estado del marxismo en el primer cuarto del siglo XX y ver en qué medida, era posible rescatar su autenticidad y su valor analítico, crítico y metodológico, para constituir la base de la nueva crítica.

Pero como comentábamos párrafos arriba, el estado del marxismo europeo a principio del siglo XX era de un pauperismo teórico, ortodoxo y algunas

veces de uso ideológico. Ya en *La bancarrota de la segunda internacional*, Lenin criticó a la internacional comunista de “nacional socialista, de chauvinista y dogmática”. La propuesta de la segunda internacional de que Rusia interviniera en la Primera guerra Mundial, era de suyo reprobada, ya que en la óptica de Lenin, dicha guerra era “dinástica y burguesa”, era una guerra entre capitalistas para disputarse su supremacía en el mercado mundial, redistribuir la división política de Europa, según convenía a los grandes monopolios y específicamente en Rusia no había capitalismo ni motivo para participar en la guerra. Por otro lado, la segunda internacional proponía la entrada del capitalismo en Rusia, como paso previo al socialismo. Lenin bien sabía que si eso ocurriera, el socialismo ruso jamás sería posible. Para Lenin, lo que Rusia necesitaba de manera imperiosa era una revolución, para lo cual juzgaba que las condiciones cualitativas y cuantitativas ya estaban dadas y las que no, habría que construirlas.

A la muerte de Lenin, ascendió Stalin al poder. La mentalidad stalinista era radicalmente militar, al grado del fascismo. Interesado en reproducir una concepción del mundo de naturaleza marcadamente marxista, que permitiera a la totalidad de la población soviética un pensamiento dialéctico, Stalin, en acuerdo con el buró político de Moscú, estableció que toda actividad intelectual estuviera definida por la dialéctica materialista. La estrategia dogmática de Stalin partía de una interpretación mecanicista del *El Prólogo de la Economía Política de 1859*, en el cual, Marx declaraba que: “durante mi estancia en Bruselas, recibí correspondencia de mi amigo Federico Engels, y descubrí que investigando por caminos separados, llegamos a la misma conclusión, esto es,

que...la Economía determina, en última instancia, a la Superestructura ideológica, jurídica y política” (Marx, 1859). Stalin pasó por alto la aclaración que hizo Marx entre las dos comas, es decir, “*en última instancia*”, y lo declaró como una determinación mecánica de la teoría por la práctica. Así que, si el régimen capitalista en su proyecto incluía una educación burguesa, financiaba un arte burgués, aseguraba una moral burguesa y toda una concepción burguesa del mundo, el régimen socialista debía contar con una moral socialista, un pensamiento dialéctico, una educación socialista, y un arte socialista, hasta la investigación científica debería regirse por la dialéctica materialista. Para asegurarse de que fuera efectivo el pensamiento dialéctico materialista en toda actividad intelectual, educativa, social, científica, etc., Stalin estableció una rígida vigilancia de la actividad de maestros e intelectuales.

De acuerdo a lo anterior, aquél de quien se dudara respecto a la aplicación de la dialéctica en su actividad social e intelectual, sería perseguido, encarcelado, torturado, condenado a muerte o a arraigo domiciliario en Siberia.

Al quitar el “última instancia” de la metáfora del edificio de las estructuras de la sociedad, de Marx, Stalin realizaba una interpretación mecanicista, acrítica y falaz del marxismo real, y el uso que le daba era meramente ideológico. De esta manera se empezó a hablar de la “ideologización del marxismo”.

Pero la interpretación dogmática no se quedó en la Unión Soviética; llegó a Europa occidental y se diversificó pervirtiendo los conceptos fundamentales de la crítica marxista. Que la Economía determina “*en última instancia*”, significaba que existían otras instancias que le precedían, como es el caso de la Historia e incluso la Política y la misma ideología. Pero esta última idea estaba fuera del alcance de Stalin. Su mentalidad fascista militar no le permitía asumir una postura analítica que a su vez le posibilitara un análisis crítico de la teoría marxista y de la sociedad de su época.

¿Qué hay con el joven Marx? Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que más allá de su concepción siempre crítica, el Marx de los Manuscritos de 1844 (pp 71-89), como decimos, de influencia plenamente hegeliana, “neohegeliano de izquierda”, o como querramos llamarle, asumía una postura de carácter antropológico filosófico, en la cual, se puede rastrear una profunda preocupación en lo ontológico, de el Ser, que conceptualiza a la naturaleza humana en la línea, también hegeliana, del trabajo. En el apartado de *Trabajo enajenado*, Marx aplica la dialéctica hegeliana al análisis del trabajo material al interior de la planta productiva.

El método hegeliano, que avanza de negación en negación, de la tesis a la antítesis, y de esta última a la síntesis, pone en la tesis al Sujeto, que deviene en sí mismo en su contrario, es decir, su antítesis, el Objeto, se reconoce a sí mismo como Sujeto en el Objeto y se recupera a sí mismo, en su devenir como síntesis de Sujeto y Objeto. Esto, que resulta meramente abstracto para Marx,

lo lleva a la situación de la Producción; coloca al obrero en el lugar del Sujeto, el cual, siguiendo la línea de análisis de Hegel, se objetiva en mercancía, por decirlo de alguna manera, la mercancía es la materialización u objetivación de la subjetividad del trabajador, mientras que el trabajo viene a ser la subjetividad de lo subjetivo, es decir, que el trabajo es en los Manuscritos de Marx, esa especie de esencia, que hace del trabajador lo que es, el Sujeto de la producción. Hasta aquí, la contradicción que encuentra el joven Marx radica en que, llegado el tercer momento de la dialéctica hegeliana, el de la síntesis Sujeto Objeto, se genera una escisión, un abismo entre lo subjetivo y lo objetivo, entre productor y producto. Si Hegel planteaba en la síntesis o Unidad de lo objetivo y lo subjetivo la cuestión de la identidad, al llevar la dialéctica al terreno de la Producción material, la dialéctica hegeliana fracasa.

La unidad Sujeto Objeto, que fue posible teóricamente en la filosofía hegeliana, se hace imposible cuando se lleva al terreno de la práctica. Se genera un absoluto divorcio entre lo subjetivo y lo objetivo que a su vez hace imposible la identidad entre productor y producto, lejos de identificar al objeto como propio, lo concibe como algo ajeno.

Así el Marx de los Manuscritos, en su concepción que oscila entre lo ontológico y lo antropológico, ve en el trabajo la *humanidad*, es decir, lo que humaniza al *hombre*. Pero aquello que hace del trabajador un *ser humano*, es decir, el trabajo, le es enajenado, es decir, expropiado. Y es en esa expropiación del trabajo, que sometida a la práctica, la dialéctica hegeliana fracasa, si bien logra la Unidad en el plano teórico, su teoría resulta obsoleta.

Un poco peor que esto último, es que su falta de practicidad se enfatiza en la escisión entre la teoría y la práctica.

Por esa misma época, es decir, ya desde el año de 1845, en colaboración con Federico Engels, Marx trabajó en *La ideología alemana* la teoría materialista de la historia. En los primeros párrafos del Apartado A, Marx afirma: “me proponía encontrar el entronque entre la filosofía alemana y la realidad alemana...”(Marx, Engels, p 19), por supuesto que no lo encontró, ya que la filosofía clásica alemana del siglo XVIII y la primera mitad del XIX, flotaba sobre el cielo, mientras que la realidad alemana de esa misma época se despedazaba en la tierra. Efectivamente, para el año de 1847, año de *La Ideología alemana* de Marx, el Modo de Producción Feudal alemán no se podía sostener en su propio peso. Para el año de 1869, el primer canciller de la familia de los Hohensolen, Otto Bismark, anunciaría el llamado a la unidad alemana para la guerra contra la Francia napoleónica (ver: *La guerra civil en Francia*, Marx, 1871).

Lo que puede apreciarse en el párrafo anterior, sin lugar a duda, es que en el terreno de la práctica, la política juega un papel decisivo, ya que, lo que no logra Hegel en la filosofía, lo lleva a cabo Bismark en la política.

Pero volviendo al texto de *La Ideología alemana*, de Marx, resulta crucial que su trabajo en conjunto con Engels, articula en cierto modo las *tres fuentes y tres partes del marxismo*, a saber:

- la crítica de la filosofía clásica alemana

- la crítica del socialismo francés y
- la crítica de la Economía clásica inglesa

En el texto de *La Ideología alemana* (obra citada), en el análisis de la Historia material de la humanidad, Marx articula la cuestión de las categorías; dentro del ellas, resulta central la categoría de *Modo de Producción*. El Modo de Producción es, en la obra de Marx, *la síntesis paradójicamente unitaria de las Relaciones de Producción y las Fuerzas productivas de una sociedad*. El Modo de Producción se constituye como la categoría de análisis a partir de la cual, Marx explica la Historia material de la humanidad, ya no en virtud de los hechos pasados, sobre los grandes ganadores de batallas, como Alejandro de Macedonia, Julio Cesar o el mismo Napoleón, sino a partir, de *la forma específica como los hombres concretos – ya no el Hombre genérico – se organizan socialmente para la producción de su vida material*.

Al entrar en relaciones de producción – dice Marx – de manera inconsciente, es decir, movidos por sus necesidades, los hombres entran en contradicciones. Esas contradicciones se expresan, *en última instancia*, en la Superestructura ideológica, jurídica y política (Marx, Prólogo, 1859). Es claro cómo Marx, *entre La Ideología Alemana y el Prologo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, consigna el papel que juega la ideología en su relación con la filosofía y con la realidad alemana, y podemos afirmar que respecto a cualquier otra sociedad.

La ideología alemana es una obra histórica, que a su vez da cuenta de la Ciencia de la Historia, de un nuevo *continente científico*, a partir del cual se explicaría la problemática social, la producción de sistemas filosóficos en tanto que sistemas racionales de pensamiento de una época y de una sociedad, de las ciencias particulares, del arte, la moral, la religión y toda práctica social. Marx funda en esta obra, no solo una nueva ciencia, la Historia, sino el estudio científico de las ideologías. También permite colegir los vínculos que las filosofías, al articularse con los intereses del Estado o de una clase en particular, se objetivan como ideologías.

El problema de la relación entre la teoría y la práctica tiene como consecuencia a la problemática de las relaciones entre la filosofía, la ideología, la ciencia y la política. Por principio de cuentas, Marx encontró que la filosofía clásica alemana, en especial la de Hegel, tiene un carácter exclusivamente teórico y por ello se encuentra desarticulada de la realidad. Por esta razón y por responder exhaustivamente a los intereses del Estado moderno, Marx la ve reducida al carácter de ideología. Esto último puede denotar el vínculo de la filosofía con la ideología en la Alemania de los siglos XVIII y XIX, lo cual se aplica al XX y XXI también.

Respecto a la cuestión de la política, Marx encuentra que constituye el terreno mismo de la *praxis*, ya que articula orgánicamente a la teoría y la

práctica. Un caso concreto, es la Revolución rusa, donde Lenin lleva la teoría marxista a la elaboración de un programa de acción social que desemboca en la revolución de 1917.

En cuanto a la conceptualización de la ciencia, ésta es también atravesada por la categoría de *praxis*, es decir, como *acción transformadora*, de la naturaleza y de la sociedad. Así que la práctica científica deja de ser mera teoría explicativa de los fenómenos, como en el positivismo de Comte, y se convierte, vía *praxis*, en propuestas de solución de la problemática real. Esto conlleva a la consideración también, de una concepción ideológica de la ciencia. Es decir, si la descripción de un problema o fenómeno no solo no lo resuelve, sino que ni siquiera constituye la mínima propuesta para su solución, entonces, la explicación o descripción queda reducida a mera ideología, ya que uno de los conceptos marxistas de ideología se refiere al carácter *reproductor de las condiciones de producción* (ver: El Capital, tomo III). Al dejar la problemática en el estado en que se encontraba, la llamada explicación científica, desde el punto de vista histórico práctico, se convierte en un Aparato Ideológico del Estado (ver: Althusser, AIE, 1965).

Según lo dicho en párrafos anteriores, la filosofía, la ciencia y la política pueden ser articuladas orgánicamente por el concepto de *praxis* y al mismo tiempo, dicha articulación se encuentra mediada por la acción de las ideologías, como dice Althusser: “la ideología constituye el cemento de las prácticas sociales”. (Althusser, 1977)

La obra La ideología alemana de Marx y Engels, constituye grandes aportaciones históricas y científicas, sin embargo, no fue dada a conocer en la época de su elaboración, sino hasta el siguiente siglo, ya que según el mismo Marx, “se destinó a la crítica roedora de los ratones” (Marx, IA, nota de la edición alemana, p. 8). Este acontecimiento, junto al desconocimiento de Los cuadernos de la cárcel de Gramsci, constituyeron en gran parte el oscurantismo en torno al desconocimiento del pensamiento marxista, en especial durante la gran guerra franco prusiana y la comuna de París, la revolución rusa y la primera guerra mundial, y seguramente dicho oscurantismo contribuyó a la dogmatización del marxismo y en algunos casos, su positivización e ideologización.

De manera que para el año de 1923, año de la fundación de El Instituto Frankfurt, cuando el objetivo del instituto era la elaboración de una Teoría Crítica de la sociedad, que al mismo tiempo permitiera recuperar los fundamentos teórico críticos del marxismo, al existir un conocimiento parcial de la obra de Marx, la Teoría Crítica habría de tomar otros rumbos, que más adelante, llevaron a Adorno y Horkheimer a incorporar a Federico Nietzsche como eslabón que articulara la crítica del pensamiento clásico y el contemporáneo.

Freud. La segunda fuente del pensamiento frankfurtiano, es el Psicoanálisis de Freud. Originario de Viena, Freud había realizado estudios paralelos de filosofía y medicina. En generaciones anteriores de médicos, era común el estudio de la filosofía, incluso los jóvenes alemanes estudiaban filosofía o teología antes que cualquier otra carrera; “desde los años de 1804, los estudiantes de medicina tenían que seguir un curso de filosofía de tres años...” (Assoun, 1982, p. 15). Para épocas de Freud, esta costumbre se encontraba en extinción. Sin embargo, para los años de 1874-75, Freud asistía a los cursos semanales de filosofía de Brentano, (Jones, citado por Assoun, 1982, p. 14), además de cursar los tres citados años de filosofía institucional. Para el año de 1880, Freud redactaría, dedicado a Martha su novia, un *ABC filosófico*, quizá la única ocasión en que Freud hizo referencia sistemática a la filosofía.

No se trata en este apartado de buscar o justificar la confluencia o el vínculo entre la filosofía y el psicoanálisis, como dice Assoun (1982, p. 13), de “inscribir al psicoanálisis dentro del discurso de la filosofía”; sino tan solo establecer la relación o el acercamiento de Freud a la filosofía de la época en que surgió el Psicoanálisis, para después llevar, ahí si, a la inserción del Psicoanálisis en la segunda generación de la escuela de Frankfurt.

Sin embargo, es importante situar al padre del Psicoanálisis en su relación con la filosofía, sea de finales del siglo XIX o de principios del XX. El hecho es, que Freud concluye la carrera de medicina y continúa sus estudios especializados en neurofisiología.

Por otro lado, a principio de la década de los 80, al final del siglo XIX, la medicina se topaba con la problemática clínica específica de la histeria, para la cual, paradójicamente, la ciencia médica no tenía una explicación científica, por ello acudía a prácticas no científicas, como era el caso de la hipnosis. En este punto considero de gran importancia cómo fue que Freud se conecta con la filosofía Schopenhaweriana.

Schopenhawer, a diferencia de los filósofos anteriores, para quienes la filosofía era totalmente concienialista y para quienes el inconsciente no tenía sentido, para él, no solo sí tenía sentido, sino que llegaba a ser ocasionalmente determinante de la conciencia. He ahí la primera piedra constitutiva del discurso psicoanalítico, que a su vez se articula prácticamente con la idea de crítica de las filosofías racionalistas concienialistas, es decir, el concepto de inconsciente.

Desde el punto de vista *arcaico*, el inconsciente se consideraba en los primeros estudios sobre la histeria (1883-85), como “el reservorio de los acontecimientos desagradables ocurridos durante la infancia” (Freud, Estudios sobre la histeria, 1883-85), mientras que más tarde, para 1914, en la *Metapsicología* freudiana, el inconsciente sería una construcción sistemática, es decir: “sistema de representaciones psíquicas inconscientes que pugnan por aflorar a la conciencia, pero están atrapadas por los mecanismos de represión” (Freud, 1914).

Es importante señalar, que en la Metapsicología freudiana juegan papeles importantes, además del concepto sistemático de lo inconsciente, la Primera y Segunda Tópica freudiana. Según la Primera tópica, el estudio del aparato psíquico supone la existencia de tres sistemas, a saber, el sistema Percepción Conciencia (Pc), el sistema Preconsciente (Pcc) y el sistema de representaciones psíquicas inconscientes (Icc). Mientras que el sistema Icc corresponde a las pulsiones de fuentes intrasomáticas que pugnan por aflorar a la conciencia y quedan atrapadas en los mecanismos de represión y más tarde se asocian con agencias representantes de dichas pulsiones, el sistema Pcc se asocia con los archivos inmediatos de la memoria de los acontecimientos empíricos y el sistema PCc (percepción conciencia), se refiere a la instauración del sujeto en la realidad social, muy parecido a la manera como la filosofía de la conciencia lo había explicado.

En cuanto a la Segunda Tópica, en la obra citada de Freud, el estudio del Aparato psíquico supone que éste consta de tres instancias, a saber, la instancia del Yo, el Superyó y el Ello. Mientras que el Yo establece la conexión del sujeto con la realidad, el Superyó incorpora aspectos educativos, religiosos, morales, en sí, normativos y el Ello, que habita el cuerpo y se rige por “el principio del placer”, es la fuente de las pulsiones. El Yo y el Ello, fueron motivo de estudio en otra obra de Freud que lleva precisamente ese título: *El Yo y el Ello* (1923).

Las tres instancias de la Segunda Tópica freudiana no se encuentran aisladas, por el contrario, establecen ciertos enlaces entre sí. Por ejemplo, en la Teoría Dinámica, un conflicto entre el Yo y el Ello, provocado por el Superyó, causa las neurosis. Un crecimiento desmedido de la instancia del Yo, se convierte en megalomanía; un empobrecimiento del Yo se manifiesta como depresión y un asalto del Ello logra rebasar a la represión y aflora a la conciencia, aunque trasmudado en mecanismo de defensa, síntoma, lapsus, sueño, etc., y sus manifestaciones pudieran ser perversas.

Algo similar ocurre entre los sistemas de la Primera Tópica. Una parte del inconsciente reprimido puede pasar al Pcc y una parte de éste último puede representarse en el sistema PCc. Sin embargo, ese movimiento y articulación entre instancias y sistemas, no significa que haya equivalencias entre la Primera y la Segunda Tópica, ya que constituyen estudios diferentes del Aparato Psíquico.

Otros estudios de Freud que vale la pena citar, son: La interpretación de los sueños (1899-1900), Psicopatología de la vida cotidiana (1901), Tres ensayos de una teoría sexual, (1905), Tótem y Tabú, (1912-13), El malestar en la cultura, (1930), Moisés y la religión monoteísta, (1938-39). Ya los títulos de sus obras anuncian no solamente el estudio de los fenómenos psíquicos inconscientes y los estados psicopatológicos de los seres humanos, sino, desde nuestro punto de vista, revelan la ontologización de lo humano fuera del campo de la racionalidad.

El descubrimiento Schopenhaweriano que dio sentido a los fenómenos inconscientes y los colocó, en última instancia, como determinaciones de la conciencia, estudio que posteriormente sistematizó Freud y dio vida a una nueva teoría, el Psicoanálisis, ese descubrimiento puso a ambos, autores y disciplinas, Filosofía y Psicoanálisis, en el lugar de la crítica de la racionalidad de su época. Época en la que la racionalidad misma se derrumbaba por su propio peso, por su incapacidad para dar cuenta desde la ciencia, la política, el Derecho o la Ética, de la problemática de su tiempo. Esto es un indicador de que ya en sus inicios, el estudio del inconsciente desde lo filosófico exigiría un espacio independiente para dar lugar a una nueva teoría, que más tarde se separaría de los estudios filosóficos y constituiría su propio estatuto epistemológico, su propio campo, sus métodos y su marco conceptual.

Aunque para el año de 1938, época del *Esquema del Psicoanálisis* y los estudios sobre *Moisés y la religión monoteísta*, Freud declaró su ruptura con la filosofía, esta última constituyó el principio del saber Psicoanalítico. Más aun, casi para los años treinta, Freud tiene un reencuentro con la filosofía, en este caso con la filosofía de la escuela de Frankfurt, gracias a la intervención de Max Horkheimer, uno de los fundadores del instituto Frankfurt.

Ya desde los años veinte, existía en el interior del Instituto una inquietud por estudiar la psicología del marxismo y de vincular al Psicoanálisis con la filosofía, entendida a esta última como la nueva crítica marxista, “se trataba de quitar la camisa de fuerza del marxismo en la nueva crítica neomarxista” (Jay Martin, 1986, p.152). Incluso, “ya en 1927, Adorno, bajo incitación de

Horkheimer, escribió un extenso trabajo en el que vinculaba el psicoanálisis a la fenomenología de Cornelius” (citado por Jay, 1986, p. 153).

Para el año de 1929, se realizó la inauguración del Instituto Psicoanalítico de Frankfurt y “se convirtió en la primera organización declaradamente freudiana en vincularse (...) a una universidad alemana” (Jay, ID, p. 155). El Instituto Psicoanalítico de Frankfurt recibió una gran acogida. A su Programa se unieron importantes personalidades, como Landauer, Heinrich Meng, Erick Fromm y su esposa Frieda. Y contribuyeron a su labor mediante conferencias, personajes como Hanns Sachs, Siegfried Bernfeld, Ana Freud, y Paul Federn, (citados por Jay, p. 155).

Otro aspecto del vínculo entre filosofía y psicoanálisis correspondió a los estudios de Fromm dentro del Instituto Frankfurt, en los que el Instituto se proponía conciliar a Freud con Marx. Hay que recordar en los inicios de la fundación del Instituto de investigación, sus fundadores se proponían la elaboración de una Teoría social que articulara a la Teoría Crítica desde la recuperación del marxismo; pero por otro lado, se interesaban por la psicología que recorría el interior del propio marxismo. El Psicoanálisis era la mejor opción para rastrear ese hilo conductor, del que Marx no desarrolló, pero su propia psicología profunda se hallaba inmersa a lo largo de su obra y eso era precisamente lo que había que desentrañar al interior de las investigaciones frankfurtianas, para impulsar a la nueva Teoría Crítica de la sociedad.

La crítica adorniana sobre la dialéctica hegeliana, se ha escrito por cuestiones técnicas específicamente dentro del apartado de la dialéctica de la no-identidad en Adorno en el capítulo 3, apartado 3.3, pp 127-135, sin embargo, el tema sobre Hegel se podrá apreciar a lo largo del recorrido de casi toda la Tesis.

CAPÍTULO II. EVOLUCIÓN DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

2.1.- Condiciones teórico materiales que posibilitaron el surgimiento de EF.

En la carta a Martín Jay fechada en diciembre de 1971, Horkheimer escribe: “Después de nuestra emigración a Estados Unidos vía Ginebra, la interpretación marxista de los acontecimientos sociales continuó siendo seguramente dominante, lo cual empero no significó de ningún modo que un materialismo dogmático se hubiera convertido en el aspecto fundamental de nuestra posición”. Esta cita se enmarca en medio de una lucha política y una lucha de interpretaciones, donde la crítica a la ortodoxia y al dogmatismo marxista juega un papel espectacular que tuvo graves consecuencias, tanto en la conceptualización de la ciencia, como de la política, la filosofía y la teoría en general. Podemos decir, que es justo en este marco donde se encuentra la piedra angular de las condiciones teórico materiales que posibilitaron el surgimiento de la Escuela de Frankfurt, como lo señala el título de este apartado. Como decimos, en el siglo XIX el enfrentamiento entre idealismo y materialismo era teórica y políticamente abierto. Y detrás de esa contradicción, se encontraba toda una lucha encarnizada de clases sociales. Pero en la primera mitad del Siglo XX, las distintas interpretaciones del marxismo se introdujeron en su aparato crítico, con el propósito de desmembrarlo como

arma de un movimiento político y filosófico internacional. El dogmatismo ruso posterior a la segunda internacional comunista, criticada por Lenin en "*Bancarrota de la Segunda internacional*", había decaído en una interpretación "socialdemócrata" burguesa que en gran parte, terminaba por contradecir las propuestas realizadas por el propio Marx. Luego, el Programa de acción social propuesto por el XX congreso del partido comunista, se excedía en un dogmatismo que cada vez más, se convertía en la época del terror durante el gobierno de Stalin. La interpretación dogmática del marxismo llevó a impulsar graves persecuciones, encarcelamientos, torturas y condenas a muerte de artistas, políticos y científicos. Así, la enfermedad del dogmatismo marxista se agravó, se hizo cada vez más aguda, rebasó las fronteras de la antigua Unión Soviética, se esparció por occidente y enseguida al resto del mundo. Después vino la Segunda Guerra Mundial. Es en el contexto de las distintas interpretaciones del marxismo, del dogmatismo y la ortodoxa, de la interpretación idealista o burguesa, incluso antropológica del marxismo y sus consecuencias en torno a ello, que se presentó la necesidad de reelaborar un Proyecto para dar continuidad a la tarea del Instituto, cuyo objetivo en principio, era la elaboración de una Teoría Social, de corte materialista, pero al margen de presupuestos dogmáticos y de todas las tergiversaciones y malas interpretaciones del marxismo europeo.

En la misma carta dice Horkheimer: "aquellos que estuvieron alguna vez asociados con el instituto y que vivan todavía, ciertamente se sentirán agradecidos hacia usted al descubrir en su libro una historia de sus propias ideas" (obra citada). Y agrega más adelante: "Me siento también obligado en

nombre de los muertos, como Fred Pollock, Theodor W. Adorno, Walter Benjamín, Franz Newman y Otto Kirchheimer, a expresarle, mi querido Mr. Jay, reconocimiento y gratitud por su obra” (obra citada).

Por supuesto que en los citados comentarios de Horkheimer, se refiere a la obra de Martín Jay, titulada *La imaginación dialéctica* (1973), en la cual nos ofrece una gran riqueza de información sobre acontecimientos teóricos, metodológicos, políticos y filosóficos, en cuyo interior se gestaron y desarrollaron las condiciones del surgimiento de la EF, que como antes dijimos, nos ocupará en este trabajo.

Se puede afirmar, sin temor a errar, que los citados autores en el párrafo anterior, realizaron grandes y profundas contribuciones para la elaboración de la naciente Teoría Crítica de la Sociedad, entre ellos, Benjamín y Adorno, acerca de los cuales, habrá oportunidad de incursionar en su pensamiento si se me permite, más adelante en este mismo trabajo. Pero lo que sí es importante subrayar, es el hecho de que *La imaginación dialéctica* de Jay, (obra citada), nos ofrece ese panorama oceánico y profundo en torno al nacimiento del Instituto Frankfurt y con ello de la Teoría Crítica, cuya primera piedra coloca Benjamín y en la 1a. generación Adorno y en la 3ª. Habermas, llevaron a sus últimos causes.

La filosofía idealista alcanzó sus últimos causes con Hegel, y fue precisamente en virtud de la ruptura epistemológica con la filosofía hegeliana

que se produjeron las vertientes que atravesaron el siglo XX, tal es el caso de la filosofía analítica, el existencialismo, el positivismo y el materialismo, aunque en el primer cuarto del siglo XX, surgió la fenomenología de Husserl y más adelante, la Teoría Crítica: “La Teoría crítica, como su nombre lo indica, se expresó en cambio a través de una serie de críticas de otros pensadores y tradiciones filosóficas (...) su desarrollo se produjo así a través del diálogo, su génesis fue tan dialéctica como el método que pretendía aplicar a los fenómenos sociales” (Jay, 1973, p. 83). Aunque las raíces de la TC se remontan hacia la época de los Manuscritos económico filosóficos de 1844, y el consecuente materialismo de Marx, momento en que se impulsa la crítica material en lo económico y en lo social, cuando más adelante se insertó como una de las columnas de la escuela de Frankfurt, experimentó profundos y significativos cambios, que de alguna manera garantizaron su vigencia, en virtud también, de la problemática que abordó y que aun hoy sigue atravesando a la humanidad.

Aunque los acontecimientos de las primeras dos décadas del siglo XX como la Segunda Internacional Comunista, la Primera Guerra Mundial, la revolución rusa, etc., marcaron suma importancia como antecedentes históricos, políticos y teóricos, en el momento del surgimiento de la EF, “La idea de un marco institucional, en cuyo interior podrían perseguirse estos objetivos, fue concebida por Félix J. Weill en 1922”.(Jay, obra citada, p. 27).

Con lo anterior, Jay se refiere a la idea de fundar un Instituto de Investigación Social, cuyo objetivo se cifraba en la elaboración de una Teoría Crítica de la Sociedad, donde el compromiso con la Teoría rebasaba los intereses particulares, se reformulaba el problema de la relación entre Teoría y Praxis, entre marxismo y filosofía y se hacía un llamado a los intelectuales cuyas teorías se habían conservado en estado un cuanto más puro, como Lukács y más adelante, Marcuse, entre otros, para articular sus valiosas contribuciones a la elaboración General de la Teoría Crítica de la Sociedad al pensamiento frankfurtiano.

Podemos afirmar, sin lugar a duda, que en los antecedentes teóricos de la EF, se encuentran ciertas relaciones de trabajo entre algunos de los intelectuales que en lo sucesivo dieron vida al pensamiento frankfurtiano, entre ellos podemos citar la relación entre Pollock y Horkheimer, quizá desde 1911, Adorno y Benjamín, sin embargo, durante la investigación encontramos que las obras íntimamente ligadas, a lo largo de casi toda su producción teórica, son las de Adorno y Horkheimer, al grado de incluirse mutuamente en ellas, cuando uno lee “Adorno”, enseguida ha de leer: “y Horkheimer” y cuando uno lee Horkheimer, enseguida leerá : “y Adorno”, sin restringir su trabajo a su obra “Dialéctica de la ilustración”, obra fundamental en la que denuncian el fracaso del Proyecto de Ilustración, ya que la filosofía de la Ilustración, lejos de resolver la problemática mundial de la humanidad, la hundió en la miseria, el hambre el analfabetismo, la ideología hasta llegar al “límite criminal”.

Así pues, se puede afirmar que los trabajos del Instituto Frankfurt, arrancaron con las investigaciones del mismo F. Weill, Las asesorías de Pollock, Adorno, Horkheimer y otros teóricos como Walter Benjamín, que no nos ocuparán específicamente a lo largo de la Tesis, por centrarnos en la contribución de Adorno en el campo de una educación de la sociedad que se pronuncie en contra de la barbarie, y si en algún momento son citados es por su influencia en el pensamiento frankfurtiano.

2.2. Primera generación: Adorno y Horkheimer.

2.2.1. Concepto y mito de la Ilustración.

El mismo Jay considera que “rastrear la génesis de la TC hasta su verdadera fuente, exigiría un análisis exhaustivo del fermento intelectual de la década de 1840, quizá la década más importante en la historia intelectual alemana del siglo XIX” (Jay, pp 83-84).

Como lo anterior nos llevaría por un terreno demasiado pantanoso y mi idea es circunscribirme a la primera generación de la EF, me remitiré a los pensadores que a mi juicio son más significativos para los fines que a la Tesis convienen, es decir: Adorno y Horkheimer; específicamente, incursionaré en su postura crítica frente la Ilustración, sus consecuencias y cómo ésta se ve atrapada en sus propias contradicciones.

¿Qué se entiende por Ilustración? Por principio de cuentas, la Ilustración es un Programa, cuyo objetivo es, por lo menos en sus propios términos, la liberación de la humanidad, la conversión de la servidumbre en señorío, por decirlo en palabras hegelianas, sacar a los hombres de la oscuridad, del animismo y el mito, de la miseria, el hambre, el analfabetismo, desplazar a la religión y colocar a la ciencia como núcleo de la concepción moderna del mundo, permitir el paso de un mundo meramente encantado, a un mundo exhaustivamente racionalizado. El concepto de Ilustración solo es posible en un mundo moderno, como decimos, centrado en la razón. Es por ello, que los acontecimientos que anuncian la entrada de la modernidad en el mundo sirven a su vez, para anunciar el movimiento racional ilustrado: Modernidad, razón e ilustración, conceptos articulados mediante un nudo borromeo, su desarticulación supone de entrada su aniquilamiento. Dichos acontecimientos, como el invento de la imprenta, el cañón, el arcabuz, entre otros, se reflejarían en los cambios económicos y políticos que traía consigo la modernidad. El primero que surge a mi mente, es la redistribución de la geografía política y económica de Europa, (ver: Habermas DFM, p. 137).

La pregunta por la Ilustración parece ambigua y ambiciosa. Ya que la respuesta oscila entre los acontecimientos políticos señalados con antelación, revolución francesa, descubrimiento del América, redistribución política de occidente y, en lo económico, la emancipación del hombre de la naturaleza y las consecuencias entorno a ello, es decir, la caída de la tasa de beneficio para el capitalista, desemboca en el consumo de tecnología, para abaratar el precio de la fuerza de trabajo.

En este sentido, ciencia y razón se instrumentalizan en medio de una dicotomía. Por un lado, los obreros del siglo XVIII y XIX se cosifican, por el otro, el patrón asegura su supervivencia e incrementa su tasa de ganancia (ver: Marx, Grundrisse). Pero por el otro lado, tenemos el punto de vista teórico y filosófico. Desde estos puntos de vista, la Ilustración puede pensarse desde dos puntos de vista. Filosóficamente, la Ilustración es un proceso de autoafirmación del hombre en tanto que ser en general, y esto es precisamente, su ontologización; es el paso de un sujeto epistemológico a un sujeto ontológico. La autoafirmación del ser es su ontologización. En lo filosófico, los seres humanos incursionan en el interior de un mundo racional que los autoafirma como seres, para después, hacerse otros y ser aniquilados. Se trata de el aniquilamiento del otro, por el proceso de no reconocimiento de la alteridad, como ocurrió en la segunda guerra mundial.

La ontologización del mundo moderno en virtud de la autoafirmación del Yo así como la fórmula fichteana de: Yo=Yo en su idealismo trascendental, (ver: Fichte, *Doctrina de la ciencia e Idealismo trascendental*), tiene consecuencias políticas en el sentido de que los bárbaros subjetivados y autoafirmados atropellan y aplastan los derechos humanos de los hombres civilizados. Esto es, por así decir, la consecuencia Ética y Política del concepto ontológico de Ilustración.

En lo epistemológico, en la dicotomía de la subjetividad y la objetividad, el sujeto aniquila al objeto, asume su lugar y el del otro. De un lado nos queda el sujeto, del otro, también. El hombre objetivado o cosificado es fulminado en el mundo racional de la filosofía moderna. Se dice que los seres humanos atacan por temor. Efectivamente, en el proceso de autoafirmación de sí mismo, los sujetos temen la especificidad del otro, es por que el otro es otro, diferente de sí, que se convierte en un atentado contra la subjetividad, ya que el ser idéntico a si mismo se ha convertido en un principio de auto conservación del sujeto. Y es precisamente ahí donde la violencia convertida en barbarie se hace necesaria, para el aniquilamiento del otro, por el solo hecho de que es diferente y su sola existencia pone a tambalear a la unidad del sujeto consigo mismo, unidad que en lo económico se objetiva en el sistema capitalista de producción y explotación del trabajo.

El otro punto de vista de la conceptualización de la Ilustración es el histórico. La Ilustración como destino marca la Historia de la humanidad, y su consecuencia puede apreciarse en el destino de occidente. La sociedad occidental se ve obligada a desarrollarse en todas sus acciones en virtud de un proyecto político y económico, el proyecto de la Ilustración. Un caso específico, es la llamada Comunidad Europea, proyecto económico elaborado en época del presidente Charles de Gaulle, en el contexto de la segunda guerra mundial. La sociedad no evoluciona en sus relaciones de producción, en sus relaciones políticas, en arte y educación, sino desde un proyecto y dentro del mismo. Este proyecto es la Ilustración. La alianza económica entre

las naciones marca el concepto epistemológico y ontológico de Ilustración. Libre cambio, libre comercio, libre explotación, libre competencia, libre aniquilación, para garantizar la unidad de las condiciones subjetivas y objetivas en medio de un mundo racionalizado en el interior del marco legal, donde sin embargo, la aniquilación del otro, se ha convertido en un modo de ser, el modo de ser de la barbarie moderna. El curso de la Historia de la humanidad, está marcado por las contradicciones entre los hombres, los hombres, al entrar en relaciones de producción de su vida material, (Marx, Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política, 1859), terminan por aniquilarse unos a otros. Es a partir de estas contradicciones que la historia de la humanidad se ha desarrollado. Y la historia material ha quedado escrita y tergiversada para glorificar a los grandes aniquiladores, los grandes bárbaros. Aquí, la paradoja en que nos encontramos es que si bien, la Ilustración se propone sacar a la humanidad del mito y sin embargo en su práctica se ha convertido en un mito, es decir, la Ilustración se ve atrapada en sus propios mitos. Así que entre mito e ilustración no hay mucha diferencia. (ver: Adorno y Horkheimer, Mito de Odiseo, en DI).

¿Qué hay con el mito? Los hombres desde la antigüedad se admiraron ante los fenómenos de la naturaleza; luego se preguntaron por las causas que los originaban e imaginaron las respuestas; más tarde tradujeron el producto de su imaginación en una explicación sobre los cambios que ocurrían en su entorno, más allá de que explicación y realidad, no tuviesen la mínima coincidencia, ya contaban con un poderoso recurso: el mito. La mitología griega, por ejemplo establece un excelente vínculo entre hombre y naturaleza.

El mito fue la primera explicación que los hombres elaboraron sobre la naturaleza, el universo, sobre los hombres mismos. Lo mismo ocurrió en las otras culturas. Para citar uno de los pilares de la EF, y un puente fundamental entre el pensamiento moderno y posmoderno, Federico Nietzsche. Independientemente de la grandeza y profundidad de su obra, *El origen de la tragedia*, constituye un punto de arranque que más adelante se proyectó en lo ontológico, en lo antropológico, lo ético, y en toda una filosofía de la vida. Y precisamente *El origen de la tragedia* articula como núcleo a dos personajes de la mitología griega: Dionisos y Apolo. Ante la óptica nietzscheana, toda la filosofía, desde Platón hasta Hegel, adolece de una especie de enfermedad apolínea, no por el hecho de que Nietzsche esté en su contra, sino por que sacrifica ese precioso elemento estético y moral: lo dionisiaco. Dionisos, “nacido del muslo de Zeus”, muerto y vuelto a nacer, se encuentra en el corazón del verdadero arte trágico. Ahí está el verdadero origen de la tragedia. Este elemento dionisiaco vincula a Nietzsche con Freud y Schopenhawer, tres pensadores trágicos.

Como vemos, en el punto de conexión entre el pensamiento moderno y posmoderno, el mito mantiene una gran fuerza semántica, ontológica y filosófica en general. Pero nuestra paradoja señala la contradicción entre mito e ilustración, en tanto que uno de sus propósitos es desterrar el mito y colocar en su lugar a la ciencia moderna y a la razón, mientras que Adorno (y Horkheimer) denuncian a la Ilustración moderna como un mito. ¿Cómo es esto?

Dicen Adorno y Horkheimer: “El mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad” (DI, p 64). Para abordar este asunto, los citados autores hacen referencia al mito de Odiseo. “En el poema homérico, opuesto histórico-filosófico de la novela, aparecen finalmente los rasgos novelescos, y el cosmos venerable del mundo homérico pletórico de sentido se manifiesta como producto de la razón ordenadora que destruye al mito justamente en virtud del orden racional en el cual lo refleja” (DI, p 97). Odiseo el aventurero se replantea como el burgués moderno, donde las aventuras son los negocios, la Bolsa de Valores, la ley de oferta y la demanda, las Finanzas bursátiles o las corporativas. Igual que Odiseo, el burgués moderno tapa los oídos de los hombres “para que no sucumban ante el canto de las sirenas” y él mismo se ata a un mástil, el mástil de la irracional explotación del trabajo, el hombre de razón atraviesa en medio de la irracionalidad del mundo burgués; “...cantar la ira de Aquiles y las aventuras de Odiseo constituye ya una estilización nostálgica de lo que no se deja ya cantar” (obra citada). Es decir, que el burgués, impulsor del programa de Ilustración moderna, es como ese personaje mítico que impronta a la razón ordenadora, al decir de Adorno, desde la instancia de la barbarie. En cierto sentido, el pensamiento homérico marca el paso del pensamiento mítico al pensamiento racional en la filosofía antigua, así como el pensamiento nietzscheano marca por un lado la ruptura con la filosofía clásica moderna de Hegel y permite el paso hacia el análisis de una problemática nueva en la sociedad contemporánea, problemática que se ha producido como resultado del Programa de Ilustración.

En este sentido, la ilustración moderna, en su ejercicio se propone abarcar el poder económico y político, gobernar según su “razón” y “ordenar” a la sociedad según sus intereses. Así vista, la Ilustración como instancia subjetiva, se objetiva y se instrumentaliza al instrumentalizar a la ciencia moderna, en la producción armamentista, en la pauperización y en la miseria de sociedades enteras, en el sometimiento de una nación más débil por otra más poderosa, en la explotación de los recursos naturales que la segunda hace de la primera – como el caso de la apropiación petrolera que los Estados Unidos hacen en Irak, Kuwait y otros países- en el abuso, los crímenes de guerra, el terrorismo, la deuda eterna de los países en desarrollo, en la intolerancia, en las persecuciones policíacas, en la violación de derechos humanos por parte de las autoridades, de los gobiernos, en la imposición de la no libertad de autodeterminación de los pueblos para elegir su forma de gobierno y a sus gobernantes, en todos estos actos de barbarie y seguramente muchos más, se objetivan las contradicciones de la Ilustración moderna, de manera que se haya atrapada en sus propios mitos (ver: obra citada, p 98 y Habermas DFM, p 135), esto constituye ya la entrada al siguiente apartado.

2.2.2.- Contradicciones de la Ilustración.

En párrafos anteriores hemos señalado ya algunas contradicciones de la Ilustración moderna, ahora trataremos de incursionar en el interior de dichas contradicciones, con el propósito de subrayar lo que Horkheimer y Adorno denominan DI.

Una primera contradicción que aparece al lector de la obra de Horkheimer y Adorno DI, consiste que además de señalar las contradicciones arriba señaladas, ellos se proponen “recuperar a la Ilustración” de la barbarie moderna, lo cual parece ambiguo desde el principio. Por un lado los autores de DI critican y denuncian los estragos y las graves consecuencias de la Ilustración Moderna, y por el otro, proponen rescatar a la Ilustración. He ahí la paradoja. Lo que si es innegable, es su valiosa contribución a la elaboración de la Teoría Crítica, en el sentido de “introducir la razón en el mundo”, (DI, p. 19), con lo cual según vemos, se pretende salir de la citada paradoja. De todos modos, el trabajo de DI, encierra en sí todo un debate en el interior de la filosofía contemporánea y como crítica de la moderna. Y como dice Juan José Sánchez en la Introducción de la misma: “La dialéctica de la Ilustración expresa, de entrada, la conciencia de la más densa complejidad de los procesos que dieron lugar a la modernidad...” (DI, Introducción, p. 11).

La segunda contradicción que apreciamos en la línea de Adorno y Horkheimer se relaciona directamente con el apartado anterior. Dicen: “...mostramos que la causa de la regresión de la Ilustración a mitología no debe ser buscada tanto en las modernas mitologías nacionalistas, paganas y similares, idealistas a propósito con fines regresivos, sino en la Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad” (DI, p 54). De acuerdo con los autores, el idealismo ilustrado no muere del todo con la ruptura epistemológica con la filosofía hegeliana, si bien Nietzsche y Marx denunciaron abiertamente aunque por separado, en sus críticas de las contradicciones de la Ilustración Moderna, los idealistas posthegelianos, casi a la manera de necrofilia, tratan

de revivir un pensamiento metafísico ya petrificado y caduco, manifestación de esa fatalidad es que la filosofía idealista sigue hoy por hoy, infestando la mayoría de las universidades en el campo de la filosofía social, la filosofía de la cultura, con su Ética idealista, su Estética idealista, su interpretación metafísica aristotélico- tomista del mundo y llegan a contaminar a infinidad de estudiantes de filosofía, quienes muchas veces llevan hasta sus Tesis profesionales sus interpretaciones idealistas pre marxistas y regresivas, en el sentido de que su pensamiento resulta regresivo, respecto de la TC.

En el supuesto de la búsqueda de la verdad, lo que expresan los estudiantes junto con sus profesores idealistas es, como dicen los citados autores, temor a la verdad. Lo grave aun, es que, recordemos que la filosofía idealista sirvió a los gobiernos para fraguar la Segunda guerra Mundial, la peor expresión de barbarie moderna que haya enfrentado la humanidad.

Otra de las contradicciones en general que encuentran Adorno y Horkheimer, remite a los autores a un estudio minucioso de Manuel Kant, Donatiu De Sade y Federico Nietzsche (DI, pp 129-163). Adorno (y Horkheimer) cree que estos filósofos son: “inflexibles ejecutores de la Ilustración...” (DI, p. 56). Para el lector idealista, colocar a Kant junto a Sade debe parecer no solo una antinomia, sino una aberración. Para nosotros, Sade era un verdadero ilustrado, que puso sobre el tapete la hipocresía en términos de moral y religión de la sociedad burguesa del siglo XVIII.

El mismo Jaques Lacan en sus *Escritos II* (1975, pp 744- 770), señaló que: “*La filosofía en el tocador* viene ocho años después de la *Crítica de la razón práctica*. Si, después de haber visto que concuerda con ella, demostramos que la completa, diremos que da la verdad de la *Crítica*” (Lacan, obra citada, p. 744). Efectivamente, en la *Ética sadiana* se reivindica un imperativo categórico en el sentido kantiano, pero no como deber, sino como *goce*: “Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él” (Sade, citado por Lacan, pp 747-748). Cita que Lacan remite a la cuestión de la obligatoriedad social y a una especie de declaración de derechos humanos, porque nadie puede ser de otro su propiedad, y por lo tanto la máxima sadiana representa la abolición de las diferencias sociales en el ejercicio de los derechos y las garantías individuales de la humanidad.

Pero mientras que la *Ética kantiana* se instituye oficialmente y son las instituciones quienes vigilan su ejercicio, a Sade debió leerse al principio clandestinamente, aun cuando su ejercicio está presente en la razón práctica, en la vida cotidiana de la moderna sociedad burguesa. Ese goce sadiano que impera en la sociedad puede apreciarse con mayor transparencia en “*Los miserables*” de Víctor Hugo, cuando el pueblo francés grita: ¡libertad, igualdad, fraternidad! expresa la voluntad del pueblo y paradójicamente reivindica los valores de la burguesía, así el pueblo por voluntad se somete a la voluntad del otro y reivindica los valores de la subjetividad para cosificarse en una lucha política, económica y social que verá realizada en la República francesa.

A esa dualidad (Kant y Sade) se inserta la palabra de Nietzsche, para constituir una trilogía que instauro la obligatoriedad como medida de la libertad de la subjetividad en reivindicación de una *nueva genealogía de la moral*. Nietzsche denuncia la moral caduca de una sociedad cuyos valores se encuentran en estado de putrefacción, donde la apolínea sociedad moderna solo es como una fiesta de máscaras, para ocultar que su verdadera esencia es dionisiaca. Es justo ahí en el principio de lo dionisiaco donde, según creemos, se articula la cuestión del goce sadiano y el imperativo kantiano. Una revisión profunda y exhaustiva de *Julieta* y *La filosofía en el tocador*, podrían dar algo de luz a esa encrucijada de contradicciones que Adorno y Horkheimer analizan en el segundo Excurso de *DI*, pero este no es el lugar ni el momento para exponerlo, por lo que lo dejaremos para un estudio posterior.

Cabe, sin embargo, señalar otra línea de contradicciones que los autores (Adorno y Horkheimer) analizan, en este caso, la regresión de la Ilustración a ideología (ver *DI*, pp 165-212), lo cual encuentra su máxima expresión en los medios masivos de comunicación. El elemento de la ideología analizado por Marx en *La ideología alemana* (1847), vuelto a analizar por Adorno (y Horkheimer) y Althusser, desde distintos ángulos, viene a ser el cierre de las contradicciones inmersas en la Ilustración. Vivimos en una sociedad ilustrada, en la que la racionalidad se contradice a si misma y se reivindica en el ejercicio de la arbitrariedad de las autoridades, gobiernos modernos, educadores y una industria sociocultural que contribuye a asegurar la reproducción de las condiciones de producción y del sometimiento en el interior de la moderna

sociedad. La ideología es el instrumento que la sociedad ilustrada difunde y reproduce para ejercer dominio en los hombres, para lograrlo se apoya en la religión, la educación, el deporte, la familia, la publicidad, Mercadotecnia y medios masivos de comunicación. El fenómeno de la ideología es la viva expresión de una racionalidad instrumentalizada, cosificada en medio de la tecnocracia, al servicio de los hombres poderosos como instrumento de sometimiento.

En la moderna sociedad la producción no es solamente de productos básicos, alimentos, hogar, vestido, calzado etc., es producción armamentista, instrumentalización de la racionalidad y la científicidad positiva en la fabricación de armas nucleares, que permiten la sofisticación de la barbarie y aseguran el exterminio de sociedades enteras, para no ir tan lejos, véase el caso de la bomba atómica después de terminada la Segunda Guerra Mundial y los aviones de combate a velocidad supersónica que rebasan las barreras del sonido, burlan los radares y a esa velocidad destruyen grandes ciudades, yacimientos petroleros, edificios y millares de personas a un mismo tiempo. Sin dejar rastro de su existencia.

El cine y la televisión como ideologías, presentan esta catástrofe ideológica como un caso de heroísmo de las Naciones Unidas, principalmente EU e Inglaterra, contra los países árabes. Este asunto, según sabemos, no es privativo de occidente, en el lejano oriente y oriente medio, la India, y muchos otros países son ya fabricantes, importadores y exportadores de armamento nuclear: "La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es

el carácter coactivo de la sociedad alienada de si misma. Los automóviles, las bombas y el cine mantienen unido el todo social...” (DI, p 166). Esta cita sintetiza para nosotros todo lo expuesto y analizado en el presente apartado.

2.3.- Adorno y Benjamín.

La relación entre Adorno y Walter Benjamín es profundamente estrecha. Quizá el pensamiento estético y político de Adorno esté marcado por una fuerte influencia de Benjamín, aunque es probable que existan algunas diferencias específicas que en el fondo los une más. *La Correspondencia entre Adorno y Benjamín* ente 1928 y 1940 (1989), encierra grandes aportaciones a la Teoría Crítica, que incluso Adorno tuvo la oportunidad de publicar más tarde.

La postura de Adorno, comentada en el apartado anterior, sobre la industria sociocultural, fue antes comentada con Benjamín en una carta dirigida a este último desde Londres el 18 de marzo de 1936. Las cartas anteriores derraman armonía en la confluencia del pensamiento de ambos, Benjamín, como marxista heterodoxo, contribuía a la Teoría Crítica desde sus trabajos de filosofía y literatura. Pero llegado al punto de la obra de arte, Adorno se vio obligado a realizar algunas aclaraciones, siendo muy cuidadoso de no herir la susceptibilidad de su máspreciado amigo. En la citada carta, Adorno se proponía ubicar el análisis de la obra de arte en medio de la industria sociocultural y rescatar su inmanencia histórica respecto al manejo ideológico regresivo que la moderna sociedad burguesa y el nacional socialismo estaban

haciendo de ella. El tema que abordaba era el de “la liquidación del arte”. Como revisamos en el apartado anterior, lo que Adorno denuncia del arte de la burguesía es su instrumentalización y consecuente enajenación, por lo tanto su uso pragmático como ideología.

Pero al hablar de la enajenación e instrumentalización de la obra de arte en el interior de la industria sociocultural, se sigue su opuesta posibilidad, es decir, la emancipación de la obra de arte o como Adorno le llamó: “arte autónomo” (obra citada). Vista así la obra de arte, en su autonomía, tiene un poder liberador, mientras Benjamín atribuía al arte autónomo un carácter contrarrevolucionario. Adorno veía en esta concepción de Benjamín una especie de marxismo ortodoxo, que se oponía a la heterodoxia que hasta el momento caracterizaba a Benjamín, sobretodo en materia de marxismo. La carta de Adorno a Benjamín no afectó en lo más mínimo su relación, se trataba más bien, de un malentendido y una aclaración por parte de Adorno. Adorno incluyó su discutida concepción con Benjamín en DI, trabajo de 1944-1947, en EU, pero a lo que se refería Benjamín era algo totalmente distinto. Benjamín se refería a la reproducción técnica del arte y las consecuencias en torno a ello en una sociedad industrializada, contradicción de la obra artística como obra única, Adorno se refería a la “liquidación del arte” en la industria cultural. La carta, quizá una de las más extensas consta de seis páginas en la versión de Editorial Trota y Adorno aprovecha la oportunidad para aclarar que: “Sin embargo, me parece que el centro de la obra de arte autónoma no cae del lado mítico, sino que es en sí, dialéctico”. (Correspondencia, p 134).

Sin embargo, tras de expresar una breve crítica a la obra de Benjamín, Adorno se reconoce como su discípulo al afirmar: “únicamente la falta de tiempo me lleva a esa generalidad categorial que he aprendido de usted a evitar estrictamente” (p. 138.). Adorno se despidió afectuosamente y en respuesta, también muy afectiva, Benjamín le escribió solo diez líneas donde agradeció sus comentarios y lo instó a hacer una escala en París en su trayecto a Alemania, con el propósito de verse dos días. Adorno no hizo la escala en París y no volvió a escribir a Benjamín sino hasta el 28 de mayo de 1936, es decir, más de dos meses después. En esta, recordaba a Benjamín que no había hecho ningún comentario al trabajo de Adorno sobre cine, anunciaba otro trabajo sobre jazz, a esos puntos agregaba que trabajaba con Horkheimer sobre Baudelaire, recordemos en este punto que Benjamín dejó una excelente obra, quizá inédita sobre Baudelaire, así que ahora Adorno incursionaba en un campo especializado de Benjamín.

Como es sabido, la relación entre Benjamín y Adorno dejó innumerables frutos, sobretodo para Adorno, muchos de los análisis de Adorno se fraguaron en su correspondencia con Benjamín, y gracias a su cercanía con la producción hemerográfica, vieron la luz y más tarde aparecieron también en trabajos bibliográficos. Por su parte, Benjamín era víctima de la persecución nazi. Con el triunfo del nacional socialismo, Benjamín emigró a Francia, pero cuando se percató de la ocupación nazi de Francia huyó hacia Lourdes, en la frontera con España, fue aprehendido por la policía y suponiendo que se le

negaría el paso, en 1940 se suicidó, cuando ya era esperado por Adorno en Nueva York. Es tal la influencia de Benjamín que muchos de los trabajos de Adorno no hubiesen sido posibles si esa estrecha relación, más allá de que su producción intelectual discurrió por distintos caminos, ambos reconocieron que sus críticas descansaban sobre el mismo suelo: el marxismo heterodoxo.

2.3.1.- La persecución nazi.

Hemos señalado con anterioridad cómo la filosofía del sujeto, de la autoafirmación de la similitud del sujeto, la filosofía idealista que llevó a la reafirmación del Estado moderno, desembocó en violencia barbárica contra la población. De ahí proviene el concepto de “Auschwitz”, el máximo límite criminal que el Estado haya ejercido contra la sociedad. En este marco se encuentra la persecución nazi, a la cual hicimos referencia en el apartado anterior con relación a Benjamín. La pregunta que sobreviene a nuestra mente de manera casi inmediata y que puede ser un hilo conductor para el desarrollo del presente apartado es la siguiente:

¿Cómo opera la dicotomía (S – O), núcleo de la filosofía idealista para desembocar y justificar la violencia hacia el otro? En Kant, la *Crítica de la razón pura* expresaba un Proyecto de unificación entre fenómeno y noúmeno; se proponía alcanzar la totalidad a partir de la síntesis entre racionalismo, empirismo y su superación. Pero en la crítica de Fichte, su contemporáneo, el Proyecto kantiano fue un fracaso. Para el año de 1800, año en que Hegel

publica su *Análisis de las diferencias entre la filosofía de Fichte y la de Schelling*, (1977), en esa obra Hegel encontraba a la filosofía alemana en estado de “escisión”. Pero en un caso como en el otro, el Sujeto continuaba como núcleo del discurso filosófico de la modernidad (en palabras de Habermas). ¿Cuáles eran las consecuencias de una filosofía moderna basada en el Sujeto? En el idealismo trascendental de Fichte, el Yo=Yo, supone una aniquilación del otro, mientras que en Schelling (ver: *Filosofía de la Naturaleza*, 1807), la naturaleza en su concepción orgánica es la reductibilidad de la objetividad. Hegel dio ciertas luces sobre la cuestión de la enajenación, pero lo hizo solo en el plano teórico o de la idea.

No fue sino hasta la obra de Marx que pudo comprenderse que el problema de la subjetividad, reivindicada en el Estado moderno tenía consecuencias en la política y detrás de ello, de la lucha de clases. La reducción de la objetividad a la naturaleza subrayaba la aniquilación de la diferencia, si el Sujeto se entendía como uno, el otro no tenía sentido, así que había que descartarlo.

El momento del objeto desde el idealismo es la naturaleza, en el romanticismo y en el kantismo es el fenómeno, pero en el terreno de lo material, de lo económico y lo político, la objetividad es la enajenación de la subjetividad. En la sociedad moderna la subjetividad de los hombres se pierde y está condenada a muerte, solo por el hecho de ser diferente. Esto sucedió, según creemos con el antisemitismo.

Efectivamente, el nacional socialismo planteaba la identidad de la subjetividad. Al respecto, los judíos, del lado de la alteridad, no correspondían a la identidad nazi, antes bien, se le oponían, conscientemente en el caso de los intelectuales o inconscientemente en el resto de la población judía.

El nacional socialismo encerraba una parte ideológica regresiva, sobre la primacía de la raza aria, pero por otro lado, una cuestión ideológica religiosa sustentada en el catolicismo. Pero en un caso como en el otro, existían graves consecuencias políticas, como la segregación o la marginación. Pero el asunto no quedaba ahí. Dentro del Proyecto nazi estaba el exterminio de un pueblo que, despatriado desde el siglo V d. C., se encontraba en diversas regiones del planeta: el pueblo judío. Esto es, ante la óptica de Adorno (y Horkheimer) “los límites de la Ilustración” (DI, p. 213). De entrada, para Adorno el fascismo como forma de represión política, física y psicológica es una expresión barbárica, y la sociedad debe ser educada contra la barbarie, es en este punto quizá donde convergen en la obra de Adorno los tres pilares de la educación desde la filosofía de la cultura: arte, como acción emancipadora, Psicoanálisis, como liberación de las pulsiones reprimidas en la moderna sociedad burguesa y educación contra la barbarie. En síntesis: arte, educación y Psicoanálisis, en el marco de la filosofía de la cultura, donde cultura se opone a barbarie. El hombre culto es el hombre educado, que reconoce al otro; cuyo proceso de reconocimiento se encuentra en la comprensión de ser diferente. Ser otro es ser diferente, pero no inferior en humanidad ni en capacidad intelectual ni en raíces genéticas. El esclavo no era inferior al amo, ni el siervo al señor ni el

obrero al patrón ni el judío al nazi, solo eran diferentes. En este apartado valdría la pena detenernos a definir la cultura, para ver en qué medida, este concepto se relaciona con el etnocentrismo, la cultura de occidente, y la persecución nazi. Como dice Adorno (y Horkheimer): “Raza es hoy la autoafirmación del individuo burgués, integrado en la bárbara colectividad” (DI, p. 214). Podemos percibir esa dialéctica entre la cultura y barbarie como entre la idea de raza y persecución judía por los nazis. La persecución como cualquier forma de violencia es sinónimo de barbarie. Como afirma Adorno (y Horkheimer), “El entrelazamiento dialéctico entre la ilustración y el dominio, la doble relación del progreso con la crueldad y con la liberación, que los judíos pudieron experimentar tanto en los grandes ilustrados como en los movimientos populares democráticos, se manifiesta también el carácter de los asimilados” (Ibid). ¿A eso se le llama la cultura ilustrada? *Cultura ilustrada* es por antonomasia una antinomia. La cultura ilustrada se inserta en lo que en el apartado anterior con Adorno llamábamos “industria cultural”, donde Benjamín y Adorno nunca se pusieron de acuerdo, si como decía Benjamín, la producción en masa de la obra de arte lo enajenaba o como afirmaba Adorno, el arte como ideología burguesa contribuye a la autoafirmación del individuo burgués.

Hoy vivimos la “anticultura” de la violencia, el cine expresa violencia física y psicológica; cine de combate, de la guerra de Vietnam, de la guerra de Irak, las llamadas artes marciales, secuestros, torturas, asesinatos colectivos, robos, abusos, violaciones. La anticultura de los EU está en la atmósfera, está mediada por la publicidad y la mercadotecnia; la violencia se respira en todo momento, en todo lugar. Ese es el resultado de la objetivación de la Ilustración

moderna. De la misma manera que los bárbaros romanos sometieron a un pueblo culto, los griegos, los hombres cultos, intelectuales o no, profesores, artistas, científicos y más, fueron perseguidos durante la Alemania nazi. Algunos de ellos lograron escapar, emigraron a Francia, Inglaterra, o EU, solo era salir de una sociedad en estado de barbarie para entrar a otra de la misma naturaleza, la diferencia era salir con vida. Benjamín no lo logró, pero muchos criminales de guerra si lo hicieron, auspiciados por los representantes de la religión oficial. “El antisemitismo burgués tiene un específico fundamento económico: el disfraz del dominio de la producción” (obra citada, p 217). Para el señor burgués, la producción es quizá una de las formas principales de dominio. Y lo que ocurría en las décadas de los 30s y 40s en la Alemania nazi, era que los trabajadores judíos se consideraban inferiores por encontrarse en la acción de la producción, eran sometidos, humillados, perseguidos, eran para los nazis “*una raza inferior*” y había que exterminarlos.

En la Alemania nazi “La energía psíquica movilizada por el antisemitismo político es esta misma idiosincrasia racionalizada” (op. cit). Pero ¿qué estaba sucediendo con los judíos asimilados? ¿negaban acaso su identidad? Ser judío era sinónimo de persecución, de allanamiento, de humillación, ¿era por eso que muchos de los alemanes durante la casa de brujas negaban su origen, cuando se les asociaba con algún parentesco judío, ya fuera por la línea de su estirpe o simplemente por el apellido? ¿Y que hay con la religión? No es lo mismo pertenecer a la raza judía que profesar la religión judía. Se sabe que Freud, que por cierto es exiliado durante la segunda guerra, era un judío ateo, que además, en su última obra, Moisés y la religión judía, se atrevió

a afirmar que Moisés, la piedra sobre la cual descansa la religión judía, no era judío, sino egipcio. Nos ocuparemos de Freud y la teoría psicoanalítica en el siguiente apartado, (2.4), así que por el momento lo dejaremos solo a manera de ejemplo y más adelante abordaremos su teoría inmersa en la filosofía de la EF. Como decimos, en la Alemania nazi, la Ilustración se reivindicó como práctica de barbarie, como violencia, como violación de derechos humanos y garantías individuales. Adorno afirmaba que la Alemania nazi llegó a los “límites de la Ilustración” como la máximo estado de barbarie, lo cual llamó como sabemos “*Aushwitz*”, es decir, “*límite criminal*”, (DI, pp 213.250).

2.4 Segunda generación. El Psicoanálisis.

En el Capítulo anterior, específicamente en el apartado 1.5, p.56, comentábamos el incipiente encuentro histórico que Freud tuvo con la filosofía, si bien, toma su concepto nuclear, el inconsciente, de la filosofía Schopenhaweriana, al final se aleja de ella, para constituir al psicoanálisis en un saber aparte, de la ciencia médica y de la filosofía. Sin embargo, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que Freud o el Psicoanálisis tuvieron un segundo encuentro con la filosofía. Esto último permitió la formación de la segunda generación de la EF, cuyos pilares, si se me permite decirlo, fueron Fromm y Marcuse. Detalle que desarrollaré en el siguiente apartado.

Como decíamos, ya existía en la atmósfera del materialismo de la primera mitad del siglo XX, la idea de indagar en torno a la psicología del marxismo. Pero como dice Jay (ID, p 151): “En la década de 1970 es difícil apreciar la

audacia de los primeros teóricos que propusieron el improbable matrimonio de Freud y Marx”. Pero la obra de Marcuse, *Eros y civilización* vino a replantear dicha relación. Recordemos que incluso hubo un movimiento internacional que encabezó Reich, en torno al freudomarxismo. En los 70 aun se podía apreciar la cola del movimiento hippie, muchos jóvenes, inspirados quizá por la obra de Marcuse desde los 60, pretendían reencontrarse con la naturaleza, a través de las drogas y la liberación de las pulsiones. En los 60 y 70 se continuaba oyendo esa frase reiterativa: “amor y paz”, o respecto a la guerra de Vietnam, “has la paz y no la guerra”. El año 68 fue testigo a nivel mundial de cómo las ideas marcusianas se propagaron y tuvieron repercusiones políticas y sociales. En este sentido, podemos afirmar que en esa época, en vínculo Freud Marx, estaba en pleno, y los movimientos estudiantiles, aunque en términos de Adorno, son también expresión de barbarie, (ver: Adorno, *Educación para la emancipación*, 1969, Ed. Morata, 1998), dichos movimientos parecieran expresar en estado vivo el momento de la praxis. Como se sabe, a los movimientos estudiantiles respondió el Estado gobierno con una masacre barbárica, no fue suficiente la ideología, mucho menos la educación, así que en Inglaterra, Francia, EU, México y muchos otros países, nuevamente el mito de Ilustración sacudió al mundo por medio de su violencia. Dichos movimientos dejaban ver la articulación entre educación y política. Creemos que es en este punto, donde podemos rastrear el trabajo de conjunto de Adorno y Marcuse, sobre la cuestión de la educación, punto fundamental que nos proponemos sostener en la presente Tesis. Ya Samuel Flowerman (citado por Jay, 1986, p 371), expresaba la necesidad de erradicar los prejuicios de la sociedad reeducándola, planeándola científicamente: “sobre la base de un

conocimiento obtenido científicamente. Y la educación en sentido estricto es, por naturaleza, personal y psicológica”. Lo que escapaba a Flowerman, ante la óptica de Jay, era la educación para la tolerancia, que como afirma Jay, “...que había aparecido por primera vez en el trabajo de Fromm sobre Freud y fue repetida después por Adorno y Marcuse” (citados por Jay, 1986, p. 371).

Lo anterior es solo una expresión de cómo, en la segunda generación de EF, el psicoanálisis se estaba articulando en el terreno de la Teoría Crítica, pero sobre la base de la cuestión educativa. El movimiento tuvo lugar primero en el campo del freudomarxismo. Freud mantenía al psicoanálisis fuera de los movimientos sociales y aunque aceptaba la definición de “Teoría de la liberación de las pulsiones”, él creía que se trataba de un asunto personal, de consultorio, y nada tenía que ver con la revolución social. Sin embargo, cuando se anunció a Freud “la tentativa del Institut für Socialforschung para introducir al psicoanálisis en su Teoría Crítica neomarxista...”, (Jay, obra citada, p. 152), Freud acogió dicha moción con gran júbilo. Aunque por otro lado no era de su agrado que se le vinculara con Marx, a pesar de que “Fue así básicamente a través de la obra de Fromm como el Instituto intentó al principio reconciliar a Freud con Marx”, (p. 155). El vínculo de la filosofía neomarxista con el psicoanálisis no fue del todo exitosa, uno de sus precursores, mencionado en líneas anteriores, Wilhem Reich, fue expulsado tanto de la asociación psicoanalítica internacional como del partido comunista; su exilio en EU no fue muy glorioso, su teoría fue ridiculizada y Reich fue detenido por charlatanería. En América Latina, Mary Langer hizo algunos intentos por aplicar el psicoanálisis al proletariado, desconocemos los

resultados. Sin embargo, las obras de Fromm y Marcuse tuvieron mejor acogida a nivel internacional, incluso en los ámbitos académicos y universitarios.

2.4.1. Marcuse y Fromm.

La entrada de Marcuse y Fromm a la EF, marcó un importante giro en el plano de contenido de la TC, al introducir el Psicoanálisis en su contribución al estudio de la sociedad. Conceptos como *“prohibición del goce”*, *“represión de la libido”*, *la liberación de los impulsos*, *“psicología de las masas”*, *“la muerte del padre en la horda primitiva”*, *“sentimiento de culpa”*, *“el malestar en la cultura”*, *“el principio del placer”*, aunados a la cuestión de los valores, dan lugar por ejemplo a textos como Eros y civilización (Marcuse, 1965), o Miedo a la libertad (Fromm, 1947). Probablemente Marcuse y Fromm, sean, de los filósofos, los que más han influenciado a la juventud contemporánea, sobre todo en el ámbito universitario.

Mientras que detrás de Marcuse se puede apreciar la influencia de Marx, Freud, y paradójicamente, también de Heidegger, en el caso de Fromm, aunque de formación dialéctica, pudo haberse considerado más bien, como discípulo de Freud. Ambos convergen en el anhelo de una transformación de la sociedad, a través de la cultura y la transformación de los valores imperativos de la burguesía en valores sociales que responden a la naturaleza propiamente

humana, por ejemplo, la liberación de los impulsos conlleva a la felicidad, si el goce, como dijera Freud, es imposible, es por la represión de los impulsos y por la cosificación de la humanidad, en medio de una sociedad basada en la explotación del trabajo. A eso suma Fromm que, por ello, *los hombres tienen miedo a la libertad*, porque se encuentran en estado de enajenación, por que su otredad, en la sociedad capitalista, ha sido reducida a mera mercancía. No podemos tachar a los pensamientos de Marcuse y Fromm simplemente de freudo-marxistas, eso sería una lectura simplista. Inmersos en la EF, y en su formación, se percibe la presencia del marxismo, como principio de la Teoría Crítica de la Sociedad. Pero también, de Hegel, de Husserl, de Heidegger y de Nietzsche.

Por esa misma razón, aun después de la ruptura marxista con Hegel, la izquierda hegeliana sobrevivió, incluso como materia prima para la crítica del Estado Moderno, de la racionalidad y de la sociedad burguesa. Pero por otro lado, Marcuse y Fromm se expresan como verdaderos conocedores del Psicoanálisis freudiano, aunque más tarde, diríamos, durante su estancia en América, Fromm se separa del Psicoanálisis ortodoxo, al desexualizar la teoría de la libido. En su madurez, Fromm deja de definir a la libido como “energía sexual” y la define como “*energía vital*” (1965). Así mismo, abandona la contribución del psicoanálisis al estudio de lo social y aplica la cuestión ética del “*bien estar*” a la instancia del Yo, a la manera de un “Yo estoy bien, tu estás bien” y viceversa, por lo que se considera a Fromm como el padre del Psicoanálisis del Yo. Para Fromm, la libertad era un problema psicológico, y creía que: “La historia moderna europea y americana, se halla centrada en torno al esfuerzo por alcanzar la libertad en detrimento de las cadenas

económicas, políticas y espirituales que aprisionan a los hombres” (Fromm, 1947, p 25). En este punto es importante el carácter de clase que Fromm sostenía acerca del concepto de libertad, si recordamos, en la Revolución francesa, como en otros movimientos políticos y económicos en el mundo, cuando se proclamaba la libertad, se asumía como un concepto universal. Pero los revolucionarios franceses tenían claro que era la clase burguesa quien se quería quitar el yugo de la monarquía absoluta y, mientras los burgueses se querían liberar de los nobles, un siglo después, durante la insurrección obrera de 1848, el proletariado francés se quería liberar de la burguesía.

La burguesía, en el ejercicio de su libertad, destituye y asesina a la nobleza, así como un siglo después, Napoleón aplasta al proletariado, realiza una carnicería y se autoproclama emperador. “A pesar de los descalabros sufridos, -dice Fromm- la libertad ha ganado sus batallas”(obra citada).

Sin embargo, los ejemplos citados, como en las guerras mundiales, si en el momento en que poblaciones enteras eran masacradas, era en la lucha por la libertad, obviamente, si lucha por la libertad es sinónimo de barbarie, esto explica por qué los hombres temen a la libertad. En el paso del medioevo a la modernidad, concretamente en el renacimiento, se expresa el proceso de emergencia de individuación, “El individuo se halla absorbido por un egocentrismo apasionado, una voracidad insaciable de poder y riqueza”, (Fromm, obra citada., p. 64). Efectivamente, los hombres, al huir del feudo hacia las ciudades, eran libres, pero habían perdido su pertenencia, su arraigo a las tierras y los instrumentos de trabajo; ahora se sentían solos e inseguros y llegaban a un mundo hostil, totalmente despersonalizados, donde su índice de

posibilidad de existencia, solo era como fuerza de trabajo; al someterse a las relaciones burguesas de producción, perdían nuevamente su libertad. El desempleado, por ejemplo en Inglaterra en épocas de la revolución industrial, era herrado y colgado públicamente como escarmiento de los demás.

En síntesis, la libertad es una paradoja, dice Fromm: “por un lado, lo hace (al hombre) más independiente y más crítico, otorgándole una mayor confianza en sí mismo, y por otro, más solo, aislado y atemorizado” (obra citada, p. 114). Pensar que muchos hombres mueren por la libertad, es una ironía, mientras que otros les temen tanto a una como a la otra. Por las mismas fechas en que Fromm publicó *Miedo a la libertad* (obra citada.), terminó su trabajo sobre *Ética y Psicoanálisis* (1947b), ya la anterior tenía un significado ético, aunque expresaba su compromiso con el materialismo. Pero en el segundo, Fromm introduce los conceptos freudianos para la contribución a la producción de una Ética humanista, de corte psicoanalítico, como ciencia aplicada del arte del buen vivir, en contra de la ética autoritaria y la objetivista. Fromm interpretó que si bien, al principio de sus estudios, Freud se concentró en el estudio del síntoma, en sus estudios de madurez, se abocó al estudio del carácter: “Freud se interesó al comienzo de sus estudios, principalmente por los síntomas neuróticos, pero a medida que avanzó el psicoanálisis, se hizo más evidente que un síntoma neurótico puede comprenderse únicamente comprendiendo la estructura del carácter en el cual está incrustado” (Fromm, 1947b, p. 45), sabemos que de ahí salió la ciencia del carácter o caracterología y, en interpretación de Fromm, esta constituye el núcleo del psicoanálisis.

Para nosotros, la cuestión de la Ética del psicoanálisis, entendida como ética normativa, se encuentra en el nivel del superyó, pero en otro contexto, es decir, fuera de la interpretación frommiana, la Ética del psicoanálisis es una Ética del goce, la cual puede ser apreciada en el enfoque de Donatiu de Sade, lo cual dista mucho de la relación que Fromm quiso hacer con el Psicoanálisis freudiano.

. En cuanto a Marcuse, quizá su gran aceptación por la juventud universitaria, se deba a que él no cesa de expresar, que en la moderna sociedad capitalista, pese a que los obreros han ganado ciertas mejorías en su modus vivendi, no han alcanzado su liberación, la cual solo sería posible mediante la liberación de la energía libidinal y de los impulsos. Esto en los jóvenes universitarios, es como música para sus oídos.

Una de las grandes contribuciones de Marcuse a la construcción de la TC, según creemos, se encuentra en el análisis de la racionalidad. En su obra: *Razón y revolución* (1971), realiza una exhaustiva contextualización de la filosofía del siglo XVIII, a la manera de un “poner en escena” el concepto de praxis revolucionaria, en donde la ilustración moderna desemboca en barbarie. Marcuse ve cómo los jóvenes filósofos alemanes del siglo XVIII y principios del XIX, ven en el movimiento político francés de 1789, la reivindicación de la filosofía idealista. Era para ellos, la instauración de un nuevo orden mundial, que colocaba al Estado Moderno Francés como la cuna de la nueva

cultura occidental. De este modo, el destino de occidente estaba marcado por la articulación de la filosofía con la política y con la Historia.

La filosofía se había convertido, gracias al proyecto de Ilustración moderna, en el terreno de procesamiento del orden y el progreso de la humanidad. Efectivamente, la filosofía, como una visión totalizadora, se proponía articular orgánicamente, a la totalidad de formas especiales de pensar. La filosofía como proyecto político de un grupo social, había de incorporar al Estado y con ello a la política y a la ciencia desde una concepción empírico racional y como índice de posibilidad de progreso, así mismo, a la religión y a la moral; todo en un orden que asegurara su perpetuación, mediante una organización institucional, religiosa, educativa y cultural, para hablar en términos generales. En Hegel ve el principal precursor de una filosofía de la revolución impulsada por la Ilustración moderna, -dice – “Los intereses críticos de la filosofía dialéctica están claramente ilustrados por los importantes panfletos políticos de este período de de la vida de Hegel” (Marcuse, obra citada, p. 54), al parecer, Hegel se lamentaba en sus escritos políticos, de la debilidad que ofrecía el imperio alemán por su fraccionamiento territorial y su raquítica situación económica, frente a la República francesa, su nueva economía y su política neoliberal. Para Hegel, la situación alemana era anacrónica respecto de los pasos gigantescos que daba la Ilustración en Inglaterra y Francia. Para Hegel, (citado por Marcuse, obra citada, p. 55), “la Constitución alemana...no corresponde ya al estado económico y social de la nación en la actualidad...es un vestigio de un antiguo orden feudal, que se ha visto reemplazado hace tiempo por un orden diferente, el de la sociedad individualista”.

Con Hegel, según Marcuse, la filosofía había evolucionado hacia el terreno de lo social, al establecer fuertes vínculos con el Estado y la sociedad; esto es muy importante de señalar, ya que en el presente trabajo siguiendo la línea de los autores señalados, Hegel se encuentra entre uno de los tres antecedentes fundamentales que dieron lugar al Programa de elaboración de una TC de la sociedad en los inicios de la EF, en el sentido de que antes que Marx, Nietzsche, logran articular en su dialéctica, las contradicciones de la filosofía alemana, respecto de la realidad alemana, que pone en tela de juicio la validez de las leyes del Estado absoluto alemán y denuncia sus carencias. Marcuse ve en Hegel un precursor de la Teoría social desde la filosofía, anterior a Max y por supuesto a la EF.

Desafortunadamente, para mediados del siglo XIX, en virtud de la ruptura epistemológica con el pensamiento hegeliano, que dio lugar al surgimiento de las importantes vertientes filosóficas de finales de ese siglo (el materialismo, la filosofía analítica, el existencialismo y el positivismo), el sistema hegeliano se creía caduco, pero más tarde se le revivió por el ala derecha, despojándolo de su contribución política a la Teoría social, y se trataba de revivir solo su aspecto metafísico, tal y como hoy se maneja en el ámbito académico en las universidades de occidente. Así los nuevos intérpretes y profesores de la filosofía hegeliana, se dedicaron a reproducir al pie de la letra los escritos sistemáticos de Hegel, como la *Fenomenología del espíritu* (1807) y *La ciencia de la Lógica*, descontextualizándolo por completo de su contribución política a la Teoría Crítica de la sociedad; esto incluye a grandes genios de la filosofía,

como el mismo Heidegger, en su seminario publicado sobre la fenomenología del espíritu de Hegel, (1930-31) , quien encausa a la filosofía por la filosofía misma y la conceptualiza al margen de los procesos sociales. En cuanto a Marcuse, encuentra que la idea de racionalidad moderna, heredada de los escritos políticos de Hegel, se refiere a que: “La razón permite la posibilidad de que el mundo sea una criatura de Dios y de que su ordenamiento sea divino y tenga sentido, pero esto no podría excluir el derecho que tiene el hombre a configurarlo según sus necesidades y conocimientos”, (Marcuse, obra citada, p. 249).

A lo anterior se suma que la racionalidad moderna que Marcuse encuentra en la ópera hegeliana, vincula a la política y a la religión, donde Dios es la razón en el mundo, que da orden y mira hacia el progreso de la humanidad. De esta manera, razón y religión no se oponen, más bien, se concilian. La conciliación entre razón y religión, que permite al mismo tiempo a los hombres a dar sentido al mundo en virtud de su capacidad cognitiva para modificarlo, puede ser, según Marcuse un primer punto de contribución de Hegel en los intentos de la TC. Marcuse expone cinco puntos de crítica de la racionalidad en tiempos de Hegel, a saber:

- 1) *“la naturaleza era considerada como racional en sus estructura misma, de tal modo que sujeto y objeto se encuentran en un medio racional”.*

- 2) *“...la razón humana no está limitada de una vez por todas al orden preestablecido, ya sea social o de otro tipo...la realización de la razón*

implicaba...el fin de toda autoridad externa que oponga la existencia del hombre a las normas del pensamiento libre”.

3) *“la razón implica la universalidad, ya que el énfasis en la razón revela que los actos del hombre son los actos del sujeto pensante que está guiado por el conocimiento conceptual”.*

4 *“...el pensamiento unifica la multiplicidad, no sólo del mundo natural, sino también del mundo sociohistórico...la idea de razón implica la libertad de actuar conforme a la razón”.*

5 *“...esta libertad de actuar según la razón existe en la práctica en las ciencias naturales” (obra citada., pp. 250-251).*

En el punto 5 es claro cómo la racionalidad moderna había sido enfocada ya desde la revolución industrial hacia el progreso técnico. Más tarde T. Adorno y Horkheimer harían referencia a la dialéctica de la instrumentalización de la razón y de la ciencia misma en proceso histórico de Ilustración moderna. En el punto 4, la racionalidad moderna se convierte en principio de síntesis de objetividad y subjetividad en el marco de la historia. Los puntos 2 y 3, casi de corte kantiano, confieren a la razón, en su facultad de universalidad, la forma de un tribunal, al que se somete todo comportamiento humano, mientras que en el punto 1, razón y naturaleza se unifican y dan vida a la sociedad moderna ilustrada. En la siguiente cita sobre Hegel, podemos colegir cómo Marcuse sintetiza la idea de contribución de Hegel a la elaboración de la TC de la sociedad:

“El impacto de la teoría hegeliana en la teoría social, y la función específica de la moderna teoría social solo pueden llegar a ser comprendidas a partir de la forma plenamente revelada de la filosofía de Hegel y de sus tendencias críticas, tal como pasaron a la teoría marxista” (obra citada p. 253).

Por otro lado, según creemos, es en *Eros y civilización* (1965), donde Marcuse expresa la fuerte influencia del Psicoanálisis, tanto en el capítulo sobre *“El dominio del principio de realidad”*, como en *“Más allá del principio de realidad”*, la presencia de los conceptos freudianos se hace patente. Así como en el análisis de ciertos personajes mitológicos, se percibe, además de una aplicación de la dialéctica, una especie de hermenéutica de corte freudiano. Es, por así decirlo, un intento por llevar a Freud al terreno del estudio de la praxis histórico social. Marcuse afirma el vínculo entre dos teorías, la del psicoanálisis y la de la civilización, dice: *“La teoría sobre la civilización de Freud es un producto de su teoría psicológica: sus percepciones del proceso histórico están derivadas del análisis del aparato mental de los individuos, que son la sustancia viviente de la historia”* (Marcuse, obra citada p. 106). Creemos que en este punto, Marcuse estaba haciendo una interpretación del estudio del aparato psíquico, de Freud, a través de los estudios de T. Adorno, ya que agrega: *“la historia ha progresado a espaldas y por encima de los individuos y las leyes del proceso histórico han sido aquellas que gobiernan a las instituciones deificadas más que a los individuos”* (citado por Marcuse, p.106). Recordemos que en el Freud de *Tótem y tabú* (1913), el paso de la barbarie a la civilización está marcado por el sentimiento de culpa. Las mujeres de la horda primitiva eran prohibidas por el patriarca, así que los hombres lo

asesinan y realizan el acto canivalístico, con el cual, el padre se integra a sus cuerpos. Más tarde le lloran, le veneran, sienten culpa y con ello instauran la ley de prohibición del incesto, que es, según Freud, la primera ley en el origen de toda civilización. Si a esto llama Marcuse “represión de los instintos”, entonces, expresamos nuestro acuerdo con él. Por otro lado, recordemos que en *Más allá del principio del placer* (1920), Freud afirma que la vida emocional de los seres humanos, se rige por dos principios, a saber: el principio del placer y el de realidad. Pero todo ejercicio de placer siempre conllevará a la realidad, por dolorosa que sea ésta.

Sin embargo, Marcuse cita a Freud en *Más allá del principio de realidad*, y esto último, para Freud, es el goce. En este punto, Marcuse vincula otros dos principios: Eros y Tánatos, es decir, principios de vida y de muerte. Recordemos que para 1938, época del *Esquema del psicoanálisis*, Freud, desecha el Eros y se queda solo con el Tánatos, por aquello de que “*todo vuelve a su estado original*”, como una ley, por que “*polvo eres y en polvo te convertirás*”. Así que la vida humana se rige por el principio de destrucción, algo que seguramente Marcuse no comparte. Pero lo que si es muy cierto es que con *Eros y civilización* (obra citada), entre otras obras, Marcuse sella la entrada del Psicoanálisis a la EF, dirigiendo las aportaciones de Sigmund Freud hacia una contribución a la elaboración de la TC de la sociedad, con un contenido psicológico profundo.

2.5. Tercera generación: Habermas.

Aunque el Proyecto de la EF en sus inicios consistía en un intento por unificar la TC con la práctica revolucionaria, en la medida que sus fundadores y seguidores avanzaron en la investigación, la TC fue tomando distintas direcciones, sin alejarse de su objetivo primordial. En el subcapítulo anterior, vimos la integración del Psicoanálisis y su contribución al estudio crítico de la sociedad, en la segunda generación de la EF, así como las contribuciones de Fromm y Marcuse a este efecto, aunque sabemos que existieron muchos otros significativos colaboradores que se inclinaron hacia el freudomarxismo, como Wilhem Reich, entre otros. Mientras que se pretendía integrar distintas disciplinas dentro del Proyecto, éste se volvía cada vez más ambicioso. La llamada tercera generación de la EF, está marcada por los profundos trabajos de Jürgen Habermas, quien sin alejarse de los objetivos de la EF, se propone como objetivo: “desarrollar la idea de una teoría de la sociedad concebida con intención práctica y delimitar su status frente a teorías de otro origen” (Habermas, Teoría y praxis, 1993, p13).

Para lograr su objetivo, Habermas se aplica a un análisis minucioso las “teorías de otro origen”, arranca de la doctrina clásica de la política (capítulo I, obra citada) en especial la concepción aristotélica como “vida buena y justa” (p 49), pero avanza hacia Sto. Tomás, Hobbes, Maquiavelo y Moro. No creemos que sea este el lugar par describir lo ya expuesto por Habermas en el citado apartado; más bien, vale la pena subrayar su intención, es decir, la

revisión profunda, analítica y crítica que el autor realiza de las “*teorías de otro origen*”, *consiste en “encontrar las mediaciones entre teoría y praxis”* (obra citada p. 21). Como los anteriores representantes de la EF, Habermas se propone contribuir a la construcción de la TC de la sociedad, pero toma otro camino para llegar a la Teoría crítica y descarta esas otras teorías. Él juzga que: “la teoría incluye una doble relación entre teoría y praxis: investiga, por una parte, el contexto histórico de constitución de una situación de intereses a la que aun pertenece la teoría...y por otra parte, investiga el contexto histórico de acción sobre el que la teoría puede ejercer una influencia que orienta a la acción” (p. 14). Esta doble relación entre teoría y praxis, tiene como consecuencia la articulación de otras dos relaciones: por un lado, la Crítica se construye a partir de la relación entre la crítica de la ciencia y la crítica de la filosofía; por otro, la crítica como punto de arranque para la mediación entre teoría y praxis se dirige hacia la crítica de la relación entre la crítica de la política y crítica social. En la siguiente cita, se puede apreciar el juego que Habermas hace en torno a las citadas críticas:

“la crítica se diferencia lo mismo de la ciencia que de la filosofía...la crítica conceptúa el hecho de que su pretensión de validez solo puede hacerse efectiva en el proceso exitoso de Ilustración...la crítica reniega de la pretensión contemplativa...la filosofía social que se ha tornado fonológica no puede ponerse realmente en relación con la praxis” (obra citada. p.14).

El problema de las mediaciones entre la teoría y la praxis, como camino hacia la construcción de la TC de la sociedad, Habermas lo encuentra planteado en el status de la TC frente a las otras teorías y frente a las relaciones entre la crítica de la ciencia, de la política, y de la filosofía social,

articuladas por mediación de las ideologías. Esta articulación orgánica de las críticas y de las mediaciones marca el camino hacia la construcción de una “Teoría de la acción comunicativa” (1989).

2.5.1.- La teoría de acción comunicativa.

La Teoría de la acción comunicativa de Habermas mantiene en el fondo una crítica a la dicotomía de la subjetividad y la objetividad, tan aclamada en la filosofía clásica alemana. En la hipótesis de la interpretación de la citada dicotomía, Habermas, como Adorno, afirma que la relación Sujeto-Objeto desemboca en violencia y supone que la falla puede referirse a la falta de una teoría de la comprensión, de la cual se constituirá como principio de la TAC.

Efectivamente, la dialéctica de la subjetividad y la objetividad, pone, según los filósofos clásicos del siglo XVIII, a la subjetividad como principio y como reivindicación de la simismidad. Esto significa de entrada la anulación de la objetividad. Si llevamos la cuestión de la dicotomía al terreno de las relaciones sociales, entendidas como relaciones Sujeto Objeto, donde un sujeto hace de “otro” el objeto de su relación, en ese momento, el objeto deja de ser el fenómeno kantiano, la naturaleza en la acepción romántica schellinguiana o la conciencia, en el pensamiento fichteano. El lugar de la alteridad está ocupado por otro sujeto de la misma naturaleza, es decir, un ser humano. El problema de la anulación de la alteridad, supone la cosificación de la misma. EL otro (hombre) de la relación Sujeto - Objeto, se cosifica por el proceso de autoafirmación de la subjetividad. Este proceso no es posible sino por el

aplastamiento de la alteridad y esto ocurre por el no-reconocimiento de que el otro es diferente de mí. La falta de reconocimiento de un lugar para la alteridad constituye el punto de la falla. En medio de la relación Sujeto Objeto hay una horadación, marcada por la falta de comprensión de que el otro es diferente a mí. De manera que para articular a la alteridad en el marco de la subjetividad se requiere de abrir un canal, a su vez marcado por una acción, es decir la *acción de comunicación*. A la teoría que media en el interior de las relaciones intersubjetivas y que permiten la comprensión y el reconocimiento de la alteridad Habermas le llama *Teoría de la acción comunicativa*. Ésta a su vez constituye en Habermas, el terreno de la construcción de una Teoría Crítica de la Sociedad. Sin embargo, en esta problemática no resuelta de la racionalidad, Habermas ve en la "*pragmática universal*" su propuesta de viabilidad: "La pragmática universal tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible", (TAC, p. 299.), que son para Habermas los presupuestos universales de la acción comunicativa, una comunicación orientada al entendimiento.

Mientras que la teoría clásica de la subjetividad tiene un carácter monológico, Habermas propone el diálogo, como índice de posibilidad de restaurar la fragmentada relación de intersubjetividad en el interior del pensamiento moderno.

El proceso de comunicación intersubjetiva no es posible sino por el lenguaje. El lenguaje como medio de construcción discursiva nos pone en comunicación con el otro, en este sentido el lenguaje es la sustancia de la

comunicación y del reconocimiento del otro, la posibilidad de la comprensión. Pero Habermas reconoce la diferencia entre lenguaje y habla, así como discurso oral y escrito, aunque en la práctica de las relaciones sociales el lenguaje opera por medio del habla: "...es legítimo establecer un corte abstractivo entre el lenguaje como estructura y el habla como proceso", (Habermas, TAC, p. 303). Toca al análisis filosófico la abstracción del empleo del habla en el lenguaje, claro, sin "llevar a la idea de que la dimensión pragmática del lenguaje, de la que se hace abstracción, no puede ser sometida a una análisis formal", (p. 304). Pero Habermas es muy claro cuando especifica que el análisis de la diferenciación entre lengua y habla no debe realizarse al abandono de un análisis empírico, como lo hace la lingüística, la sociología o la psicología del lenguaje.

El lenguaje permite que se lleve a cabo la acción comunicativa inmersa en la intersubjetividad. Pero la acción, según Habermas puede tener al menos dos direcciones: "la acción orientada al éxito", es decir, de carácter instrumental, empírica, en la que el individuo persigue intereses particulares y "*la acción comunicativa*", en la que "*los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento*", (op. cit.) para llegar a la comprensión, que como hemos dicho antes, es la mediación necesaria para el reconocimiento del otro, al acuerdo.

La TAC de Habermas, según creemos, es la mismísima aplicación de la razón comunicativa, con esto nos referimos a la recuperación de la racionalidad de los procesos de instrumentalización y pragmatización, que la racionalidad sufrió por efecto de su ideologización e instrumentación y tecnocratización en el campo de las ciencias naturales, la tecnología y la industria cultural.

2.5.2. La racionalidad en el pensamiento posmoderno.

Si los principales expositores de la EF y con ello, del pensamiento posmoderno, cuya crítica ha puesto a tambalear a la racionalidad moderna, ya sea por su instrumentalización, su pragmática o tecnocratización, eso no significa en modo alguno que la racionalidad haya emergido incólume desde las profundidades de la crítica. La racionalidad en el pensamiento posmoderno, según creemos, se encuentra en crisis. Herida de pragmatismo y tecnocracia, la razón hoy se encuentra envuelta en un manto de ideologización. Quizá la racionalidad no haya sido aun recuperada de los bombardeos de la Ilustración moderna y en su interior adolezca de una visión postestructural. La racionalidad habermasiana se encuentra inmersa en un mundo de indefinición de varias disciplinas, en el campo de la filosofía, de la psicología, de la sociología. Nos cuesta trabajo llevar a cabo la abstracción de una teoría de la racionalidad posmoderna en el interior del pensamiento habermasiano, sin tocar la TAC. Para Habermas, la racionalidad ilustrada fracasa antes de alcanzar su propia madurez. El fracaso de la racionalidad moderna se debió a que se perdió en la

producción en masa, la explotación del trabajo, la enajenación y la violencia. Pero la racionalidad hoy no está exenta de ciertos signos, como la publicidad, la mercadotecnia, la masificación de los medios de comunicación. La racionalidad en el pensamiento contemporáneo no cesa de constituirse a sí misma, en los procesos de socialización, de emancipación, de producción de la cultura, de recuperación de las artes, pero en especial en los procesos sociales de educación de la sociedad contemporánea. Es por eso, según creemos, que la racionalidad en el pensamiento posmoderno es aun inacabada. Para su construcción, la TAC constituye su índice de posibilidad, pero llevar a cabo la TAC en los procesos sociales requiere de una educación de la sociedad que rebasa los muros de las instituciones educativas. Porque, como dijera Adorno, la educación moderna, de índole institucional, ha sido hasta hoy, una educación para la barbarie. Y la educación que requiere el mundo contemporáneo debe articular el arte, el psicoanálisis y la filosofía. En todo caso, estos procesos deben estar mediados por la filosofía, pero con filosofía no nos referimos a la vieja metafísica, ni a una reflexión sobre la existencia humana, ni a la lógica del pensamiento, sino a una elaboración del mundo real por vía del conocimiento humano, he ahí el vínculo entre la filosofía y la educación como mediación entre Teoría y praxis (obra citada). Los movimientos sociales en el mundo no han resuelto el problema de la racionalidad, antes bien, todos quieren tener la razón, pero de un modo pragmático, donde razón es sinónimo de poder. Por ello, desde los años 60s, Habermas se mantuvo al margen de los movimientos estudiantiles, feministas, ortodoxos, marchas cuyas demandas político económicas reformistas no hacen

más que reproducir la vida cotidiana de la sociedad industrializada, la sociedad de masas, cada vez más cosificada.

En este sentido, el trabajo de Habermas se propone, si no una depuración de la racionalidad posmoderna, si un atravesamiento de la razón por la comprensión mediante el diálogo que a su vez permite el reconocimiento de la alteridad. Lo anterior significa que el problema de la racionalidad hoy no se ha resuelto, pero hay que seguir trabajando en su restauración.

CAPÍTULO III. ADORNO Y LA TEORÍA CRÍTICA.

3.1.- Deconstrucción de la Teoría Crítica

Para comprender con claridad a qué nos referimos cuando hablamos de de Teoría Crítica (TC), es importante empezar por diferenciarla de la llamada Escuela de Frankfurt y del Instituto Frankfurt. En capítulos anteriores, hemos mencionado de pasada algunos datos al respecto, pero en el presente capítulo detallaremos su especificidad, su identidad como escuela y como filosofía, como crítica al problema de la identidad y la racionalidad hegeliana, así como su función en el campo de la filosofía y la cultura contemporánea, en su relación con otras actividades de naturaleza no necesariamente filosófica. Como decimos, por principio de cuentas, el Instituto Frankfurt de investigaciones sociales, auspiciado por la universidad de Frankfurt, fue fundado con la colaboración de Félix Weill, acaudalado burgués argentino de origen alemán, doctor en ciencias políticas, organizó la “Primera semana de Sesiones Marxistas”, con la destacada participación de Lukács, Korsch y Pollock” (Assoun, 1991, p. 5). Se interesó principalmente por la recuperación del estado del marxismo del primer cuarto del siglo XX, dado que se habían generado distintas interpretaciones, quizá ideológicas o tergiversadas, en una época en que los seguidores del marxismo hablaban ya del marxismo real y empezaban a criticar la interpretación mecanicista economicista del marxismo

soviético, tal como lo dejamos esbozar en el capítulo anterior. En principio, el Instituto Frankfurt tenía como proyecto, la elaboración de una teoría crítica de la sociedad, tomando como piedra angular y como línea metodológica y de análisis al marxismo al margen de presupuestos ideológicos e interpretaciones metafísicas o antropológicas. En este sentido, la interpretación Lukacksiana podría ser la línea interpretativa de la dialéctica materialista que pudiera llevar a los investigadores del instituto hacia la elaboración de la Teoría Crítica de la Sociedad, tal y como se lo habían propuesto. Es importante rastrear la sede del instituto, ya que los acontecimientos políticos de los años treinta, como el asenso del partido nazi, fue de alguna manera determinante para la realización de sus estudios, así como su repercusión en la elaboración de la teoría crítica y la problemática teórica filosófica en torno a ella. Desde 1931 se había creado un anexo del Instituto en Ginebra, el propósito era la divulgación de los resultados de las investigaciones específicamente en el terreno de la sociedad de la época, la intervención de la política y el autoritarismo en Alemania y el resto de occidente. En 1933, el Instituto fue clausurado por los nazis y se abrió otro anexo en París. Digo que es importante señalar estos movimientos territoriales, por el hecho de que a partir de su desplazamiento hacia Francia y su divulgación en Londres y otras ciudades europeas, la llamada Escuela de Frankfurt deja de ser frankfurtiana; a partir de ese momento cobraba singular importancia el problema ya no del instituto como tal sino de la “Escuela de Frankfurt” como escuela de pensamiento y al mismo tiempo, había de atravesar por el planteamiento de su identidad como filosofía y el problema de su expatriación le duró hasta 1950, época en que se había transportado a los Estados Unidos de Norte América desde el año cuarenta y uno. Por otra parte,

la idea de “Escuela de Frankfurt”, se desarrolló hasta que el Instituto del mismo nombre se vio obligado a abandonar Frankfurt, y como escuela de pensamiento quizá se haya consolidado hasta su regreso a Alemania el 1950.

En cuestión de contenidos de sus estudios y su colaboración a la elaboración general de la teoría, podemos asegurar, sin temor a equivocarnos, que su proyecto era de carácter sociológico con la participación de filósofos de línea materialista. Así podemos ver cómo la problemática de la relación entre filosofía y sociología estaba en el proyecto desde el principio. Pero hay que aclarar que no se trataba de una sociología positiva ni de índole empirista, tendiente a plantear el estudio de la sociedad desde el punto de vista pragmático, como profundizaremos mas adelante, sino de una postura crítica, desde el punto de vista de la historia material, cuyas fuentes serían principalmente la crítica de la racionalidad hegeliana y del pragmatismo de la ciencia natural aplicada a los estudios de la sociedad. De manera que ya estos estudios de principio, le daban el giro de una “sociología crítica”.

De acuerdo con el párrafo anterior, a la sociología positivista, pragmática y empirista, se le sustituiría por la idea de una “filosofía social”, de corte estrictamente materialista. Hemos visto desde el capítulo anterior el hecho de que la TC, en tanto que idea de crítica filosófica abstracta podría remontarse hasta los trabajos cartesianos, retomados por Kant y Hegel. Sin embargo, es importante aclarar que lo que aquí llamamos TC, se refiere específicamente a los trabajos de filosofía que tuvieron como origen el Proyecto de investigación

social del Instituto Frankfurt, siguiendo la línea estrictamente del marxismo crítico, aunque en ocasiones, la Ética ocupaba un lugar importante dentro de los estudios filosóficos y sociales. A partir de este momento nos planteamos el problema de la filiación de la llamada EF. El proyecto inicial de Filosofía social experimentó un cambio coyuntural que le permitió articular a “la ética y a las ciencias sociales, a la filosofía de la historia y de la cultura, la psicología colectiva y a la economía política, pero lo que impacta, en el manifiesto de 1931, con el que Horkheimer presenta la nueva...es el planteamiento crítico de esta teoría social” (Assoun, p. 8). Véase la siguiente cita:

“Si la filosofía social se ubica en el centro del interés filosófico general, no está sin embargo en mejor posición que la mayoría de los esfuerzos intelectuales fundamentales contemporáneos....ante la situación científica actual, en la que las funciones tradicionales de las especialidades se ponen en duda y ante el hecho de ignorar aun cómo se proyectarán en el futuro....en el campo de las investigaciones” (Horkheimer, citado por Assoun). Con su manifiesto, Horkheimer anuncia un giro importante en la evolución de la EF y de la trayectoria que habría de seguir la TC.

En su artículo “Teoría tradicional y Teoría Crítica” (1937), Horkheimer se propone profundizar en el contenido sustancial de lo que ahora llamamos estrictamente TC, no antes sin atravesar por el análisis y la crítica de lo que él mismo llamara “teoría tradicional” y teoría en general. El análisis sigue el correlato de la ciencia con la filosofía y con la crítica al pensamiento moderno. El autor se pregunta acerca de qué es la teoría de acuerdo con el estado actual de la ciencia.

Desde el punto de vista tradicional y cotidiano, “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, 2003, p. 223). Como podemos colegir, en esta cita, la idea de teoría en general es demasiado vaga, por lo que el autor se da a la tarea de modificarla y ver en qué medida surgen ciertas dificultades. Nuestro propósito de seguir esta línea definitoria de la teoría en general y la TC en particular, radica en replantear la filiación de la segunda y dejar clara la idea de la TC como filosofía a partir de su propia especificidad al demarcarla de otras teorías. Continuemos. Desde el punto de vista tradicional, sin despegarse de la tradición teórica filosófica, se dice que “la teoría aparece en el sistema universal de la ciencia...Esta, a grandes rasgos, es la idea que hoy se tiene de la esencia de la teoría. Suele referírsele a los comienzos de la filosofía moderna”, (p. 224). El problema de la conceptualización general de la teoría en los inicios de la modernidad, es la extrapolación de empirismo y racionalismo. En el primero se le restringió a su determinación técnica conceptual de las llamadas ciencias naturales y cobró un significado pragmático y mecanicista, como si la teoría fuera el resultado de los conocimientos elaborados y generalizados por todos los conocimientos comprobados después de la práctica experimental y probatoria de las investigaciones en el área citada, es decir, los fenómenos naturales. El segundo, con Descartes se fue al extremo de la racionalidad, donde se invalida la parte empírica de la sociedad y la teoría queda en el nivel de mera abstracción racional, en un exclusivo cogito al margen de la realidad social. Por este motivo, podemos sugerir que en el siglo XVII, época del nacimiento de la

ciencia moderna, no se manejaba la idea de ciencias sociales. Las ciencias eran naturales o formales, pero la historia y la sociedad no estaban convocadas en la elaboración general de la teoría y de la ciencia. Si bien, en el siglo XVI, la revolución copernicana provoca cambios radicales en la conceptualización general de la teoría y de la ciencia, por incursionar en el interior de las estructuras de la cientificidad, para finales del siglo XIX, era necesario producir una nueva revolución científica que desembocara en el campo de la historia y de la sociedad. El primero en denunciar esta necesidad científica e histórica fue Marx, en el siglo XX, el resultado fue la TC, al trabajar en la especificidad de las ciencias sociales en el marco de la historia, de la crítica del autoritarismo, de la cultura de masas, del antisemitismo, de la violencia y de la barbarie moderna.

Por lo anterior, Horkheimer se propone demarcar que: “la idea tradicional de teoría es abstraída del cultivo de la ciencia tal como se cumple dentro de la división del trabajo en una etapa dada” (p. 225), lo cual nos marca la escisión fundamental entre la teoría tradicional y la TC. Ya que lo que no está incluido en la idea tradicional de la teoría, es la vida de la sociedad en el sentido de su relación con la producción, con las fuerzas productivas y con la concepción de la ciencia como parte de los medios de producción de una sociedad. Y como lo asevera el citado autor: “La conciencia falsa que de sí mismo tiene el científico burgués en la era del liberalismo se muestra en los mas diversos sistemas filosóficos” (p. 231). Esto mismo se refleja en la idea de progreso, característico de la cientificidad moderna influenciada por una terminología positivista de corte empírico e instrumentalizado. Agrega: “El progreso en la conciencia de

la libertad consiste propiamente, según esta lógica, en que, del mísero escorzo de mundo que se ofrece a la contemplación del científico, una parte cada vez mayor sea expresable en la forma de cociente diferencial” (p. 232). De ahí la contribución de los científicos y filósofos tradicionales, dedicados hoy por hoy a la contemplación metafísica y necrófila que da como resultado la concepción tradicional del mundo, pero que dejan de lado a la producción humana y con ello a la praxis social. La cual, como sabemos, influye siempre en la producción del saber universal y de su práctica social. Siguiendo la línea de Horkheimer, los seres humanos somos sujetos cognoscentes, condicionados por nuestra historia y nuestra sociedad, así mismo, por el proceso de producción material y por lo que sentimos, es decir, nuestro aparato psicológico, que nos carga de emociones y sensaciones que se producen en su correlato con la realidad social. Somos seres sociales e históricos, sensibles y emocionales, determinados por la praxis social.

Lo que la teoría tradicional no contempla es que “La ciencia, en la teoría de la sociedad sostenida por Marx, figura entre las fuerzas productivas del hombre. La ciencia hace posible el sistema industrial moderno, ya como condición del carácter dinámico del pensamiento, ya como configuración de conocimientos simples acerca de la naturaleza y del mundo humano” (p. 15). Por supuesto que estos conocimientos se constituyen como componentes de la vida espiritual y social de los seres humanos. Y es aquí donde específicamente se perfila la TC a partir de una filosofía social y donde se funda en cierto modo la EF. Podemos decir que la sustancia teórica de la EF, radica precisamente en

la TC. Así, a diferencia de la teoría tradicional, la TC quedó definida por Horkheimer como “aspecto intelectual del proceso histórico de emancipación” (p. 238). Puede verse con claridad en esta conceptualización de la TC, la ruptura epistemológica entre mero conocimiento y transformación. Al mismo tiempo, con la reformulación de la conceptualización de la TC, el autor deja sentado que la TC constituye la plataforma que sostiene a la EF. Esta reformulación que permite la diferenciación entre lo que es propiamente la EF, el Instituto como centro de investigación, cuyo proyecto eran las ciencias sociales y la TC como un movimiento filosófico, científico, político y social, que entre otros aspectos de la interdisciplinariedad, permite la producción de la identidad propia de la misma EF, de su pensamiento y su especificidad. Este asunto se tratará con detalle en el apartado 3.2.

Si consideramos como un segundo momento de la evolución de la TC la entrada del Psicoanálisis, podemos advertir una especie de cambio de giro en su trayectoria, sin que por ello, mermara el curso de su historia y sin que el análisis sea necesariamente cronológico, ya que independientemente de los estudios de freudomarxismo, los trabajos de Adorno (y Horkheimer), así como los de la llamada tercera generación, con Habermas, fueron marcando senderos de la filosofía en el marco de la TC y delineando su evolución. Tal delineamiento se llevó a cabo con sus nuevas propuestas hasta llegar a la intervención de la lingüística, el concepto de comprensión del otro, habermasiano y su Teoría de la Acción Comunicativa.

Inmerso en la trayectoria de la TC, surgió el Instituto Frankfurt de Psicoanálisis, auspiciado también por la Universidad de Frankfurt. El objetivo

de intervención del Psicoanálisis en un campo filosófico, consistía en hacer una especie de ajuste de cuentas con el problema de la psicologización del marxismo. El mismísimo Adorno en sus “Observaciones sobre ciencia y crisis” (1932), había afirmado el vínculo existente entre las emociones o estados anímicos de los seres humanos y los procesos de producción, además de afirmar a la ciencia como parte de los medios de producción dentro de las fuerzas productivas de una sociedad. Así que el objetivo de una posible alianza entre marxismo y psicoanálisis no parecía del todo descabellado. Aunque intelectuales de la filosofía frankfurtiana como Herbert Marcuse no tuviera precisamente un proyecto propio u original para dejar un zanjo en la trayectoria de la EF, su colaboración marcó un paso decisivo en su historia. Curiosamente su Tesis fue dirigida por Martin Heidegger, pese a que se refería a “La Ontología de Hegel, La fundación de una teoría de la historicidad”. Recomendado por Husserl, ingresa al Instituto Frankfurt (Véase, Assoun, 1991, p. 12). Mas adelante trabajó junto a Adorno y Horkheimer. Trabajó en una investigación profunda en torno al marxismo soviético (1958), e hizo Estudios sobre la Autoridad (1936) y textos comentados en este trabajo como Eros y civilización (1955) y El hombre unidimensional (1964).

Otro pionero del Psicoanálisis dentro de la EF fue Erich Fromm, psicoanalista no médico formado en el Instituto Psicoanalítico de Berlín. “Su proyecto es unir los aportes de Freud y de Marx en el marco de una Psicología Social” (Assoun, 1991, p. 15). Su estancia no fue muy duradera, para 1939 se alejó de los estudios sobre Freud y se dedicó a Los Estudios sobre la Autoridad, en el mismo campo que lo hizo Marcuse. Dos años después publicó Miedo a la libertad (1941). No podemos decir que la entrada del

Psicoanálisis constituyera una desviación de la trayectoria de la EF, por el contrario, su paso marcó una profunda huella que aun en los trabajos de Jürgen Habermas no se han olvidado del todo. Así que el sendero del materialismo aun con los estudios de la psicologización del marxismo no alteraron el núcleo teórico de la EF ni mucho menos de la TC. Por el contrario, dejaron profundas contribuciones.

Un tercer momento de la trayectoria de la TC reconoce la importante intervención de la hermenéutica habermasiana. La hermenéutica de J. Habermas “se inscribe en una cierta legitimidad teórica e histórica como frankfurtiana” (Assoun, p. 16). Esto le asegura en modo decisivo su presencia en el movimiento de la TC y la EF como también el trabajo de conjunto que realizó con T. Adorno en torno a la filosofía social, durante su estancia en Frankfurt a finales de los años cincuenta. Un trabajo profundamente significativo que desarrollamos en esta investigación consiste en su obra Teoría y Praxis (1963). Su trabajo como estricto heredero frankfurtiano puede apreciarse en Conocimiento e interés (1965) y La ciencia y la técnica como ideologías (1968) y el 1981 la Teoría de la acción comunicativa (TAC). De este modo, Habermas sella su gloriosa colaboración con la TC y junto con Adorno la lleva quizá a sus máximos alcances.

Desde T. Adorno en su Dialéctica Negativa (DN) hasta Habermas en TAC (Teoría de la acción comunicativa), la construcción de la TC siguió una trayectoria, donde el problema de la identidad culmina con la idea de que no es necesario formular una identidad para la TC ni de su filiación a la EF, dado que su relevancia radica en una identidad histórica de repercusión política que emerge en el campo del lenguaje y por lo tanto de la comunicación humana.

Esta última es a su vez el camino para la comprensión del otro y el socavamiento de la sumisión, de la violencia, principios de una “educación contra la barbarie”. Acto seguido, los trabajos de la EF mantienen una unidad propia, en el sentido de la construcción de su propio objeto en el marco de una Teoría. Es decir, la TC, es ella misma su material teórico y su problemática específica en el campo teórico de la interdisciplinariedad, junto al Psicoanálisis, la cultura de masas, la economía, la sociología crítica y, en última instancia, la historia dentro de los procesos de comunicación humana. De este modo, la EF fue así bautizada para referirse a un proyecto de filosofía social denominada a la posteridad como TC. Lo importante de señalar aquí, es el trabajo estrictamente filosófico realizado en el interior y como núcleo de la TC, que ella misma define su propia especificidad mediante sus trabajos de análisis y de crítica de la sociedad y del Estado autoritario, su denuncia contra la violencia bajo la consigna de que “Aushwitz no se repita” y su camino hacia una “educación contra la barbarie”, así como las consecuencias políticas e históricas en torno a ello y finalmente, en tanto que constituida como una teoría de la historia y de la acción comunicativa y crítica de la instrumentación de la ciencia moderna.

Lo anterior es, según creemos, la línea que orienta el núcleo y la identidad de la EF en el marco de la TC a través de su propia evolución, es decir, que el contenido de la EF está marcado por los trabajos de la TC. (obra citada, p. 19).

3.2. La Identidad de la EF. Replanteamiento de la Dialéctica.

En el apartado anterior se especifica la identidad histórica y teórica de la EF, como un movimiento y se señalan las aportaciones de Max Horkheimer como uno de los principales fundadores del pensamiento frankfurtiano, pero como hemos señalado en otra parte, los trabajos de éste se sostuvieron gracias a la colaboración de T. Adorno, cuyo pensamiento filosófico en el marco de la cultura centra y fundamenta las bases de la presente Tesis. Podemos decir que la colaboración de Adorno a la filosofía de la EF se subraya a partir del exilio y esta colaboración se hace más patente en trabajos como la ya citada obra: *Dialéctica de la Ilustración*, en la que los autores manifiestan su contribución a la TC en virtud de la denuncia de un fracaso: el fin de la Ilustración moderna, su caducidad, su derrumbe y sus múltiples contradicciones y carencias como proyecto y como destino.

T. Adorno nació en Frankfurt en 1903. Inducido por Kracauer, inició estudios sobre Kant, precedido de la sociología del conocimiento. Se encuentra con Horkheimer en 1922 en un seminario sobre Husserl dirigido por Cornelius y en 1924 presentó con Cornelius su Tesis sobre “La trascendencia de lo objetado y de la mnemática en la fenomenología de Husserl”; en 1938 se hizo miembro oficial del Instituto de Investigación social. En 1958 tomó la dirección del Instituto nuevamente frankfurtiano y manifestó lo que llamamos su

testamento filosófico: la Dialéctica negativa; con ello contribuyó a la teoría de la identidad de la EF, al realizar la crítica al problema de la identidad en la obra de Hegel en virtud de la identidad entre lo real y lo racional.

De acuerdo a lo expuesto en el apartado anterior, en el presente tocaría el replanteamiento de la dialéctica y de la identidad de la filosofía de la EF cuya plataforma según hemos desarrollado hasta aquí es la TC. De lo que se trata fundamentalmente en la filosofía de la EF, es de plantear una teoría crítica de la sociedad y de la historia que a partir de una reflexión conceptual, realice la crítica del pensamiento filosófico tradicional y elabore una Teoría de carácter interdisciplinaria, que a su vez incluya a los procesos productivos de la humanidad, la historia de la lucha de clases, el aparato psicológico emocional de los hombres como seres pensantes en su relación con las artes, la ciencias sociales y la lingüística, en el marco de la racionalidad histórica. Dicho de esta manera, los contenidos teóricos sobre los que ha trabajado la EF se encuentran inmersos en la llamada TC. Si bien la línea teórica que siguió en sus orígenes la EF fue el marxismo crítico, su fundamento retomó la crítica de la dialéctica y de la racionalidad hegeliana.

De acuerdo a lo anterior, la tesis fundamental de la TC es el rechazo rotundo a la teoría de la identidad hegeliana, en la que la unidad de lo objetivo y lo subjetivo se presenta históricamente como la identidad absoluta y da como resultado la identidad misma entre lo real y lo racional, donde uno supone al otro, es decir: “todo lo real es racional y todo lo racional es real” (Hegel). En el sentido de la unidad de la objetividad y la subjetividad que a la vez es identidad

sujeto- objeto, en la síntesis, el sujeto se objetiva y retorna a ser sí mismo eternamente, de modo que eso constituye una identidad del Yo consigo mismo. Sujeto que aniquila al otro para autoafirmarse como sí mismo, como idéntico o simismidad al margen de la alteridad; esto es en Hegel la identidad del espíritu absoluto y del ser, es decir, de lo real y lo racional. Con esto, Hegel pretende superar la dicotomía establecida en el interior de la filosofía clásica alemana subjetivista de Fichte y objetivista de Schelling, quienes, ante la óptica de Hegel (1800), dejaban a la filosofía “en estado de escisión”. La filosofía en el año de 1800 según los sistemas idealistas de Fichte y Schelling, dejaban a la filosofía como la representación de un todo escindido. Y era precisamente por ese estado de escisión que se marcaba la necesidad histórica de seguir haciendo filosofía. El proyecto hegeliano era llegar al absoluto a partir de la identidad y a partir de la unidad Sujeto – Objeto, asunto que los filósofos contemporáneos a Hegel habían dejado pendiente. Según Hegel, lo que le permite a él llegar a la identidad es precisamente el movimiento dialéctico de la idea en la historia. En la Fenomenología del espíritu (1807), Hegel describe el movimiento de la idea en la historia, la cual avanza de negación en negación, negándose y autoafirmándose a sí misma y sintetizándose a sí misma, desde la certeza sensible, a la conciencia, de ésta a la autoconciencia, a la dialéctica del amo y el esclavo, etc. hasta llegar ser espíritu absoluto, que es la síntesis de todas las negaciones o contradicciones en la historia. En la dialéctica hegeliana, la tesis del Sujeto se objetiva en su antítesis, el Objeto, acto seguido procede la síntesis, que articula a ambos y permite la recuperación del primero en el segundo, esto es, el devenir histórico ideal. En su devenir histórico, el Sujeto que se objetiva y se subjetiva, se niega a sí mismo, pero una vez

lograda la síntesis, ésta es a la vez una tesis que debe auto negarse. Hegel cree llegar al absoluto del Ser en la historia y esto ocurre en el plano ideal, pero no en lo real, así que la tesis “todo lo real es racional y todo lo racional es real” es un supuesto, no es más que una inferencia racional de la lógica hegeliana, pero no necesariamente una realidad, por dejar fuera lo social y lo material. Si la dialéctica hegeliana es consistente consigo misma, debe auto negarse a sí misma. Pero siendo la máxima justificación del Estado autoritario en la modernidad, Hegel no continúa con su trabajo. De hacerlo, llegaría a la negación de su dialéctica misma. Esto daría por resultado la dialéctica negativa (Adorno). Por que al negarse la dialéctica hegeliana, la negación de la negación se recuperaría en la realidad material y en la historia material de la humanidad, así el estado autoritario estaría destinado a perecer y la Ilustración tendría que tomar otros rumbos. Frente a la dialéctica materialista, “la dialéctica hegeliana es obra de fe” (Assoun, obra citada, p. 20). Pero al retirar la teoría de la identidad hegeliana, por considerarla coja, es decir, incompleta, ya que le falta la esfera de la realidad social e histórica, “la piedra angular de la teoría de la identidad es retirada y se cae el templo hegeliano” (obra citada). La ambigüedad de la TC radica precisamente en considerar este hecho como requisito y como condición. Parece una ironía: una dialéctica hegeliana que se niega a si misma, constituye la piedra angular para la elaboración de la identidad de la TC como reflexión y como problemática filosófica que reflexiona sobre si misma, sobre la sociedad, la historia, el arte, el lenguaje y la cultura de masas. La TC demuestra que la teoría de la identidad hegeliana de lo real y lo racional no es mas que una ilusión, lo real no es racional es dicotómico. Y la dicotomía socio histórica y política moderna no se ha resuelto en el proyecto de

Estado de la Ilustración moderna. Por ello una parte de lo real es irracional, pero esto no se reconoce en la dialéctica hegeliana de la identidad entre lo racional y lo real. Lo irracional radica precisamente en las contradicciones de la Ilustración moderna, en la desigualdad, en la injusticia, en la violencia, en las guerras, el abuso, las persecuciones, torturas y en la falta de una educación de la sociedad que actúe contra la barbarie moderna. En este sentido, la TC se centra en sus principios, como crítica de la teoría de la identidad. Hay que aclarar que debemos diferenciar el hecho de que en este camino nos proponemos definir la identidad que hace veces de pertenencia a la EF y a la TC, pero para llegar a ello, la TC, que reflexiona sobre si misma, recorre el camino de la crítica a la teoría de la identidad hegeliana toda vez que se convierte en la refutación y el rechazo de la misma.

La respuesta negativa de Adorno a la dialéctica de la identidad es la dialéctica de la disolución de la identidad de sujeto y objeto. La identidad hegeliana sujeto- objeto justifica la violencia. Al reconocerse el sujeto solo a sí mismo se violenta contra el otro con el propósito de su aniquilación; la dialéctica así se convierte en la justificación de la violencia del Estado contra la sociedad. El Estado que es en Hegel la máxima representación del espíritu subjetivo, es decir, absoluto, legaliza la violencia en virtud de una teoría del conocimiento que se forjó con la ley de identidad sujeto - objeto, donde el primero se permite en forma legal actuar sobre el segundo para reivindicarse y autoafirmarse como sujeto de poder sobre el otro en tanto que ser social. Es esta contradicción y crítica a la dialéctica de la identidad hegeliana lo que permite construir la identidad de la TC y de EF. En el interior mismo de la dialéctica hegeliana hay una “dialéctica negativa”, que se revela a sí misma y

pervierte la ley misma de la identidad, aunque Hegel no llega hasta ahí. Pero si la dialéctica de la identidad sigue su propio movimiento, terminaría, como dijimos antes, por negarse a si misma, esto no puede menos que suponerse al analizar las contradicciones que la propia dialéctica hegeliana encierra en si misma. La crisis de la identidad en el campo de la dialéctica hegeliana ha podido constatarse en las distintas vertientes teóricas que se produjeron a instancia de la ruptura epistemológica y teórica con la obra de Hegel, es el caso del existencialismo de Kierkegaard y el de Heidegger, el positivismo, la filosofía del lenguaje, el positivismo lógico y fundamentalmente, la dialéctica materialista. Aunque por distintos caminos y con sus respectivas especificidades y en el caso del positivismo, sus respectivas carencias teóricas y metodológicas, todos ellos son muestra de la negación de la identidad.

Sin embargo, lo que nos interesa para los fines de el presente apartado es lo referente al replanteamiento que T. Adorno hace al abocarse hacia la dialéctica materialista y la teoría de la historia. Específicamente, el replanteamiento de la dialéctica se orienta hacia la crítica de la dominación y hacia la creación de una sociología crítica desde el punto de vista del materialismo histórico, lo cual marca su contribución a la construcción teórico crítica de las ciencias sociales, al margen de presupuestos pragmáticos y de la instrumentalización de la ciencia al servicio de la técnica y la ideología. De ahí que en *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937), Horkheimer se pronuncia en contra de de la pragmatización e ideologización de la ciencia y en cuanto a la sociología positivista por asumir los cánones de las ciencias naturales y su consecuente tecnocratización.

Por el contrario, el replanteamiento de la dialéctica, se orienta en la línea de Adorno y en general de la TC, hacia la construcción de una sociología crítica, que permita la convergencia entre el marxismo y el Psicoanálisis sobre la base de la crítica social y encausada hacia una crítica de la dominación. El replanteamiento de la dialéctica mediante la construcción de la sociología crítica, absolutamente nada tiene que ver con la idea de una sociología positiva, es decir, una idea de la aplicación pragmática de las ciencias naturales al estudio de los fenómenos sociales o la idea de una física social. Más bien, es algo que tiene que ver con la investigación social iniciada en el interior de la EF y mediante las profundas contribuciones de la TC. La idea de la sociología crítica se perfila a lo largo de los estudios de Adorno y Horkheimer, Marcuse y Fromm y finalmente con los estudios señalados en el apartado anterior sobre J. Habermas y destinados hacia la elaboración y construcción de la TC.

Aquí sociología crítica es crítica social, pese a que en sus orígenes, la investigación social del Instituto Frankfurt estuvo dominada por las investigaciones economicistas, el giro hacia la sociología crítica estuvo marcado por la intervención de Horkheimer al insertarle una línea estrictamente filosófica dando lugar a lo que entonces fue llamado filosofía social. Entonces se vio en la posición de cuestionar a la filosofía hegeliana en su correlato con la sociedad. En lo sucesivo, la investigación social, orientada por el marxismo crítico, se dirigió hacia el trabajo con los obreros y sus familias, esto constituyó la parte práctica de la investigación social, lo cual desembocó en “un problema teórico de fondo...la cuestión de la relación entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y las transformaciones en las regiones

culturales” (Horkheimer, obra citada, p. 44). Relaciones antes mencionadas con relación a la estructura psíquica de los individuos y los procesos económicos dentro de los cuales se encuentran vinculados, así como las instituciones que influyen en el desarrollo de su vida emocional. Los trabajos en materia de sociología y de filosofía social en el campo de la experiencia con familias de obreros, concluyó en la necesidad de realizar los estudios sobre la autoridad, es decir, la articulación de los individuos con la totalidad social y la influencia de las instituciones como autoridad que determina el curso de los estados emocionales de los seres humanos.

La primera hipótesis que encontraron Adorno y Horkheimer, radicó en que el origen del autoritarismo radica precisamente en la problemática de la identidad que emergió de la dialéctica hegeliana y se instauró en el Estado Moderno de régimen autoritario, al igual que en los estados fascistas, como el de la Alemania de Hitler y la Italia de Mussolini. El objetivo de la dialéctica se perfilaría en este sentido hacia la crítica de las sociedades autoritarias y un primer resultado podría ser la vinculación de la TC y la Sociología desde el punto de vista de la dialéctica materialista en su nueva concepción, es decir, la de la EF o más precisamente, la Escuela Sociológica Crítica de Frankfurt.

3.3. Hacia una dialéctica de la “no-identidad”.

En su Teoría Analítica de la Ciencia y la Dialéctica (en: Popper, Adorno, 2008, p. 86), Habermas plantea la conceptualización de Adorno sobre la sociedad como totalidad, concepción a partir de categorías que Habermas remite hacia sus raíces de origen hegeliano. Es evidente que la concepción adorniana

de la sociedad como totalidad es de enfoque marcadamente dialéctico, donde el todo no es igual a la suma de sus partes y que, por otro lado, recuerda a Marx en el sentido de que tal totalidad se construye como “síntesis de múltiples contradicciones” (Marx, 1857). Es en este sentido que para T. Adorno, la totalidad social articula de manera sintética a todas las instancias de la base económica de la producción así como las respectivas contradicciones que se gestan en su interior, como es el caso de las fuerzas sociales de producción y las relaciones de producción. Síntesis paradójica que soporta el nivel de lo teórico, político y cultural en lo universal y en lo particular, lo cual supone como su expresión en última instancia, de la familia, la religión y todos los aparatos ideológicos y represivos del Estado.

La sociedad concebida desde el punto de vista de la dialéctica, deja de ser una mera abstracción teórica o como se dijera desde el enfoque funcionalista positivista, deja de ser un organismo viviente y se convierte en el terreno mismo de la praxis histórica y social. Sin embargo, para los pensadores de la línea lógica formal, para quienes por su postulado de objetividad, la ciencia, aun la ciencia social se escribe al margen de las ideologías, la concepción adorniana de la sociedad como totalidad y como objeto de la sociología crítica raya en una elaboración ideológica. El trabajo de Habermas sobre Adorno se inscribe dentro de un apéndice a la controversia entre Adorno y Popper en el marco de la Lógica de las Ciencias Sociales (2008) y constituye una excelente introducción al debate hacia una dialéctica de la “no-identidad”, que a su vez es el núcleo del presente apartado y se haya entrelazado al apartado anterior y al posterior, tal como observaremos en las siguientes páginas.

La dialéctica de la no-identidad, es decir, “*la indisolubilidad del Algo*”, en sus orígenes parte de la crítica a la concepción de la dialéctica hegeliana, tal y como lo esbozamos en el apartado anterior cuando hablamos sobre el replanteamiento de la dialéctica. Contra la tesis hegeliana de “todo lo real es racional y todo lo racional es real”, la concepción de la dialéctica de T. Adorno apunta hacia el hecho de que todo el pensar, incluso el ser, está basado en algo particular, en una cosa o una práctica social, es decir, en “*algo*”. Esto significa que el pensamiento, aun el más abstracto no se genera por abstracción, sino por reflexión, por la práctica real y por lo tanto, por la cosa o el “*algo*”. Podemos hacer abstracción de la realidad por el camino de la reflexión, como lo enseña Hegel en *El análisis de las diferencias entre las filosofías de Fichte y la de Hegel* (1800), donde la “*reflexión es el instrumento del filosofar*”, pero esto es posible por el estado de escisión en que Hegel encuentra la filosofía alemana justo en los inicios del siglo XVIII. Para Adorno, el pensamiento no puede separarse de lo pensado, parte negativa de la dialéctica hegeliana. Es justo en la *Fenomenología del espíritu* (1807), donde Hegel plantea el devenir de la subjetividad y su desdoblamiento en objetividad, en el sentido de la no-separabilidad de sujeto y objeto. De modo que el resultado de la abstracción por vía de la reflexión sobre el objeto, de ninguna manera puede ser independiente del objeto mismo. De manera que Hegel falta a su propio postulado, si la dialéctica de sujeto y objeto en su propio devenir supone su inseparabilidad, entonces no puede producirse la independencia del pensamiento respecto de la realidad social que representa. Así la dialéctica hegeliana se niega a sí misma. La dialéctica es en sí, una forma de entender las contradicciones, en la teoría, en la filosofía y en la totalidad social, desde el punto de vista crítico de la racionalidad como mera abstracción o

forma del pensar, justo en el momento en que nos sobrevienen las contradicciones en el interior mismo del pensar. Esto mostraría, en última instancia, el camino hacia la reforma misma de la razón, con el propósito de liberarla del lastre del dominio autoritario sobre los hombres; por supuesto una razón concebida tanto en Hegel, como en general en la Ilustración. En la dialéctica hegeliana se reduce la identidad de objetividad y subjetividad a un sistema de cosas a través del pensamiento, superando sus contradicciones, mientras que en la dialéctica de la no-identidad, que asume la negación y las contradicciones, a lo diferente, lo disonante, lo que llama también inexpresable, el respeto del objeto, en fin, y el rechazo del pensamiento sistemático. La razón solo deja de ser legitimadora de la dominación, si acepta la dualidad de sujeto y objeto como dicotomía, interrogando, permitiendo el cuestionamiento del sujeto ante el objeto sin penetrarlo y sin aniquilarlo, bajo la única manera en la cual podemos concebir la dialéctica, es decir, como movimiento de negación más que de síntesis, como dialéctica negativa, esto por cuanto que: “Ese dirigirse al objeto es lo que impide concebir la dialéctica negativa como un método. Ni <<algo>>, ni <<objeto>> ni <<no idéntico>>, pueden reducirse a concepto, pues son el medio a través del cual lo no conceptual aparece en el concepto” (Aguilera, en AF, Adorno, 1991, p. 41), con lo cual, en esta parte de la introducción a *La actualidad de la filosofía* (Adorno, 1991), se hace referencia a la *no-identidad*, en contraposición de la identidad hegeliana y “hace innecesario el postular frente al Absoluto hegeliano un Absoluto negativo que convertiría al mundo en una noche de indiferencia” (obra citada). Por cierto que lo que sucede con el Absoluto hegeliano es que se constituye como síntesis histórica subjetiva de la idea, con la más sublime

indiferencia de la realidad material, de toda producción humana; lo que es lo mismo que la posibilidad del pensar al margen del ser social, o bien que el segundo se haya determinado por el primero. Esto último es para Adorno, poco menos que una quimera, menos que un mito, es insuficiencia de pensamiento. Para Adorno, "La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad" y "dialéctica es la conciencia consecuente de la no-identidad" (Adorno, 1990, p. 13), lo cual significa que en el interior de la dialéctica hegeliana de la identidad se encuentra su propia contradicción como la no-identidad y por lo tanto, la autoconciencia no es precisamente la conciencia de sí, en tanto que desdoblamiento de la conciencia subjetiva en autoconciencia o conciencia de la conciencia, para leerlo en forma tautológica, sino que lo que precisamente define a la dialéctica es la conciencia de la no-identidad; es la fuerza del movimiento, del cambio social. En este sentido, la racionalidad de la identidad fracasa: "se convierte en derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo" (Adorno, DN, 2005, p. 15) y fracasa también porque al ser absoluta, imposibilita la crítica de sí misma. Siendo la contradicción el núcleo de dialéctica, al negar la contradicción de sí misma niega lo no idéntico, que a su vez constituye el núcleo de la dialéctica de la no-identidad, por el solo capricho de constituir la racionalidad en un sistema, cuya consecuencia, constituye la pretensión de abarcar la totalidad como unidad que supera todas las diferencias y que en lo político y lo económico se convierte en la justificación del Estado moderno. Estado cuya sociedad pretende aparecer en la demagogia idealista como un todo unificado, sin contradicciones, esto es, el sistema social moderno.

En Adorno, la contradicción se contradice a sí misma: "la contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad...La dialéctica es la conciencia

consecuente de la no identidad.” (DN, p. 17). Contra el sujeto subsumido en la síntesis hegeliana como idéntico a si mismo, como identidad pura, el sujeto de la no identidad compensa a lo no idéntico como contradicción de lo idéntico, donde lo desigual se haya contenido en el interior de lo igual, a la totalidad como síntesis o unidad racional abstracta. Por intervención de la crítica, se articula la no identidad irrumpiendo en la identidad del sujeto en su auto afirmación consigo mismo, dando como resultado la no identidad del sujeto, es decir, el sujeto no es idéntico a si mismo, sino que solo es posible en virtud del otro, como dice Adorno: “A la totalidad hay que oponerse convenciéndola de la no-identidad consigo misma que ella niega según su propio concepto” (Adorno, DN, p. 143). Sin embargo, él mismo acepta que la dialéctica de la no identidad se encuentra ligada a las categorías supremas de la filosofía de la identidad, lo cual significa que en cierto modo, parte de la unidad de la racionalidad hegeliana, pero vuelve a ella para imprimirle la crítica desde la dialéctica de la no-identidad.

Ante la óptica de la dialéctica de la no-identidad, como la época del terror de Robespierre en la Francia revolucionaria, la razón se vuelve irracionalidad y con ello principio justificador de la violencia contra el otro. Por ello la dialéctica de la no-identidad no se acota en la crítica de la identidad, sino que se torna crítica de si misma, como autocrítica de lo no-idéntico. Es así que se potencializa la crítica de la identidad en la no-identidad, que si bien no hace desaparecer a la identidad, la contiene y la supera en la crítica no indentitaria de la identidad y la no-identidad. He aquí el núcleo de la dialéctica adorniana de la no-identidad, en el concepto y en sus consecuencias teórico políticas.

Todo análisis crítico social del concepto lleva consigo la crítica de la dialéctica de la no-identidad y, sin ser hermenéutico y sin ser metodológico, al menos no necesariamente, la crítica del concepto en su validación social contiene hermenéutica y metodológicamente a la no-identidad como núcleo de la crítica de si mismo. Dice Adorno: “El conocimiento de lo no-idéntico es también dialéctico, por que precisamente él, más y de manera diferente al pensamiento de la identidad, identifica...así contiene la conciencia de la no-identidad” (DN, p.145). La dialéctica de la no-identidad remite al análisis y a la crítica del concepto si, pero no es mero concepto, por que la crítica adorniana es fuerza social que se inscribe específicamente en lo político, donde lo idéntico queda reducido a ideología, a autoafirmación de un Estado como organismo que ejerce poder contra los individuos, no solo los controla, los domina, los aniquila justificándose en una razón legitimadora que al objetivarse o negarse a si misma deviene en barbarie, tal como lo explicamos en el apartado 3.4, páginas adelante.

La no-identidad es fuerza social, porque ahí donde Hegel pone la subjetividad como única autoafirmándose a si misma en la objetividad, Adorno coloca en el lugar de la alteridad al nosotros; por lo tanto esa fuerza social en el lugar de la alteridad que constituye a la no-identidad, somos nosotros. Así que nosotros somos la fuerza de refutación de la teoría de la identidad, fuerza que se haya articulada como no-identidad en el núcleo del concepto, aun cuando éste aparece ante nosotros como identidad, “Tal ambivalencia de identidad y no-identidad se mantiene hasta en la problemática lógica de la identidad” (DN, p. 149). El tiempo de la dialéctica de la no-identidad es el presente y se constituye como aparato crítico frente a la realidad social y a la industria cultural; porque si

su recurso fuera exclusivamente metodológico o teórico, al aplicarse a toda filosofía anterior, la de Kant, Spinoza, Descartes, etc., pareciera que lo hiciera con fines destructivos y éste no es precisamente su propósito. A los sistemas de la filosofía racionalista anterior, Adorno les aplica la crítica y encuentra la mayoría de las veces ciertas carencias teóricas, o como si fueran parte de un proyecto, el proyecto de la sociedad moderna ilustrada. Pero si les aplicara la dialéctica de la no identidad, como lo hizo con la dialéctica hegeliana, seguramente encontraría en todas ellas, la no-identidad dentro de la identidad y el núcleo de tales sistemas seguro se desmoronaría, tal es el caso del cogito cartesiano. Por eso dice Adorno: “El mero intento de orientar el pensamiento filosófico hacia lo no-idéntico, en lugar de a la identidad, sería absurdo; reduciría a priori lo no-idéntico a su concepto y lo identificaría con éste” (DN, p. 150). Contra la idea de Foucault, de la relación entre saber y poder, Adorno afirma que el saber no es mero poder, sino el medio de la crítica al poder establecido, lo no idéntico no es el Ser...” (Aguilera, en Adorno, AF, p. 69). Esto significa que respecto al poder en el saber, Adorno se pronuncia contra toda forma de poder que no sea fuerza social y creatividad, en contra de todo tipo de violencia. Esto parece una ironía cuando observamos que la crítica adorniana parece radical respecto a las filosofías idealistas, principalmente la de Hegel, sobre este punto Adorno afirma que: “En cuanto a idealista, la dialéctica fue también filosofía del origen. Hegel la comprueba como el círculo. La vuelta del resultado del movimiento a su inicio lo anula mortalmente: con ello debía establecerse sin grietas la identidad entre sujeto y objeto” (DN, p. 151), por esta razón, el instrumento del filosofar hegeliano, por un lado si, es la reflexión, como lo estableció en el Análisis de las diferencias ente Fichte y Schelling (1800), pero

por el otro, como instrumento epistemológico, es la síntesis: “La síntesis hegeliana es sin excepción, comprensión de la insuficiencia de este movimiento...en sus costes de producción” (DN, p. 151), lo cual nos permite entender porqué en la Fenomenología del espíritu (1807), la dialéctica llega a la síntesis con la negación de la negación; es por eso también que la síntesis hegeliana es inevitablemente la identidad, pero en tanto que identidad de la subjetividad, como si el destino de la lógica de Hegel llevara al Absoluto fatalmente, sin otra posibilidad, como una especie de “lógica deductiva”. Empero, asumirla con tal radicalidad, sin objeción alguna, sería asumir la ley de la negación de la negación en tanto que autoafirmación, como ley absoluta de máxima autoridad, como Ley del Estado y como justificación del autoritarismo. Esta es precisamente la ley que constituye el principio motor de la barbarie moderna, de la intolerancia. De pronto pareciera que la dialéctica hegeliana fuera ante la óptica de Adorno una especie de reducto a mera ideología política con la que el Estado moderno establece su estandarte. Adorno no lo dice con estas palabras precisamente, pero lo que si afirma es que reducida así la ley de la negación de la negación con ausencia de toda crítica, la lógica hegeliana es un acto de fe, o bien: “si se objeta que la crítica de la negación positiva de la negación daña el nervio vital de la lógica de Hegel y en absoluto no se permite ningún movimiento dialéctico más, éste se ve limitado por fe en la autoridad, a la autocomprensión de Hegel” (DN, p. 155). Es por esta razón, según creemos, que si se acepta la dialéctica hegeliana de manera incuestionable e incondicional, se acepta también el autoritarismo y la sumisión, pero si a ésta se opone la resistencia del otro, el *nosotros*, encontraremos la fuerza social de la no-identidad contra la razón legitimadora del Estado y contra la barbarie moderna.

3.4.- Crítica de la razón legitimadora: Estado y barbarie.

El concepto de barbarie es quizá uno de los más paradójicos de los conceptos en la historia de la humanidad. En el siglo IV antes de Cristo, época de Aristóteles en que Alejandro de Macedonia se proponía la unión del mundo bajo una sola cultura, una sola lengua, bárbaro era el que no hablaba griego, por ello era considerado no civilizado, inculto y merecía ser esclavo, sumarse al objetivo eudemónico de contribuir a la felicidad de la familia, realizando el trabajo necesario para que ésta se dedicara al ocio, el arte, la contemplación. Sin embargo, es sabido que el mismo conquistador Alejandro, cometía actos de barbarie durante sus batallas, para no ir tan lejos, la conocida batalla contra Persia, en la que cometió actos sanguinarios aun después de haberla ganado, como si hubiese “perdido la razón”, continuaba la matanza. Esto hace suponer que no existe continuidad lineal o cronológica entre barbarie y civilización y que aun los hombres más civilizados cometen actos de barbarie, o bien durante el proceso civilizatorio, barbarie y civilización son constitutivos de la misma trama histórica, o bien constituyen los actores de una dialéctica indisoluble. Incluso en Tótem y Tabú (Freud, 1913), el paso de la barbarie a la civilización está marcado por el parricidio. Los bárbaros de la horda primitiva matan al padre y lo devoran, luego lamentan el acontecimiento y lo veneran, instituyen la culpa y con ella sellan una primera Ley, que es la prohibición del incesto. La paradoja freudiana consiste en que es a partir de un acto de barbarie que los hombres se hacen

civilizados por la instauración de la Ley; por supuesto que la analítica freudiana se refiere a la vida emocional de los seres humanos, más que a los aspectos histórico políticos de la constitución del Estado en sus orígenes, como principio civilizatorio, pero no por ello la contradicción es menor. Lo que desarrollamos en el presente apartado, muestra que a lo largo de la historia de la civilización, la barbarie subsiste, no es una etapa de la prehistoria de la humanidad, la barbarie se encuentra entramada en la historia humana. La sociedad y el Estado moderno no son la excepción de tal afirmación, como tampoco lo fue el Estado esclavista ni el feudal. En la antigüedad, Roma dio cuenta de su barbarie, tanto durante la monarquía, como durante la República y en el Imperio. Fue durante la época de esplendor, la República romana, que se devastó la cultura cartaginesa, se invadió y disolvió el mundo griego y durante el Imperio, se sabe que un solo gobernante, Nerón quemó varias ocasiones la ciudad de Roma, por el solo capricho de volverla a construir, sin contar los abusos contra los derechos de los ciudadanos y contra el Senado, los emperadores, Tiberio, Calígula y otros, no hicieron menos actos de barbarie, recuérdese por ejemplo los espectáculos del Coliseo, la persecución de judíos y cristianos. Durante el feudalismo, la Santa Inquisición dio exhaustivas muestras de barbarie, ya fuera por motivos políticos, económicos o religiosos. Entrada la modernidad, la revolución francesa no cesó de perseguir y desterrar a la Inquisición, pero a su paso dejó la época del terror con la guillotina de Robespierre, ya detallada en capítulos anteriores. La misma guerra franco prusiana y la Comuna de París recuerdan experiencias vivas de la masacre del poder del ejército prusiano en una carnicería contra el ejército de obreros franceses. La revolución de 1848 es otra prueba histórica de la barbarie napoleónica contra la insurrección del movimiento obrero. No hay duda, la

llamada civilización ha sido atravesada por la barbarie a lo largo de toda la historia de la humanidad. En el siglo XX la barbarie moderna llegó al grado de su más alta potencia, por el solo pretexto de salvaguardar los intereses económicos individuales y la enfermedad de poder político de unos cuantos. Los acontecimientos específicos que dan cuenta de tal afirmación son: la primera y segunda guerra mundial, sus campos de concentración en Japón, la URSS, la Alemania nazi, la guerra de Vietnam y la guerra contra Irak, también llamada “Tormenta del desierto”, además del auto terrorismo de los Estados Unidos y los países árabes.

En el prólogo de *Dialéctica de la Ilustración* (DI) de 1944, Adorno y Horkheimer plantean su propuesta de comprensión de las contradicciones de la moderna sociedad ilustrada, así como sus consecuencias en materia de represión y hostilidad hacia la población y se refieren a una decadencia de la cultura, afirmando que: “en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano se hunde en un género de barbarie” (DI. p 51). Efectivamente, los acontecimientos político sociales inmediatos a la publicación de DI, como son las guerras mundiales, daban cuenta de los límites de la razón humana cuando la enfermedad de poder económico y político subyace a los actos de la violencia más cruenta que hayan existido en la historia de la humanidad. Esto significa que la Ilustración se enfrenta, entonces como ahora, a un proceso de autodestrucción y la consecuencia última de dicho proceso es precisamente el genocidio, la máxima expresión de barbarie que hayan experimentado los seres humanos en toda la historia de la civilización y la cultura.

¿Es que la Ilustración había perdido la razón? O más bien, que el desarrollo de la ciencia y la tecnología que en principio se proponían coadyuvar con los

hombres para la conquista de la libertad, la creación y defensa de los valores humanos, ahora gracias a los gobiernos autoritarios se habían instrumentalizado y se volcaban contra la sociedad mediatizada por una “industria sociocultural”, enajenada y desorientada por la pérdida de su propia identidad, volviéndose en su contrario: la violencia y la injusticia social. Por eso Adorno (y Horkheimer) cree que “Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena” (DI, p. 53), es decir, que los acontecimientos que dan cuenta del estado de barbarie y del autoritarismo, constituyen una amenaza de dar muerte a la Ilustración moderna, toda vez que ésta se enfrenta ante su propio fracaso por la imposibilidad de autorrealización conforme a los fines o propósitos para los que fue elaborada y proyectada. Para los autores (Adorno y Horkheimer), ante la opresión y la hostilidad del más fuerte, la sociedad cayó bajo el hechizo del despotismo de una paranoia autodestructiva, manipuladora y destructora de la humanidad.

La contradicción de la Ilustración radica precisamente en su propuesta de racionalidad, cuando al glorificar al Estado moderno, sus consecuencias inmediatas fueron las guerras entre naciones civilizadas que, en lugar de llevar la razón a la solución de sus conflictos, recurrieron de manera inmediata a la fuerza física y conscientes de que los verdaderos afectados era gente inocente, como mujeres, ancianos, niños y obreros. Hicieron efectivo su estado de barbarie y dejaron caer el peso de su odio, su rencor e intolerancia sobre el otro por el solo hecho de ser diferente y que, en este sentido, ningún género de historia conoce lado tan siniestro ni barbarie que se ejerza con mayor fuerza brutal a la que se llevó a cabo en Aushwitz.

Pero no es el caso que Aushwitz se produjo de la noche a la mañana, irrumpiendo intempestivamente la vida armónica de la sociedad moderna; por el contrario, es el resultado de mismo proceso de Ilustración y dominación modernas. La moderna sociedad burguesa ha producido sus propias contradicciones, lo mismo que el proceso de Ilustración. Inician con un proceso de emancipación, de “desencantamiento del mundo y liquidación del animismo” (DI, p. 61), y como resultado se producen estallidos de violencia, como es el caso de la Italia renacentista, donde hombres poderosos como los Medicis o los Borgia se convierten en mecenas de artistas y científicos instrumentalizando ciencia y arte al servicio de sus intereses particulares de poder. Así la orientación de la ciencia y el arte modernos siguen el curso de la industrialización y la producción en masa para responder a las necesidades e intereses del nuevo príncipe, la burguesía. Imaginemos un artista de la talla de Leonardo Da Vinci, planeando y construyendo maquinaria bélica con el propósito de favorecer los movimientos belicosos de Cesar Borgia. He ahí una de las más graves contradicciones de la Ilustración moderna. Por un lado, ciencia, arte y filosofía ilustradas, impulsan movimientos de emancipación de los hombres, de la naturaleza, del animismo y del mito poniendo en su lugar a la razón; pero por el otro, los movimientos de emancipación se tornan contra los mismos hombres, aniquilándolos, atropellando sus derechos humanos y garantías individuales. De modo que la razón, guía y principio de la Ilustración, estalla en violencia, se contradice a sí misma, se extravía, toda vez que convierte el saber en poder.

Fue así como la naciente sociedad burguesa, ya desde el siglo XVII pronuncia, elogia, orienta y determina los caminos por los que llegaría a su gloriosa unidad, a su sistema racional, a su sistema social, mediante una razón

paradójica que a la vez se instituye y se destruye a si misma; la consecuencia: el caos, la catástrofe, al abuso, el genocidio. Luego, la Ilustración queda reducida a un mito, esto es lo que Adorno y Horkheimer llaman el mito de la Ilustración. En el proyecto de dominio de la naturaleza o de la realidad, se ciernen el dominio de los hombres sobre los hombres, impera la ley del más fuerte. La ley del más fuerte en la moderna sociedad burguesa es la Ley que articula el poder económico y el político, esa es la ley de la burguesía que todo lo compra, inclusive el poder del Estado.

Las leyes del Estado moderno articulan el poder político en defensa de intereses económicos. A su vez, la sociedad constituye las fuerzas sociales de producción, síntesis de relaciones de producción y fuerzas de trabajo, mercado de trabajo donde impera la burguesía como fuerza de compra. Entonces, las leyes del Estado moderno prostituidas para satisfacer el goce de la burguesía, se orientan hacia la regulación de las relaciones sociales, económicas y políticas entre burguesía y proletariado. Relaciones en las que la única beneficiada es la burguesía. Y para asegurar su dominio en el interior de dichas relaciones, el Estado totalitario legitima mediante el contrato, la explotación del trabajo y previene, procura y protege mediante sus leyes, el respeto a la propiedad privada de los medios de producción, tanto como los movimientos políticos de emancipación. Ante éstos, el Estado, legitimador de la propiedad privada, de la explotación y de la violencia, se asegura, mediante sus Aparatos Ideológicos y Represivos, de ejercer su posición de dominio, que es el dominio mismo de la burguesía.

Con lo anterior, queda constatado que la barbarie no es en la modernidad una prueba superada. No lo es por que la humanidad no ha superado aun su

estado de enfermedad de barbarie, más bien ha tenido una recaída como dice Adorno: “la barbarie persiste mientras perduren, en lo esencial, las condiciones que hicieron posible aquella recaída” (Adorno, 1998, p. 79). Y según las evidencias, dichas condiciones que propiciaron y dieron vida al horror, como en Aushwitz, se siguen acumulando, es como una bomba de tiempo, dispuesta a estallar llegado el momento; el poder no espera demasiado, para él, el momento propicio puede ser cualquier pretexto, la fluctuación del dólar o de la libra esterlina, del endeudamiento de los países del primer mundo o en general la quiebra de su economía, la simple necesidad de que la familia Bush necesite sacar al mercado su fabricación de armas o la necesidad de recapitalizarse mediante el dominio sobre la producción petrolera mundial. Como afirma Adorno en la obra citada, “Ahí radica lo terrible, por invisible que sea hoy la necesidad, la presión social sigue gravitando (...) si en principio mismo de la civilización late la barbarie, luchar contra ella tiene consecuentemente algo de desesperado” (p. 79). Esto, muy a pesar de que la retórica idealista insista en su demagogia sobre al unidad social y la armonía de su sistema, de la libertad, de los derechos humanos, de la países desprotegidos y el impulso de la falsa cultura contemporánea, a pesar de ello, decimos, la evidencia de expansión sobre el dominio del petróleo que se proponen los Estados Unidos y el Reino Unido, que en América es un hecho, en medio oriente, es obvio que constituye la causa económica de la guerra contra Irak.

Con el dominio del petróleo de Medio Oriente, la avanzada sigue hacia el Oriente, el conflicto con Corea del Norte ya es una realidad, el comercio chino se expande a pasos gigantescos invadiendo y quebrando los mercados de occidente, es una potencia mundial con la que occidente tiene que lidiar también,

lo mismo que con Japón y su hegemonía en el mercado electrónico y de la informática.

Si reflexionamos sobre las condiciones que llevaron a la catástrofe en la Segunda Guerra Mundial, tal parece que la acumulación de contradicciones en el seno de la sociedad neo liberal se han producido y se siguen incrementando, mientras que la hegemonía de los gobiernos primermundistas, portavoces del grado más elevado del Estado Ilustrado, pretenden llevar dichas contradicciones hasta sus últimos alcances, sin importar la experiencia histórica de tal catástrofe ni el precio que habrán de pagar millones de víctimas con el solo propósito de saciar la ansiedad de poder y asegurar la hegemonía del primer mundo, bajo la consigna ideológica de lograr la “paz mundial”.

Lo anterior es una prueba, como dice Adorno, del estado de descomposición de la sociedad contemporánea: “Sociológicamente me atrevería a añadir que nuestra sociedad, a la vez que se integra cada vez más, alimenta en su seno tendencias a la descomposición” (p. 81) y las condiciones señaladas en el párrafo anterior parecieran apuntar hacia la posibilidad de que se repita el horror de la catástrofe. Por supuesto que el Estado con su personalidad autoritaria se encuentra detrás de ese proyecto económico político de expansión y de dominio y es quien con la legitimación de la opresión y la explotación, así como vía Aparatos Ideológicos, prensa, radio, televisión, cine, escuela, se ejecuta la acción manipuladora al estilo del sadomasoquismo, donde el propósito es ejercer el sometimiento del otro para el propio goce. Esta es *la razón legitimadora del Estado*. Suministra la vía del terror como parte del naturaleza humana y se infiltra como una especie de veneno en el aparato psicológico de

los manipuladores y torturadores: “cuando se sitúa el derecho de Estado por encima de sus miembros, el terror ya está potencialmente asentado” (p. 91).

Esta es precisamente la razón instrumentalizada que critica Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental* (2002), crítica que se apuntala hacia la civilización occidental y a la razón legitimadora de la barbarie como tal, en la que la racionalización del mundo significa la destrucción del mismo, no solamente de la cultura, sino de la humanidad. Este es el punto alarmante que lleva a Adorno hacia la radicalización de la crítica de la razón y del Estado en su función de organismo autoritario que legitima la barbarie olvidando el sentido de la justicia social y el derecho a vivir en una sociedad justa y humana. Esto también, constituye en gran medida el objetivo de la elaboración de una *Teoría crítica de la sociedad con intención práctica*, para lo cual, actividades como la sociología crítica, la Psicología social y la propia filosofía entran en un juego de carácter interdisciplinario, con el propósito de desentrañar las contradicciones del Estado autoritario y la sociedad tecnocratizada, mediatizada e instrumentalizada por el ejercicio mismo de la razón instrumental e inmersa en una lógica del dominio y la autoconservación. Efectivamente, el título del presente apartado apunta hacia la llamada *crisis de la razón*, toda vez que vía legitimación del Estado ha sido socavada y subsumida a la categoría de mero instrumento ideológico, de dominio y sometimiento del otro.

Por largo tiempo, la razón como logos, se había extendido casi a todo lo largo de la historia de la filosofía, pero en el siglo XVII, la razón impulsa a la ciencia moderna, al tiempo que esta última impulsa a la maquinaria y la gran industria, cuyos resultados fueron la explotación del trabajo y la pauperización de la fuerza de los trabajadores. La razón así instrumentalizada se dispuso al

servicio de sus mecenas, el Estado moderno en alianza con la burguesía. En su curso de desarrollo y en el asenso hacia la pretensión de abarcar al totalidad, en los siguientes siglos la razón entró crisis hasta llegar al estado en que Horkheimer (y Adorno) la asumió bajo la mirada de la crítica social: “La crisis contemporánea de la razón radica fundamentalmente en el hecho de que llegando en su evolución a una determinada etapa, el pensamiento o bien perdió por completo la capacidad de concebir tal objetividad , o bien comenzó a combatirla como un espejismo” (Horkheimer, 2002, p. 48). En el pasado milenario, la razón fue principio de conducción del comportamiento moral del individuo, al menos como los filósofos antiguos o escolásticos lo proponían, pero la crisis en la que entró durante la modernidad al tiempo de su instrumentalización, le impidió convertirse en regidora de la sociedad, convirtiéndose en legitimadora del Estado autoritario: “La razón nunca ha dirigido realmente la realidad social, pero hoy ha sido tan depurada de toda tendencia o inclinación específica , que ha renunciado incluso a la tarea de enjuiciar acciones y modos de vida de los seres humanos” (p. 50). Esto se debe quizá a que la razón moderna, en especial con Hegel, enfermó de subjetividad y perdió la objetividad. Pero la objetividad y subjetividad de la razón concebidas en forma separada no dan lugar sino a las distintas filosofías de la modernidad. Como vimos, la razón subjetiva en Hegel, se autoafirma a si misma como subjetividad aniquilando la alteridad, mientras que, según Horkheimer, “la razón objetiva aspira a sustituir la religión tradicional por pensamiento filosófico metódico y por conocimiento e intelección, constituyéndose así en una fuente ella misma de la tradición” (p. 52). Por eso él mismo se pregunta cuáles son las consecuencias de la formalización de la razón. A cuya respuesta agrega: “Justicia, igualdad,

felicidad, tolerancia, todos los conceptos que, como ya se dijo, latían en siglos anteriores en el corazón de la razón (...) han perdido sus raíces espirituales” (p. 60).

Esa pérdida de valores humanos reivindica su carácter instrumentalizado, y enajenada de si misma, la razón queda al servicio del Estado autoritario regidor de los actos de barbarie de los que ha sido testigo el siglo XX y ya citados en páginas anteriores, dentro de los cuales el genocidio constituye el mayor crimen contra la sociedad, tal como lo afirma J.A. Zamora: “El modo mas radical de realizar una indagación sobre los vínculos entre modernidad y barbarie es enfrentarse a la forma mas brutal de barbarie que ha tenido lugar en su seno: el genocidio. Frente a estrategias relativizadoras del sufrimiento y del dolor humano padecidos por los individuos bajo las diferentes formas de violencia conocidas, el genocidio deja pocas escapatorias discursivas, nos pone frente al limite” (Zamora, 2004, p. 23). Él mismo se cuestiona si la peculiaridad moderna de las formas específicas de barbarie debe adjudicarse a los procesos de modernización tecnológica y administrativa al servicio de los aparatos de poder o bien, como creemos, la barbarie y la modernidad se encuentran entramadas en el proyecto del Estado, como organismo que ha llevado a la razón instrumental, como mecanismo de dominio, a través de la legitimación de la violencia en contra de la humanidad, solo por responder a su propia naturaleza: el poder. Cabe ahora la pregunta sobre la posibilidad de realizar un estudio interdisciplinario sobre la problemática que hemos venido desarrollando a lo largo del presente capítulo, cuya guía para la crítica de la sociedad moderna atravesada por la barbarie, -así como por el Estado autoritario y sus respectivas

contradicciones-, sea la intervención de la sociología crítica, la Psicología social y la filosofía, de lo cual nos encargaremos en el siguiente apartado.

3.5.- Interdisciplinariedad. Dialéctica de la relación: Sociología – psicología- historia.

La tradición científica formal ha dado en considerar por separado a las ciencias particulares, incluso a las ciencias sociales. Pero el caso de la sociología y la psicología, es que han tenido que atravesar por la problemática de la constitución de su propia especificidad en tanto que ciencias, sin apearse al paradigma de las ciencias naturales ni aun al de las llamadas ciencias formales. El nacimiento de la sociología pareciera deberse a Comte en su proyecto positivista, en el que lleva el paradigma de la ciencia natural, especialmente la Física al estudio objetivo de la sociedad (aunque Adorno se lo atribuye a Saint Simón). Según esta postura, los fenómenos sociales son observables a la manera de los fenómenos físicos en la naturaleza. Por su parte, la Psicología no corre con mejor suerte; desde la postura positiva y pragmática se constituye como ciencia natural y se asume bajo el paradigma fisicalista.

Ante la óptica de Adorno, la separación entre psicología y sociología es falsa. En la *Lógica de las ciencias sociales*, en una coherencia con Popper, Adorno afirma que “el objeto de la sociología misma, la sociedad que se mantiene a si misma y

a sus miembros en vida y que amenaza con hundirse a un tiempo, es problema en sentido enfático” (Adorno, 2008, p. 47). Lo cual significa que los problemas de la sociología no surgen de manera espontánea, o por abstracción como mero conocimiento, sino en su correlato con la realidad social. Para Adorno, el conocimiento sociológico es efectivamente la crítica y la sociología no puede considerarse al margen de la psicología, ambas constituyen una misma práctica social. Por lo tanto, la problemática sociológica tiene que ver con los procesos anímicos de los seres humanos, ya que como agrega Adorno: “Los sujetos a cuya investigación se compromete la psicología no están simplemente sujetos a la influencia de la sociedad como suele llamársela, sino que vienen configurados por ella hasta lo más profundo” (p. 66). Sin embargo, la psicología no ha sido considerada como base de las ciencias sociales, como es el caso de la sociología. Por tal razón, Adorno no se atreve a establecer formal separación entre psicología y sociología, ya que habla de una psicología de los procesos sociales y de un estudio de psicología social de corte psicoanalítico.

En general, en el aspecto formal de su especificidad, pareciera que la psicología se aboca más a lo individual mientras que la sociología más a lo social. Pero para Adorno, los procesos de la vida pulsional de los seres humanos provienen de los procesos sociales y se hayan articulados a ellos como totalidad, sin que esta última sea la suma de las partes.

Por su parte, la sociología se encuentra entramada con la psicología desde el punto de vista de la polémica entre la objetividad y la subjetividad: “La Sociología (...) por el lado de lo subjetivo (...) retiene el momento objetivo del proceso social” (Adorno, AF, p. 161); mientras que por otra parte, la psicología concibe lo subjetivo de manera abstracta y al margen de la objetividad del mundo real. El

problema es que si es considerada aisladamente la psicología respecto de los procesos sociales, se enfrenta ante al incapacidad de explicar los mecanismos de la vida socialmente destructivos. De ahí que Adorno ve la necesidad de articular la crítica en la relación entre psicología y sociología, introduciendo un punto de vista psicoanalítico o como fue llamado en su tiempo, de psicología profunda, cuya fuente teórica es la obra de Freud. En ese sentido hace referencia a los procesos anímicos y sociales como las fuerzas pulsionales y sociales en cuyo interior se encuentra imbricado consciente e inconsciente. Sostiene que la vida humana social que aparece unificada racionalmente es a la vez irracional en lo psicológico. Aparentemente, el Ello es la parte pulsional del individuo mientras que el Yo es la parte social; pero desde el punto de vista psicosocial, el Yo y el Ello se encuentran articulados en una dialéctica de la dinámica social. Por su parte, el Superyó aparece como la parte represora de la sociedad, lo que civiliza, lo que educa, lo que reprime, lo que socializa al individuo en estado de salvajismo. Sin embargo, desde el punto de vista de la relación psicosocial, las tres instancias tienen su origen en los procesos sociales y vuelven a ellos una y otra vez. El Sujeto individual para la psicología aislada de la sociología, según Adorno, “se descompone en una maquinaria de producción social que se prolonga en su interior y un residuo irresoluble que degenera en curiosidad” (AF, p. 164). Recordemos que en el psicoanálisis freudiano el sujeto es el paciente, es decir el individuo que acude al consultorio pidiendo ayuda para calmar sus demonios, por llamarle de alguna manera, los represores de su Superyó causantes de su neurosis, tiene una naturaleza individual, pero para Adorno la represión proviene de los procesos sociales, como afirma: “La no simultaneidad del inconsciente y lo consciente es en si misma un estigma del

desarrollo social pleno de contradicciones” (p. 165). Por ello psicología y sociología se articulan y se encapsulan la una en la otra dialécticamente, ya que la psique desligada de la dialéctica de la sociedad es mera abstracción.

Adorno propone que la unificación de la Psicología y la Teoría social mediante la implementación de los mismos conceptos pero con diferentes niveles de abstracción, como sucede en Parsons, solo llevaría a la teoría de la adaptación social mediante el ideal de un Superyó promedio destinado a la integración del individuo con la sociedad, haciéndolo responder a necesidades funcionales del sistema social. Esta teoría de la adaptación sería incapaz de explicar el problema de la angustia social por causas de la marginación, como ocurre en los procesos económicos. Y en el terreno de lo social tal angustia proviene de los procesos económicos. Los hombres están socialmente programados para estar dentro del sistema socioeconómico, la sola posibilidad de quedar fuera los llena de angustia, así que se ciernen dentro del sistema racional en la irracionalidad de su angustia, por el temor de quedar fuera de las relaciones socioeconómicas, por ello asumen el sometimiento como una necesidad social, se hunden en el sistema y enajenan su libertad. Dice Adorno: “La irracionalidad del sistema racional hace su aparición en la psicología del sujeto atrapado” (AF, p. 145). La dialéctica de la relación entre psicología y sociología se produce como resultado de las contradicciones entre individuo y sociedad. La psicología aisladamente se reserva la investigación del sujeto como individuo y su vida interior, mientras que la sociología estudia a los seres humanos como soporte social, inmersos en fuerzas sociales de producción social. Pero la dialéctica crítica de la relación psicología - sociología radica en que esos hombres son seres sociales y al mismo tiempo pulsionales.

En un caso específico para el análisis, Adorno cita a Lukács respecto a su concepción de la esquizofrenia, “Lukács concebía la esquizofrenia como consecuencia extrema de la enajenación social del sujeto respecto a la objetividad” (AF, p. 153). Esto es, según creemos, un vivo ejemplo de la intervención de la relación entre psicología y sociología desde la filosofía. En cuanto a la esquizofrenia, podemos afirmar que es patente la ruptura del Yo con la realidad y por lo tanto el sujeto queda fuera de la relación social. Y no sería de otro modo sino mediante las relaciones sociales, que el sujeto se volvería a articular en la realidad social. De manera que la locura tiene una connotación social y ha de ser en la sociedad donde se le trate. Sin embargo, en los Estados totalitarios, en los campos de concentración la locura es algo inducido por el límite criminal al que llegan los torturadores. El nacional socialismo se hizo especialista en este aspecto.

Como podemos apreciar la distancia que en la práctica se proponen psicología y sociedad resulta del todo abstracta, ya que “A pesar de la disparidad entre psicología y sociedad, cuya tendencia es alejarse constantemente una de otra, la sociedad se extiende por todo lo psicológico como lo represor, como censura y Superyó” (AF, p. 165).

Por otra parte, el inconsciente, que en Freud es una especie de saber que no se sabe, en Adorno es algo de lo que los individuos nada quieren saber, es decir, de su fuerza represora. Intenta insertar la cuestión de la historicidad del inconsciente, pero Freud no se encargó de ello. En Freud el inconsciente es atemporal. Adorno intenta insertar lo histórico social en el psicoanálisis pero

sobre este punto creemos que está forzando un poco los conceptos en su afán de articular esa fuente de psicología social de corte psicoanalítico. Dice: “Lo histórico se torna así invariante, y lo psíquico, en cambio, dato histórico. En la transición de lo imaginario psíquico a la realidad histórica se le olvidó –a Freud- la modificación de todo lo real en el inconsciente” (AF, p. 167).

Recordemos que en este punto, para Freud lo real es lo imposible del goce, efectivamente no incluye lo social, sino lo pulsional, de la misma manera que lo psíquico es individual y no necesariamente social. Sin embargo, Adorno admite que solamente con Freud se ha rebasado la crítica kantiana a la Psicología racional. Además le reconoce el hecho de denunciar la falta de libertad en una sociedad, así como la degradación de los seres humanos, a la manera como lo hizo el materialismo dialéctico, pero desde lo psíquico. Desde el punto de vista psicoanalítico, la psicología social puede dar cuenta de una sociedad falsa y de una falsa conciencia social.

La cuestión de la psicología ha estado casi permanentemente en el interior de la problemática de estudio de la EF. Horkheimer en *Teoría Crítica*, en el apartado de Historia y psicología, trabajo de 1932, publicado en 1974, retoma el problema y trata de profundizar en dicha relación, confirmando la respectiva importancia a cada una de las instancias. Horkheimer afirma que en el análisis de la historia desde el punto de vista económico material, es importante considerar las fuerzas psíquicas, el carácter y la capacidad de transformación de los hombres dentro de los grupos sociales, y agrega: “El fundamento de la psicología social sigue siendo la psique individual” (Berheim, citado por Horkheimer, 1974, p. 33). Esto significa que la masa en sí no tiene ni alma ni conciencia que la caracterice, ya que estas dos instancias son de naturaleza

meramente individual. Por tal razón, Horkheimer concuerda con la idea según la cual, la psicología considerada dentro del proceso productivo conduce al estudio de la psique de sus miembros individuales, aunque determinado por los factores sociohistóricos en torno a ello. Esto permite el paso de la llamada psicología de masas a la psicología de grupos, donde, en casos de investigaciones empíricas, por ejemplo, estudios comunes se realizan sobre la familia y la personalidad autoritaria. Lo cierto es que, en su relación con los factores sociales, la psicología en el análisis de los aspectos individuales, como el carácter, la personalidad o la estructura psíquica, la psicología desde el punto de vista crítico deberá ir justo ahí donde se realiza el proceso productivo como una determinación de las formas de conciencia social. Esto último revive la relación entre la sociología crítica y la psicología, llevada a cabo por Adorno y estudiada en párrafos anteriores. En el caso de Horkheimer, la propuesta consiste en revisar cómo ocurren los mecanismos psíquicos que explican las tensiones en el interior de los individuos como clases sociales.

En el caso de Freud, en *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921), donde realiza el estudio de la relación de los procesos pulsionales del individuo con relación a los fenómenos sociales y donde Freud hablaba de la oposición entre actos sociales y narcisistas como campo de la relación de la psicología individual con la psicología social o de masas. En este caso Freud se refería a que la psicología de las masas trata al individuo como miembro de un grupo, linaje o institución, pero el carácter individual no se pierde aun cuando el individuo es indagado con relación al grupo al que pertenece, motivo por el cual, el mismo Freud llegó a hablar de “pulsión social”. Este concepto lo llevó a estudiar el fenómeno que se produce por ejemplo, entre el líder o caudillo y la

masa social, a través de los procesos pulsionales que llevan a la construcción de la transferencia entre el individuo y el grupo. Por ejemplo, la angustia del individuo desde su psicología individual se explica por la ausencia de lazos afectivos, mientras que la angustia de masas, desde la psicología social, se explica por la medida del peligro que se avecina de manera inmediata.

En lo individual, la psicología se explica los fenómenos psíquicos que se generan por el sufrimiento de un sujeto por la carencia o ausencia del objeto, mientras que en la psicología social, las fuerzas libidinales no se encuentran encausadas de un sujeto a otro, sino del grupo hacia el líder, lo cual explica el poder que experimenta un líder político ante las grandes masas. Sobre las cuestiones psicológicas que se producen entre el caudillo y la masa, Horkheimer afirma que hay algo que objetar a la psicología desde la historia, en el sentido de que, cuando una masa desorganizada obedece o sigue la línea de un caudillo, no es solo por cuestiones libidinales, es decir, internas, sino que, socialmente, se debe a la búsqueda de la estabilidad social por parte de los grupos.

Un ejemplo histórico de lo anterior, se refiere a la Revolución de 1848, de la insurrección obrera en Francia, ya citada en el capítulo anterior. Los campesinos negaron el apoyo político a los obreros de París, por varias razones, pero la principal radica en que el proletariado no contaba con un proyecto político y su fuerza organizativa y concienzal era espontánea; siguiendo la línea del comunismo, los obreros no tenían líderes específicos, pero lo más relevante radica en que los campesinos no se sentían identificados con la lucha social obrera y sentían que atravesaban por una época de estabilidad social, con sus

respectivas carencias materiales, propias del proceso histórico que dio el paso del absolutismo feudal hacia la República napoleónica.

El resultado es por todos conocido como “la derrota de 1848” del proletariado de París. Inmediatamente después aparecía un manifiesto de divulgación escrito por Marx y Engels: *El Manifiesto del partido comunista*. En éste, Los autores afirmaban que no se trataba precisamente de una derrota, sino que los obreros habían dado cuenta de su capacidad organizativa y concienical y que en lo sucesivo, “la burguesía no se desarrollaría, sino a reserva de desarrollar su fuerza opositora” (Marx, Engels, 1848).

En el ejemplo histórico citado, se cifra la desconfianza, la fe, la esperanza, como sentimientos psicológicos irracionales o internos de los hombres que tienen consecuencias en el terreno de lo histórico y lo social. He ahí le entramada entre al historia material, de explicación económica, la sociología social y en última instancia, la filosofía y la historia.

CAPÍTULO IV. FILOSOFÍA CRÍTICA DE LA CULTURA

4.1.- La cultura en el marco de la filosofía de la cultura.

De entrada, al concepto de cultura le pasa algo parecido a la metáfora del “edificio” en el momento del análisis de las estructuras de una sociedad, donde Marx, en el *Prologo de 1859*, hace referencia a la base material que sustenta a la Superestructura, en cuyo interior contempla la vida intelectual de los pueblos. Una interpretación mecanicista de la metáfora del edificio -la cual plantea que “...la economía determina, en última instancia, a la Superestructura ideológica, jurídica y política” (Marx, 1859)- concibe al Estado, el Derecho, la religión, la moral y la educación, como la representación intelectual de las contradicciones que se gestan en el interior de la economía. Mientras que una interpretación dialéctica de la misma, encuentra sobre determinaciones de la educación, la moral, la religión, el Derecho, etc., en el desarrollo de la vida económica, es decir, material, y con ello, de las Relaciones de Producción, y de las Fuerzas Productivas, así como de las distintas instancias en el interior de las mismas, tales como el trabajo, las fuerzas de trabajo, los medios de producción, etc. La idea de *bloque histórico* de Gramsci muestra a las estructuras sociales, materiales e intelectuales como una totalidad orgánica con sus respectivas determinaciones y sobre determinaciones. En el mismo sentido, definir a la

cultura como la síntesis de todos los aspectos “no necesarios” pragmáticamente hablando, carentes de valor de cambio, como lo son: la normatividad y las prohibiciones, los hábitos y costumbres, las creencias y las artes, así como las ciencias y la mismísima filosofía, constituiría un concepto muy pobre de cultura. En su concepción dialéctica, la cultura no es solamente la representación intelectual de lo material (Marx, Prólogo, 1859); como tampoco se reduce al conjunto de lo “no necesario”. Más bien, la cultura en aspectos determinados y determinantes, se encuentra inmersa en el interior de la vida material y social de los seres humanos. Se haya articulada orgánicamente al trabajo, a la vida sexual, las relaciones sociales, no solamente por cuanto a que el lenguaje –parte fundamental de la cultura-, constituye la mediación de dichas relaciones y las articula, sino en tanto que, su riqueza se eleva a la construcción estética en la literatura, el teatro, la poesía, la cinematografía, etc., y en lo económico e ideológico, a los medios impresos y electrónicos de información.

Con lo anterior, no pretendemos, de ninguna manera, proponer un concepto totalizador de la cultura, donde esta última se constituye como el universo y el conjunto de acciones que se realizan en su interior. Por el contrario, la idea es recurrir a la especificidad de la cultura, de tal manera que nos permita descender de la universalidad a la particularidad. Es decir, que la cultura se encuentra inmersa en la educación, la política, el Derecho, el arte la religión y la moral, así como también en la economía como conjunto de procesos productivos y como acción de distribución y consumo. En este sentido, la cultura no es una masificación de productos y acciones desparramada en la totalidad de la sociedad, lo cual resulta de suyo abstracto. De manera específica, en la

intencionalidad de lo pragmático, de manera particular existe orgánicamente articulada una nota de cultura. Pero no sólo en el sentido hegeliano, es decir, como el reflejo del espíritu de un pueblo, sino como acción humana. Concretamente, la humanidad es lo que constituye la especificidad de la cultura, tanto en las acciones como en los procesos racionales e irracionales.

Vemos cómo una conceptualización única de cultura es poco menos que imposible. Se le define en el paso de la barbarie a la civilización, por los procesos productivos en la medida de que los hombres dominan la naturaleza y la disponen a sus servicio para la satisfacción de sus necesidades. Pero no solamente en su relación con los “cultivos”, es decir, esta definición no sólo hace referencia a la agricultura, sino a la producción de medios para lograr fines; producción de armas, de herramientas, alfarería, cerámica, pintura, arquitectura, ingeniería, música, danza, poesía, literatura, teatro, y toda actividad material e intelectual que se generó a partir de que los hombres se establecieron en un espacio específico, con una forma de gobierno y una lengua para comunicarse. En este sentido se habla de “culturas antiguas”, quizá como la cultura china o japonesa, la mesopotámica, india, griega o romana, medieval, y por qué no decir: ¿cultura moderna? Sobre este punto hemos de discurrir a lo largo del presente capítulo.

En cada época, cada sociedad ha elaborado su propio concepto de cultura. Pero como en el pasado con Alejandro de Macedonia, cultura se opone a barbarie. Ambos conceptos son, en el interior de la presente investigación, de suma complejidad. Como se subrayó en el capítulo anterior, la barbarie no se

extinguió con el paso a la civilización; más bien, en cada época, han emergido distintas formas de barbarie inmersas en el mundo de la cultura. No es, de ninguna manera la pretensión de la presente Tesis, profundizar en la diversidad de conceptos sobre la cultura, como lo han hecho exhaustivamente algunos eruditos en la materia. Para el cumplimiento del objetivo de la Tesis, es importante introducirnos y escudriñar en el interior de los conceptos de cultura y Filosofía de la cultura, para analizar el índice de posibilidad de contribuir a la elaboración de una Filosofía de la cultura, que al mismo tiempo contemple a la *educación contra la barbarie*, desde la filosofía y en la línea de T. Adorno, que es, según intento demostrar, quien ha llevado la citada relación –Filosofía de la cultura y educación contra la barbarie- a su máxima expresión.

A diferencia de las culturas antiguas, la cultura en la modernidad nació en su relación con la industria (Adorno, DI, p. 165.). Como se analizó en el primer capítulo de la presente Tesis, en la modernidad, industria e Ilustración se desarrollaron simultáneamente, produciendo importantes puntos de conexión. En su afán de progreso, la Ilustración instrumentalizó la racionalidad y la llevó al nivel de la industrialización de la cultura. De esta manera, la cultura industrial y la industria cultural constituyeron dos espirales engrazados y mediatizados por la instrumentalización de la razón (Horkheimer, CRI, 2002). En esta línea, la Filosofía de la cultura ha de trabajar en el marco de las relaciones humanas, en el de las relaciones de producción material e intelectual, desentrañando los conflictos entre los hombres, denunciando las contradicciones en el marco de la política, la economía y la historia, desde un enfoque sociológico y antropológico. En el antropológico, replanteando cuestiones de humanidad versus barbarie. En

lo sociológico, analizando los conflictos sociales en el marco del lenguaje; identificando las políticas indentitarias, de autoafirmación de la subjetividad y de sometimiento del otro, desmitificando dichas relaciones inmersas en una intersubjetividad moderna y poniéndolas al descubierto.

Efectivamente, discurriendo por las líneas de la Sociología crítica, la Psicología crítica y la Antropología, la Filosofía de la cultura en su correlato con la educación contra la barbarie, tendrá como propósito denunciar ante la opinión pública, ante al sociedad, los crímenes realizados en el interior de las relaciones de poder de la moderna sociedad burguesa industrial y se pronunciará contra todo acto de barbarie. La filosofía de la cultura se constituye desde esta perspectiva como una validación de la realidad y al mismo tiempo como aparato crítico de la sociedad. Como dice Salcedo: “Una filosofía de la cultura ha de promover una especie de rodeo por los otros para autocomprendernos mejor a nosotros, para que no sólo nosotros, sino también ellos mismos, accedan a la explicación crítica de su realidad, e igualmente mejoren su autocomprensión y su aportación dialógico-cultural a la comprensión intra e intercultural de lo humano” (2004, p. 53). En este plano, la Filosofía de la cultura es la vía de acceso hacia el diálogo con los otros y es, por ello mismo, una puerta de salida de la violencia contra los otros y contra nosotros mismos. Desde el enfoque de la filosofía de la cultura, la crítica de la cultura nos permitirá ir más allá de la simple trasmisión de la cultura y de experiencias de generación en generación y colocarnos frente a opciones nuevas, que respondan a las exigencias y demandas de los hombres actuantes, contemporáneos de la cultura que ellos mismos están generando, mediante el trabajo material e intelectual. De manera que ni la cultura es el

cúmulo del saber ni su trasmisión desde los sabios hacia los discípulos. Pero tampoco, la cultura se reduce a lo ofertado en las pantallas de TV, cine o red de Internet. Las campañas publicitarias, así como las grandes concentraciones de hasta cien mil individuos en estadios de fútbol, o el atrapamiento adictivo de millones de individuos por la red de internet, lo cual constituye propiamente la pseudocultura contemporánea. Para los fines del presente análisis, las tres instancias mencionadas, TV, cine e internet, no son sino la instrumentalización de la cultura, cuyo fin es el mercado y la publicidad, inmersos en una industria de “anticultura” y por tanto, mecanismos de barbarie moderna para manipulación y sometimiento psicológico, ideológico y material de los hombres.

En general, existen serios y profundos estudios sobre la cultura y los distintos conceptos en torno a ella, como son los casos de los estudios realizados por Thomson (1993), en su libro *Ideología y cultura moderna*, Bordideu (1990), en su obra *Sociología y cultura*, Eduard Tylor (1975), en su artículo *La ciencia de la cultura*, (ver: Salcedo, 2004) y otros estudios no menos importantes de filósofos como Kant y Hegel en los siglos XVIII y XIX y los trabajos de Gadamer en obras profundas y valiosas como *Verdad y método* (1993) y *La actualidad de lo bello* (1991), entre muchos otros autores y trabajos recientes sobre la tónica que ahora nos ocupa. Efectivamente, desde distintos enfoques, el concepto de cultura ha sido abordado en su relación con lo social, lo político, lo económico, lo histórico, lo ideológico y lo filosófico. Como decía, el interés de la presente Tesis no radica en retomar o enunciar lo ya estudiado por los autores mencionados ni por esa razón realizar un trabajo erudito en el marco de la conceptualización de la cultura. Más bien, mi interés se enfoca hacia el

análisis de las formas de interpretación simbólica de los movimientos sociales, los conflictos entre los hombres, el origen y desarrollo de estos conflictos en el seno de las relaciones sociales y, en cuanto a la cuestión simbólica, la manera como el plano del lenguaje articula en sus formas discursivas la naturaleza de dichos conflictos. Conflictos mismos que encuentran su representación en el plano de la realidad, justo en el momento en que se realiza el sometimiento del otro y que, en última instancia, han sido históricamente fraguados desde la educación de la barbarie moderna. Es por esta razón que, según creo, la educación contra la barbarie, desde la filosofía de la cultura, constituye el terreno de acción social, desde donde los hombres han de actuar para transformar sus relaciones sociales de sometimiento, hacia relaciones libres, en las cuales, el diálogo con el otro constituye el índice de posibilidad de disolución de la violencia barbárica.

4.2.- La industria cultural.

Recordemos el principio del apartado anterior, donde hicimos referencia al análisis de Marx, en el *Prólogo a la Crítica de la economía política de 1859*, específicamente con relación a la metáfora de “*el edificio*” de la estructuras de una sociedad, donde, por cierto, Marx afirma que: “...la economía determina, en última instancia, a la superestructura ideológica, jurídica y política...”; este punto nos permite identificar el lugar de la producción de la cultura en el marco de la producción en general y de la ideología en particular. Pero si pensamos ahora en otro trabajo del mismo autor, específicamente, quiero hacer referencia a “*el fetichismo de la mercancía*” en el Volumen I de *El capital*, (pp 36-47), donde

Marx afirma que "...el carácter místico de la mercancía no brota de su valor de uso. Pero tampoco brota del contenido de sus determinaciones de valor" (p. 37), es decir, que enseguida nos damos cuenta cómo, el misterio que la mercancía encierra y que el trabajador desconoce inconscientemente por el hecho de enfrentarse al producto de su trabajo como algo ajeno a él mismo y que incluso para poseerlo debe pagar por él, este misterio radica precisamente en la explotación del trabajo y el resultado es la enajenación del mismo. Fetichismo de la mercancía y trabajo enajenado se relacionan por el hecho mismo de la explotación del trabajo, aunque otro factor importante que actúa en el fetichismo de la mercancía, es un alto grado de la división del trabajo, asunto que directa o indirectamente causa que el trabajador no se identifique con su trabajo o, para decirlo en términos epistemológicos, que el Sujeto no se identifique con el objeto, sino que, más bien, éste último le resulte ajeno. Por esto agrega Marx: "Este carácter fetichista del mundo de las mercancías responde...al carácter social genuino y peculiar del trabajo productor de mercancías" (p. 38).

Por lo anterior, cabe la pregunta: ¿sucede algo parecido al fetichismo de la mercancía, con la cultura en la sociedad moderna? Este es precisamente el meollo del asunto en el estudio de Adorno (y Horkheimer) en torno a la industria cultural en la moderna sociedad burguesa. Pero antes sigamos con el análisis marxista del fetichismo de la mercancía para, mas adelante ver en qué medida podemos relacionarlo con los aportes de Adorno en materia de cultura. Marx plantea, "Hasta qué punto el fetichismo adherido al mundo de las mercancías, o sea, la apariencia material de las condiciones sociales del trabajo, empaña la mirada de no pocos economistas, lo prueba entre otras cosas, esa aburrida y

necia discusión acerca del papel de la naturaleza en la formación del valor de cambio” (p. 46). He aquí la idea de fetichismo como apariencia y ocultamiento de las verdaderas condiciones sociales del trabajo no remunerado, pero que a la vez, dicha relación de explotación se encuentra legalizada en el interior del contrato de trabajo.

Efectivamente, la cultura en la moderna sociedad burguesa ha sido enajenada y fetichizada. Una de las vías de su enajenación y fetichización es precisamente la producción en masa de la misma, en un mundo de apariencias y ocultamiento de las relaciones materiales entre los hombres. Dice Marx: “El enigma del fetiche dinero no es, por tanto, mas que el enigma del fetiche mercancía, que cobra en el dinero una forma visible y fascinadora” (p. 55). De la misma manera, en la sociedad moderna, la cultura es la representación de las relaciones de producción, aunque, sin embargo rebasa dichas relaciones y se convierte en ideología, es decir, en un acto de reproducción. Véase cómo Adorno, articula el concepto de cultura con el de ideología, cuando afirma que “La cultura marca hoy todo un rasgo de semejanza. Cine, radio y revistas constituyen un sistema. Cada sector está armonizado en sí mismo y todos entre ellos” (DI, p. 165). Es decir, que la llamada cultura moderna, a cuya difusión contribuyen los medios masivos de comunicación como prensa, radio, TV e internet, al representar ese mundo de apariencias referido por Marx, al ser cosificada y fetichizada, se ha reducido a la categoría de ideología y es por ello un AIE, en la medida de que contribuye a la reproducción de las relaciones de producción capitalista, en el seno de la sociedad neoliberal.

Ahora bien, reducir a la cultura a una relación de trabajo enajenado, como ocurre en la industria, puede ser un tanto peligroso y esta relación de semejanza e inmediatez puede ser tachada de economicista y ortodoxa, ya criticado en el capítulo anterior. Por eso creo que el estudio de Marx sobre el *fetichismo de la mercancía* explica en su origen lo que Adorno llama *industria cultural*, sobretodo si consideramos la producción de la obra de arte como una de las manifestaciones más sofisticadas de la cultura en una sociedad. Es sabido que el arte se propone representar valores como la libertad, así como el subjetivismo psicológico tanto del autor como de la sociedad y de la época en que se produce. No es, en primera instancia, voluntad del artista contribuir a la reproducción de las relaciones y las condiciones de producción, aunque involuntaria e inconscientemente tenga ese destino. Por ello creo que hay que incluir la idea de Marx, pero con cierto cuidado, con el propósito de no caer en un mecanicismo ya superado; aunque hay que reconocer que en la actualidad se llegan a realizar verdaderas exposiciones de maquinaria industrial, automóviles, barcos, aviones, etc., dándoles la calidad de verdaderas obras de arte, de la industria moderna; esas obras por supuesto, cobran el costo de millones de dólares, libras o euros, según sea el caso. Así mismo, sirven al espectador para el reconocimiento de sus propios límites, es decir, que jamás podrán obtener esos objetos, que les resultan tan ajenos e imposibles, que solamente están para ellos, dados a la contemplación, como las obras de arte. Como dice Adorno (y Horkheimer), "Por el momento, la técnica de la industria cultural ha llevado sólo la estandarización y producción en serie y ha sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema social" (DI, p. 166). Como podemos ver, efectivamente, la obra de arte como representación sublime

de la cultura y fetichismo de la mercancía en el seno de la sociedad industrial, son diferentes, pero ambas son permeadas por la ideología, la cual acaba por reducir arte y mercancía a un producto de la tecnología y como dice Adorno, de “la industria cultural”. Hoy no se habla de arte cinematográfico, sino de industria del cine, como tampoco la radio ni la prensa son consideradas como artes, sino como negocios e industria. Se habla de la industria de la radio y del negocio de escribir. Todas estas instancias, ante la óptica de Adorno (y Horkheimer), contribuyen por su carácter ideológico a la reproducción del sistema social basado en la manipulación, la violencia psicológica, física, y la explotación del trabajo. Agrega Adorno: “La unidad visible de macrocosmos y microcosmos muestra a los hombres el modelo de su cultura: la falsa identidad de universal y particular. Toda cultura de masas bajo el monopolio es idéntica...”(Ibid.).

Efectivamente, la cultura se ha industrializado desde el momento en que se reproduce en masa. No es lo mismo asistir a un concierto de Mozart o Beethoven en una sala de conciertos, que reproducir por millones de discos compactos y ponerlos a circular en el mercado local o mundial. Lo mismo que ocurre con la música clásica, ocurre con la música de rock y las distintas corrientes musicales de la actualidad, rock punk, heavy metal, electrónica, house, pop, etc. La misma obra de arte se ha industrializado y discurre por entre los mercados nacionales e internacionales y con ello, se resta su valor estético; lo bello ya no es el único propósito de la obra de arte, sino considerada ésta como valor de cambio, es decir, por su capacidad de cambiarse por dinero. La obra de arte como manifestación de la cultura se industrializa y se enajena al reproducirse en masa y hace las veces de ideología al servir a la reproducción

del sistema. Fetichizada, la obra de arte no sólo adormece y enajena a los consumidores, sino que se suma como parte del mundo de apariencias. Los consumidores perciben sólo la apariencia de la realidad a través de la obra de arte reproducida y llegada a sus manos como técnica y como mercancía, donde la relación no es ya entre valor de uso y valor de cambio, sino entre valor de cambio y contemplación tecnificada y petrificada de la obra original, es decir, lejos de contemplación estética, se convierte en contemplación ideológica de la apariencia que causa la técnica y la obra misma, pero esta vez reducida a mercancía que se intercambia por dinero pero que no tiene valor de uso, sino tan sólo sirve como ideologización de las masas.

Lo anterior no significa, de ninguna manera, que existe una relación mecánica entre arte e ideología. Hay que reconocer que el verdadero arte dignifica la vida humana y constituye la glorificación de las facultades de los hombres. Hoy por hoy, la arquitectura, la escultura, la música, la danza, el canto, la literatura y la pintura constituyen las llamadas bellas artes, aunque éstas varían sus manifestaciones en cada época y cada cultura. El verdadero arte puede fungir como superación de la enajenación, pero no así su industrialización ni su cosificación. Al contrario del verdadero arte, “La industria cultural puede vanagloriarse de haber llevado a cabo con energía y haber erigido en principio la, a menudo, torpe transposición del arte en la esfera del consumo y de haber liberado a la diversión de sus ingenuidades más molestas y de haber mejorado la confección de las mercancías” (DI, p. 178). Además de que la industria cultural ha hecho del juego también una industria, y al practicarlo, los hombres se hayan inmersos en actos de enajenación y reproducción ideológica de las condiciones

de producción: “Ello, no obstante, la industria cultural sigue siendo la industria de la diversión” (p. 181). El entretenimiento y el juego han sido articulados a la industria cultural, más allá de que en su ejercicio defrauden y traicionen los objetivos de los hombres que participan en ellos: “La industria cultural defrauda continuamente a sus consumidores respecto de aquello que continuamente les promete” (p. 184). Por ejemplo, el placer es una promesa que se posterga al espectador o consumidor ya sea de erotismo o de pornografía; el consumidor espera anhelosamente la escena culminante o anunciada en los carteles de cine o en cortos de TV, pero lejos de ello, es postergada o editada, “La producción en serie de sexo opera automáticamente su represión” (Ibid.). Lo mismo ocurre con toda la industria de entretenimiento, los consumidores siempre quedan insatisfechos al no lograr sublimar su deseo, razón por la cual no alcanzan la plenitud. Un caso concreto puede ser referido a las casas de juego, al estilo Las Vegas; son cantidades industriales de dinero las que ingresan a la casa y raro es el jugador que gana en el juego, para los demás lo que queda es la frustración, por dar al azar el significado de la esperanza.

En el marco de la industria cultural, la cultura se constituye en el mundo de las mercancías. Embalsamados arte y cultura mediante la publicidad, logran filtrarse en todos los ámbitos de las relaciones sociales a través de los medios masivos de comunicación. Y su efecto más inmediato es la enajenación psicológica. Mediante la promesa de felicidad, la industria de entretenimiento solamente es capaz de causar la risa de sus consumidores. El cine, por ejemplo, hace suponer a sus consumidores que todo está bien; que si los protagonistas son capaces de experimentar alegría, ellos también, que pueden olvidarse del

dolor, aunque sea momentáneamente. Pero al terminar la película todo vuelve a ser como antes. La idea es divertirse, estar de acuerdo, en armonía, sin contradicciones, sin falta, sin carencias, “Divertirse significa estar de acuerdo” (p. 189). Los consumidores de la industria cultural no pueden revelarse contra ella, se hayan sometidos, son capaces de hacer filas kilométricas con tal de pagar para contemplar un espectáculo y pagar por ello el equivalente a un salario semanal o quincenal, aunque después se padezca hambre. Es una especie de compra venta de mercancías, donde el valor de uso se disuelve al efectuarse la diversión. Los individuos salen con los bolsillos vacíos y de la contemplación de la obra o concierto, sólo quedará la añoranza, el recuerdo de la falta. Si se puede llamar obra de arte a un concierto de música pop, ésta se disuelve en el lucro, se cosifica, se suma a la industria cultural. Se trata de un negocio en el que el público sólo participa como consumidor de un “no-valor de uso”, pero para ello sí debe entregar su valor de cambio, su dinero. Lo que está en medio de un concierto de rock o de pop, es el lucro y el negocio; mientras el los consumidores fueron utilizados para goce de los empresarios. Efectivamente, en la sociedad moderna industrial, al industrializarse la cultura se le cosifica, se le enajena, se le reduce a mecanismo de entretenimiento y su objetivo se convierte en la euforia de los consumidores, quienes, enajenados y cosificados también, de manera inconsciente reproducen la ideología mediante el consumo de la industria cultural. Los consumidores de la industria cultural pierden su identidad; se identifican muchas veces con otra cultura a la que no pertenecen ni pertenecerán jamás, como ocurre con los aficionados a The Beatles en los años sesenta o de algunos grupos musicales e incluso solistas en la actualidad. Millones de aficionados hacen de Madonna o de Tina Turner un símbolo de

identidad, para algunos de inteligencia y para otros de belleza o de grandeza. Sin embargo, estas cantantes engrandecidas y glorificadas por el efecto de la publicidad, participan como negociantes de la industria cultural y sus clientes son sus admiradores y consumidores de su mercancía o servicio, el servicio de entretener.

En el interior de la industria cultural, el arte aparece como mercancía, la cual producida en masa, cosificada e industrializada, llega a los consumidores, los cuales están dispuestos a pagar lo necesario para encontrarse inmersos en la industria cultural. Con todo, los consumidores de la industria cultural contribuyen a reproducir la idea de unidad social y armonía heredados del funcionalismo, el ideal de una sociedad unificada y sin contradicciones. Por su parte, la alienación del arte en el interior de la industria cultural, juega un papel importante para traducir la cultura en ideología y hacerlo participar en los movimientos sociales, dirigiéndolos y orientándolos hacia intereses y fines, ya sea de negocios o de industria. En este sentido, “la cultura ha contribuido siempre a domar y controlar los instintos, tanto los revolucionarios como los barbaros” (p. 197). De esta manera, permite estandarizar los modos de producción, toda vez que unifica a los hombres disolviendo su individualidad en la masa. En gran parte, la vida de un modo de producción depende no sólo de la reproducción de sus condiciones de producción, sino de su capacidad de unificación de fuerzas sociales de producción y a ello debe sumarse la técnica como instrumentalización de la cultura. El modo de producción capitalista se ha sostenido alrededor de casi cuatro siglos, por el hecho de que, vía industria cultural, ideología o ambas, ha logrado la “unidad” de sus fuerzas productivas

con sus relaciones de producción. Como el lenguaje, la industria cultural da unidad a las relaciones entre los hombres y en apariencia disuelve la diferencia. La disolución de la diferencia sólo puede ser apariencia porque lo que caracteriza al capitalismo y a la sociedad moderna, es precisamente la diferencia. La industria cultural hace suponer brevemente que la diferencia no existe, porque existe la armonía, la unidad, y por tanto existe la igualdad entre los hombres; asunto que suena tan falso como la industria cultural. En esta dirección, en el interior de la industria cultural “El arte es una especie de mercancía, preparada, registrada, asimilada a la producción industrial, adquirible y fungible” (p. 203). Esto es lo antes llamado “alienación del arte”, lo cual constituye un fracaso de la cultura.

Es difícil desprender la crítica de la cultura en Adorno, del análisis de la obra de arte. Pese a todo lo antes analizado y criticado de la industria cultural en la moderna sociedad burguesa, el arte ha sobrevivido y no cesa de producirse. Desde la época en que el pintor francés Lautrec inaugura los carteles, que a diferencia de la obra de arte que es única, éstos –los carteles- se industrializan, es decir, se producen en masa, parecía que se anunciaba el hecho de que el arte sucumbiría ante la industria cultural. Sin embargo, el arte pictórico tomó otros rumbos, tal es el caso del impresionismo, el surrealismo y el realismo, entre otras corrientes estéticas. Esto es debido a que el arte se produce sobre el plano simbólico de lenguaje que persigue lo bello, así como la expresión de la subjetividad psicológica, como la emotividad y en general, nos llega a plantear, como la filosofía, la síntesis de una época. En este sentido el arte trasciende y al mismo tiempo articula cierta inmanencia histórica. Véase en este caso los

poemas épicos de Homero, La Ilíada y la Odisea, pero también “Los miserables” de Víctor Hugo, cómo en ellos se plasma la realidad histórica de una época y de una sociedad. Contrario a la industria cultural, el verdadero arte constituye la elevación del espíritu humano. El arte como lenguaje establece un proceso de comunicación entre los hombres, pero a la vez denuncia y critica una situación política determinada, véase la obra de De la Croix, *La libertad y el pueblo*. En este sentido, el arte verdadero, el no alienado ni industrializado, expresa conciencia política en medio de una realidad social, es arte racionalmente clarificado, a diferencia de la industria cultural, que se rige exclusivamente por el lucro, la publicidad y la manipulación.

4.3.- Cultura de masas: objeto de la Filosofía de la cultura.

La pregunta por la cultura apunta siempre hacia un abanico de posibilidades, por cuanto a las distintas direcciones y vertientes teóricas y filosóficas desde donde se ha abordado su estudio. Así por ejemplo se habla de un enfoque antropológico, sociológico, psicológico, filosófico, etc., así mismo, se ha acuñado el término “contracultura”, multiculturalismo, interculturalismo, cultura de masas, cultura popular, diversidad cultural, choque entre culturas diversas dentro de una misma sociedad, y el enfoque que se pretende dar en este trabajo es el de una filosofía de la cultura desde la óptica de Adorno, sin incursionar necesariamente, en la totalidad de conceptos ya estudiados en torno a ello. Un teórico que ha incursionado con cierta profundidad, entre otros, sobre la concepción de la cultura es Armand Mattelart (2004), quien en conjunto con Neveu (2004), ha realizado una crítica de la cultura inmersa en el interior de la sociedad burguesa, subrayando las distintas problemáticas que se han

gestado y desarrollado a través de los distintos movimientos sociales y contradicciones entre los hombres. Mattelart ha subrayado los distintos enfoques que entre sí constituyen ciertas ambivalencias teóricas y epistemológicas en torno a la cuestión de la cultura y los fenómenos sociales que se han producido como consecuencia de su desarrollo; ha seguido el hilo etnográfico, el giro político y ha enfatizado en la cuestión de la historicidad del fenómeno cultural. Finalmente, ha cuestionado las mitologías de orden cultural en la era de la globalización económica y señala al multiculturalismo como una ideología (Mattelart, 2004, p. 155). Considera que la noción de cultura es la que ha causado las más abundantes investigaciones dentro de las ciencias sociales, aunque muchas veces estos trabajos resultan contradictorios entre sí. Mattelart se pregunta cómo influyen el medio social, la edad, el género, la identidad étnica, en las relaciones con la cultura, cómo se realiza en cada quien la recepción del bombardeo publicitario de la industria cultural, en cada sector social y desde su propia cultura, es decir, cómo se van re significando los símbolos articulados en el lenguaje de la publicidad y la mercadotecnia y cómo influyen y afectan a los distintos sectores de una misma sociedad, así como las diversas formas de resistencia hacia los fenómenos de “transculturación”, referidos estos últimos a la influencia que una cultura ejerce sobre los hombres de otra cultura, transformando su concepción del mundo y con ello, sus hábitos y costumbres y si al respecto se generan ciertas resistencias o se realiza la asimilación de una cultura por otra.

Con respecto a la idea de “cultura de masas” afirma que “La idea de resistencia al orden cultural industrial es consustancial a la multiplicidad de

objetos de investigación que caracterizan los ámbitos explorados por los estudios culturales por más de dos décadas” (p. 38). Mattelart hace referencia a Williams y Thompson, respecto a que es imposible abstraer la cultura de las relaciones de poder y de las estrategias de cambio social. Como puede apreciarse, se trata de una postura de índole marxista en su relación con la crítica de la cultura moderna, pero desde un enfoque de carácter pedagógico. Efectivamente, Williams y Thompson hicieron crítica de la cultura en el ámbito de la formación de adultos en los años sesenta, y tropezaron con serios conflictos de carácter cultural dentro de los procesos educativos, en especial, cuando se trata de clases populares. El desacuerdo con Thompson consiste en su radicalidad de desprender directamente de la economía el análisis de la problemática de la cultura de masas. Sobretudo por tratarse de una época en que el economicismo ya era una prueba superada dentro de los ámbitos filosófico y sociológico. Sin embargo, llama la atención cómo es posible establecer cierta conexión con los trabajos de T. Adorno sobre la cultura de masas. Sobre el vínculo entre cultura y sociedad, Echeverría afirma que: “Aceptada la dimensión cultural de la vida social como un hecho de realidad indudable, los esquemas metodológicos de las distintas orientaciones de investigación la convierten –a la cultura- en su objeto de estudio particular...” (Echeverría, B., 2001, p. 13) Con ello hace referencia a que existe toda una diversidad de estudios antropológicos, filosóficos y sociológicos de la cultura con relación a los fenómenos sociales, lo cual ha creado cierta desconfianza respecto de las teorías que se han planteado sobre las relaciones entre cultura y sociedad. Asociada esta postura con las de Thompson y Adorno, Echeverría propone poner cierto límite a la ortodoxia y al dogmatismo y propone “un

concepto de cultura que pretende aportar a esa impostergable “traducción” (sic) entre las diferentes lenguas de las distintas ciencias de lo humano...con la intención de abrir los diques que las ortodoxias disciplinarias ponen a la voluntad de comprender y de llevar así a los muchos saberes sobre lo humano...” (p. 15). La postura de B. Echeverría tiene como plataforma la teoría crítica iniciada por Adorno y Horkheimer así como sus antecedentes en el discurso marxista del siglo XIX. Desde este enfoque y como una superación crítica de las posturas ortodoxas, materialistas o funcionalistas, el autor subraya que “La realidad cultural da muestras de pertenecer orgánicamente, en interioridad, a la vida práctica y pragmática de todos los días incluso allí donde su exclusión parecería ser requerida por la higiene funcional de los procesos modernos de producción y consumo” (p. 21). Esta realidad cultural inmersa en los procesos de producción y en toda la vida práctica de los seres humanos, constituye para la presente investigación, un punto fundamental que se articula en el interior de la problemática específica de una Filosofía de la cultura y se engarza con la concepción adorniana de la cultura de masas.

En la concepción de Adorno, la cultura en la sociedad moderna, es determinada, en última instancia, por el modo industrial de producción. Para él, los productos del trabajo y de la cultura son mercancías que articulan orgánicamente a las relaciones sociales de producción. En este sentido, incluso la experiencia estética, en el momento de la contemplación de la obra de arte, así como su interiorización en los procesos mentales del Sujeto, constituyen algo que se ordena en torno al vínculo que se produce entre cultura de masas y relaciones sociales. Ante esta constelación, los consumidores son sujetos que

ponen a prueba su sensibilidad frente al mercado de “mercancías culturales”. Lo que podemos observar empíricamente en un concierto de música contemporánea, donde se reúnen cantidades industriales espectadores, es que no se trata ya de una clase social, ni mucho menos de grupos sociales interactuando; todos los individuos independientemente de la clase social a la que pertenezcan, se reúnen en un mismo lugar con un mismo fin, participar como espectadores o consumidores de una misma mercancía, el espectáculo. Un espectáculo que se compone la mayoría de las veces con canciones cuya letra resulta lo más intrascendente y frívola, que no dice nada en absoluto de la vida humana, pero cuyo ritmo o secuencia impacta a las masas y las determina en un punto, en el que el Yo del protagonista se constituye como objeto de la masa. Todo el público se encuentra consumiendo la misma mercancía, pero en este caso ya no se trata de un producto tangible o conmensurable, se trata más bien, de algo que en principio pareciera abstracto, pero que a la vez resulta unificador ideológico del sistema social, se trata del consumo de cultura de masas. Pero la masa no se reduce al público espectador en vivo de un concierto, éste se extiende al resto de la sociedad vía radio o TV. En este caso ya no se trata de individuos de distintas culturas en convivencia o comunicación. Se trata más bien, del producto de una cultura o pseudocultura que se pone a la venta a los consumidores; lo espectacular realmente consiste en que los consumidores, es decir, las masas, rebasan en número a la posibilidad de consumo de la mercancía cultural. Es como la ley de la oferta y a demanda, pero en este caso el éxito está en la demanda de los consumidores por consumir cultura de masas. Por su parte, la industria cultural pondrá en el mercado a la venta la pseudocultura, mientras que las masas se verán reivindicadas en el consumo de

esa industria cultural. Se trata de un proceso de alienación de la cultura, en el que los hombres alienados acuden y se incorporan para reivindicar su alienación en el consumo de los productos o mercancías de la industria cultural. El consumo masificado de la industria cultural puede ser previsto desde el punto de vista psicoanalítico en la obra de Freud "*Psicología de la masas y análisis del Yo*" (1921). Es decir, que existen mecanismos psíquicos inconscientes que determinan o influyen en las masas, de tal manera que ven reflejadas sus carencias y la reivindicación de las mismas en las mercancías de la industria cultural. Ante la óptica de Adorno, este tipo de fenómenos sociales contribuye a la muerte de la verdadera cultura. Y como en *Psicología de las masas*, lo que observamos en el concierto de música contemporánea, es la pseudocultura de la barbarie. Una especie de barbarie moderna en estado de euforia causada por el ruido y el consumo de drogas, que se asemeja a la horda primitiva en un acto de celebración por haber tenido una cacería exitosa en una noche de luna y danzando alrededor del fuego. De esta manera, el consumo de los productos de la industria cultural por parte de las masas revela un estado de la humanidad muy parecido al de la barbarie, se trata de la cultura (¿contracultura?) de la barbarie. Esto suena contradictorio, si se supone que el nacimiento de la cultura es posterior al estado de barbarie de la humanidad o que la cultura es algo que nace con la civilización. Pero recuérdese que la barbarie no es algo que se extingue con la civilización, sino que se infiltra en su interior y tal pareciera que su propuesta es la destrucción de la cultura. Pero dado que las masas llaman cultura a lo que consumen en forma colectiva, Adorno llama a esa producción de la industria cultural "cultura de masas".

Según Adorno, la masa se auto engaña en el acto de consumo de cultura de masas, las masas son engañadas por la industria de la cultura y se encuentran en la antítesis del arte, mientras que el verdadero arte sobrevive a la muerte de la cultura en la industria cultural de una sociedad que sucumbe a la dominación de la contracultura, gracias a la influencia de los medios masivos de comunicación, la publicidad y la mercadotecnia. Así, la barbarie moderna avanza a pasos gigantescos hacia la muerte de la cultura, toda vez que incrementa su tendencia hacia la violencia y hacia la destrucción del otro colectivo. La concentración de masas en un estadio de balón pie, recuerda los campos de concentración nazi. En estos últimos la violencia era física, en los primeros, la violencia es psicológica, pero en ambos casos se produce la destrucción de la humanidad.

Retomando el ejemplo mencionado párrafos anteriores, en las grandes concentraciones de individuos para la realización de un concierto de música contemporánea, las masas participan del mercado y se anclan a un lugar específico de la economía. Mientras que los aparatos de producción producen industria cultural, los espectadores se ubican en el lugar del consumo de la contracultura y mientras más consumen más se alienan y más degradan la experiencia estética (Adorno, 1984). Las masas alienadas constituyen el rebaño de la barbarie moderna, y se conducen hacia donde su líder los dirija.

La opción que se propone en la presente Tesis es precisamente la educación. Pero si bien, existe una educación de la barbarie moderna, la propuesta consiste en una educación en la línea de Adorno, contra la barbarie.

Considero que es precisamente en este punto, es decir, en el análisis de la cultura de masas donde junto con la dialéctica negativa, se producen las principales aportaciones de T. Adorno a la Filosofía de la cultura. Un profundo análisis en el marco de la ideología en la sociedad de masas, sus imbricaciones en la producción de la cultura, también como ideología, su correlato con los conflictos entre los hombres, la mediación del diálogo con el otro colectivo, muchas veces desde “otra cultura” y una crítica a la “dialéctica de la identidad” en las modernas sociedades, constituyen la plataforma sobre la cual, Adorno introduce su dialéctica de la “no-identidad” para realizar la crítica a las doctrinas indentitarias de la cultura y a los movimientos de masas. He ahí la clave para la investigación de la cultura desde un punto de vista de una Filosofía de la cultura, que incluye aspectos de sociología crítica, filosofía crítica y psicología crítica de corte psicoanalítico en su conjunto, “Pues las masas apenas se dejarían atrapar por una propaganda burda y falsa hasta frotarse los ojos si algo en ellas mismas no diera acogida a mensajes que hablan de sacrificarse y de vivir peligrosamente. Por eso, teniendo a la vista el fenómeno fascista, se juzgó necesario completar la Teoría crítica de la sociedad con la Psicología” (Adorno, AF, pp 135-136), asunto que confirma la postura antes mencionada. Pero además agrega: “La intervención combinada del conocimiento de los determinantes sociales y del referente a las estructuras pulsionales predominantes entre las masas prometía una plena comprensión de la actitud de la totalidad” (p. 136). Es decir, lo que resulta del estudio interdisciplinario pero desde un enfoque filosófico de crítica social, es el análisis profundo y la crítica de la cultura de masas, del comportamiento de las masas frente a los procesos de comunicación mediatizados por la ideología, de sus procesos anímicos

consientes e inconscientes en el plano de una dialéctica de la no-identidad. Lo que la cultura de masas se propone es lograr y contener la unidad social, sin importar que sea una máscara; unidad regida por una política identitaria en cuyo interior se disuelve la diferencia. Lo que la dialéctica negativa (Adorno, DN, 2005) hace al respecto, es desenmascarar las falsas ideologías identitarias, mientras que la unidad se desmorona y lo que pone al descubierto es la diferencia. La ideología burguesa se empeña en difundir la falsa idea de igualdad. Lo que la Psicología crítica de las masas (Freud) pone al descubierto, es el fenómeno de la falsa identidad entre la masa y el líder; esto es precisamente lo que ocurre y lo que se pone de manifiesto en una concentración de población ante un espectáculo de entretenimiento. Pero el espectador alienado atraviesa por una falsa experiencia estética de identificación con el protagonista de dicho espectáculo, lo vitorea, sigue sus cantos, sus movimientos, su melodía, simulando esa falsa armonía de unidad social que desvanece las diferencias, en síntesis, inmerso en la euforia de la supuesta identidad social, justo lo que hace el espectador es la reproducción de la ideología y a través de ello, la reproducción del sistema social basado en la explotación del trabajo, la libre competencia, el libre cambio, la libre enajenación de las masas. La industria cultural inmersa en estos procesos sociales logra sus máximos alcances, toda vez que vacía los bolsillos de sus consumidores, quienes a la vez que pagan un alto precio, participan en la reproducción ideológica. La masa, al visualizar el acelerado enriquecimiento de sus líderes, cada vez más su conciencia alienada se convence de seguir participando, de contribuir en la reproducción de las condiciones de producción del mismo régimen identitario, de reproducir la ideología de la identidad.

Para algunos autores el manejo de los conceptos adornianos de cultura de masas e industria cultural guardan cierta semejanza; si bien no son idénticos, sí están articulados en la misma trama analítica y crítica. El vínculo consiste en que, mediante un modo industrial de producción, se obtiene una cultura de masas, hecha con una serie de mercancías que llevan claramente la marca de la industria cultural: serialización, estandarización y división de trabajo. Esta problemática no tiene un carácter natural dentro del desarrollo del modo de producción capitalista, más bien, se ordena en el interior de la economía que va de la producción al consumo, donde éste último, supone la alienación de las masas inmersas en el consumo de la industria cultural; consumo de espectáculos, películas, autos, revistas, programación de radio y TV, y específicamente de una manifestación del arte mediatizado por los medios de comunicación. Por ejemplo, la estación de radio que al presentar una sinfonía, antecede que es gracias al patrocinio de ciertos empresarios dedicados a la industria del jabón o del papel higiénico y la obra es interrumpida en varias ocasiones para resaltar la marca que subsidia mediante su comercialización, la recepción de la obra de arte. Así el arte se comercializa, llega a manos de las multitudes articulando líneas de publicidad de productos de la industria capitalista (DI, p. 205). “Hoy las obras de arte son preparadas oportunamente, como máximas políticas, por la industria cultural, inculcadas a precios reducidos a un público resistente, y su disfrute se hace accesible al pueblo como los parques”, mediante cuyo proceso se degradan los bienes culturales, como afirma Adorno: “...la disolución de su auténtico carácter de mercancía no significa que estén custodiadas y salvadas en la vida de una sociedad libre, sino

que ahora ha despreciado incluso la última garantía contra su degradación al nivel de bienes culturales” (ibid.) . Con ello se contribuye a lo que Adorno llama liquidación de la obra de arte, proceso que se produce como resultado de la degradación estética a su mínimo reducto que es la mercancía, es decir, su producción industrial o en masa, es decir, “La abolición del privilegio cultural por liquidación no introduce a las masas en ámbitos que le estaban vedados; más bien contribuye, en las actuales condiciones sociales, justamente al desmoronamiento de la cultura, al progreso de la bárbara ausencia de toda relación” (ibid.). De manera que la industria cultural y su consumo dejan a sus consumidores ajenos a toda crítica, sus mentes han sido alienadas, cosificadas y se someten a su nuevo amo que es la industria cultural, el mercado y la publicidad.

Según Adorno (y Horkheimer), en la moderna sociedad burguesa, “La cultura es una mercancía paradójica. Se halla hasta tal punto sujeta a la ley del intercambio que ya ni siquiera es intercambiada; se disuelve tan ciegamente en el uso mismo que ya no es posible utilizarla. Por ello se funde con la publicidad” (DI, p. 206). Esto le da cierta claridad a la crítica de Adorno a la industria cultural, sus productos y la cultura de masas que la consumen, es decir, los productos de la industria cultural incluyen a la obra de arte degradada en mercancía y atravesada por la publicidad para hacer digerible su recepción por las masas. Para Adorno, la industria cultural no significa de ninguna manera la producción de bienes de primera necesidad, como el alimento o el vestido, por el contrario, las masas podrían prescindir de ella. Pero por si acaso estuviera destinada a sucumbir, la publicidad le da vida. La publicidad se introduce como ideología en el interior de las relaciones y de las prácticas sociales como un virus, está en

todas partes; en la sociedad de consumo, la publicidad está en los anuncios luminosos, en las calles, azoteas, postes de luz o teléfono, obviamente, en la radio y TV; en los supermercados los consumidores se tropiezan con ella; los productos de la canasta básica se esconden hasta el rincón del local y al frente quedan los artículos de la industria cultural. Los consumidores no satisfacen sus necesidades en el consumo, antes bien, éstas se incrementan con el consumo. La publicidad hace de los artículos de la industria cultural una especie de droga (ideología) para las masas, creando una necesidad de su consumo. Dice Adorno: “Es demasiado evidente que se podría vivir sin la entera industria cultural...La publicidad es su elixir de la vida. Pero dado que su producto reduce continuamente el placer que propone como mercancía a la pura y simple promesa, termina por coincidir con la publicidad misma, de la que tiene necesidad, para compensar su incapacidad de procurar un placer efectivo” (p. 206). Es por esta razón que, como afirmaba antes, la industria cultural contribuye eficazmente al resquebrajamiento de la cultura y su reducción mínima a la categoría de una mercancía. Es precisamente este proceso el que destruye la capacidad crítica y disuelve en las masas las marcas de una experiencia estética auténtica, por el hecho de que se encuentran en estado de alienación. Estos procesos hacen de la cultura moderna una pseudocultura. Adorno (y Horkheimer), en DI, conceptualizan a la pseudocultura como un modelo cultural valorativo e ideológico surgido de los medios masivos de comunicación y de las industrias culturales cuyo propósito es la producción de mensajes alienantes, estandarizados y al ocio de las masas organizadas en el interior de la sociedad de consumo, que contribuyen una reducción de los procesos intelectuales de los consumidores, anulando, en última instancia, la

capacidad crítica y de análisis, convirtiendo a los consumidores en meros receptores, en individuos pasivos y carentes de identidad propia.

Como puede apreciarse, en DI, específicamente en el apartado correspondiente al análisis de la industria cultural, para Adorno (y Horkheimer) la crítica de los fenómenos culturales corresponde a una verdadera crítica de la sociedad en su conjunto. La crítica de la industria cultural y de la cultura de masas es a la vez crítica de las sociedades totalitarias, que masifican a los hombres a través de mecanismos de estandarización. Contrario al proceso civilizatorio que se propone la moderna sociedad ilustrada, la industria cultural, mediante la publicidad y la mercadotecnia, cosifica el arte y contribuye a la alienación de los hombres masificados e ideologizados, dispuestos al sometimiento y a la dominación capitalista, cuyo estudio nos da la pauta a lo que llamaremos *crítica cultural*.

Sobre el asunto de la crítica cultural en su artículo sobre “Crítica de la cultura y la sociedad” (1969), Adorno realiza una crítica a los críticos de la cultura, quienes –dice- en el momento de elaboración de su crítica, ponen cierta distancia entre los individuos en quienes recae la crítica y ellos mismos. Como si los críticos culturales pertenecieran a cierta especie de hombres que se colocan fuera de las relaciones sociales. Así vista la crítica cultural parece recaer en mera ideología, es decir, la ideología de los críticos de la cultura y de la sociedad. Como revisamos en otro apartado, la Ilustración moderna llevó a algunos hombres al almacenaje enciclopédico de conocimientos; fueron estos mismos hombres los que más adelante fueron reconocidos como cultos, donde

cultura era sinónimo de saber. A diferencia de los críticos de la cultura y de los “sabelotodo”, en la línea de Adorno, “crítica y cultura están imbricados” (Adorno, 1969, p. 210). La cultura lleva implícita la crítica, “La cultura no es verdadera mas que en sentido crítico- implícito...” (Ibid). Efectivamente, dentro de lo paradójica que pueda ser la cultura, la crítica constituye su componente inalienable más importante. En este sentido, la crítica, desde el punto de vista de la Teoría Crítica (TC), no tiene un carácter corrosivo de cualquiera de las manifestaciones de la cultura, por el contrario, inmersa en la cultura, la crítica constituye su saneamiento. Para expresarlo en un lenguaje dialéctico, crítica y cultura se encuentran orgánicamente articuladas. De manera que para no caer en la ideología del crítico de la cultura, quién se coloca por encima de las relaciones sociales, diferenciando crítica cultural y cultura misma, en la medida de que participamos de cierta producción cultural, dicha producción incorpora en su naturaleza a la crítica.

Lo que anotamos en el apartado sobre la industria cultural, es precisamente la crítica adorniana de la cultura de masas desde la perspectiva de la filosofía crítica de la cultura, en el marco de la TC. De lo contrario, el crítico cultural en su práctica ideológica se torna un adversario de la cultura, toda vez que ve la crítica como algo ajeno a él y la objetiva como algo alienado. De esta manera, el crítico cultural cae atrapado en su propia crítica y en la alienación de la cultura, toda vez que hace de la cultura algo objetivado y de su crítica algo subjetivo. De manera que el crítico cultural se deja atrapar en la dialéctica de la identidad de la subjetividad y hace de la crítica subjetiva su ideología.

CAPÍTULO V. PROPUESTA DE T. ADORNO SOBRE LA EDUCACIÓN CONTRA DE LA BARBARIE: NÚCLEO DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

5.1 Acerca de la educación en la sociedad de mercado.

En su obra *Estado autoritario* (2006), Max Horkheimer realiza un análisis profundo en torno a la cuestión del Estado moderno, en su acenso y en su materialidad en la sociedad contemporánea. Sobre este punto, Bolívar Echeverría subraya la importancia de la relación entre la sociedad mercantil y el citado Estado. En la sociedad de mercado, todo se mercantiliza, hasta lo inmercantificable, como dice Echeverría: “Esta *hibris* o desmesura capitalista impulsa al principio de lo mercantil a mercantificar hasta lo inmercantificable y a asegurar su eficacia mediante recursos que lo contradicen esencialmente” (Echeverría, en Horkheimer, 2006, p. 12). Esto nos lleva a reflexionar, por un lado en la idea de enajenación del trabajo, donde se invierte la dialéctica de la subjetividad y la objetividad. La primera, que es trabajo característico de la subjetividad en sí misma, se objetiva en sí misma, es decir, se enajena, se hace otro y para otro; la subjetividad se pierde por un proceso de mercantificación del trabajo. En el libre mercado de libre competencia el trabajador con lo único que

puede competir es con su fuerza subjetiva de trabajo, la cual objetiva en trabajo enajenado y la intercambia por cierta cantidad de dinero que nunca le alcanzará para recuperar lo producido, es decir, para comprarlo, y cuando se enfrenta a él en el mercado, le resulta como algo ajeno: “la sociedad de mercado cierra un ojo cuando este principio, que corresponde propiamente al orden de los objetos, invade, en un afán ya innegablemente capitalista, el orden de la subjetividad humana y convierte en objeto mercantil lo que esencialmente solo puede ser sujeto” (Ibid). La actual sociedad de mercado corresponde a la realización del liberalismo, libre cambio, libre competencia, libre mercado, libre explotación. Y es precisamente en este punto donde se conecta el segundo aspecto de la relación, motivo del análisis de Bolívar Echeverría sobre el texto de Horkheimer, es decir, con el autoritarismo.

Efectivamente, el Estado autoritario tiene como base a la sociedad de mercado, donde todo se compra y se vende, hasta lo que no se puede vender, lo humano. Es precisamente en el proceso de fetichización de la mercancía, donde se mercantiliza la subjetividad del trabajador y se le objetiva, se le enajena. De esta manera, al objetivarse las relaciones sociales, el trabajador, quien ocupa el lugar del otro, queda subsumido y sometido a la voluntad de la subjetividad que se reivindica como simismo y como sometimiento del otro. Es de esta forma como, lo que tiene una naturaleza económica objetiva, se subjetiva adoptando la forma política, es decir, la del sometimiento del otro, al servicio de la moderna sociedad de mercado y de producción capitalista: “La caída de la sociedad de mercado en manos del capitalismo convierte a ésta, de la sociedad de libertades

que debía ser en principio, en una sociedad que cumple las órdenes emanadas de la “autoridad” del capital” (p. 13).

Se puede asociar, sin temor a equivocarse, lo que ocurre en el proceso por el cual lo económico deviene político, es decir, la sociedad mercantil deviene sociedad autoritaria, con lo que ocurre en la educación moderna. El Estado en conjunto con la sociedad moderna y en alianza con la burguesía, han puesto en marcha procesos de reproducción de las condiciones de producción, donde la ideología y la educación juegan un papel protagónico. Como decía Marx en el Capital (Tomo III) “Ningún modo de producción subsiste cien años, sino a reserva de reproducir sus condiciones de producción”. Por supuesto que la reproducción de las condiciones de producción supone necesariamente la reproducción de sus respectivas instancias que se gestan en su propio interior, en este caso, reproducción de las relaciones de producción y de las fuerzas de producción, y así sucesivamente. La reproducción de las relaciones de producción supone de entrada la reproducción de las relaciones de sometimiento, obrero patronales, mediadas por el autoritarismo. Es justamente en este punto donde se inserta la cuestión de la educación.

En este apartado, la educación no es solamente como dijo Louis Althusser en AIE, un aparato ideológico del Estado, sino un mecanismo que coadyuva a la reproducción de las relaciones autoritarias de sometimiento del otro. Efectivamente, mediante la educación, el Estado reivindica sus valores e ideales, pero sobretodo sus intereses económicos y políticos, así como su alianza con la burguesía. Quiérase o no, la educación moderna atraviesa por citado proceso de

mercantilización, citado al principio de este apartado. Cuando se habla de “mercantificar lo inmercantizable”, se incluye a la educación moderna.

Aunque aun la educación pública funge como mecanismo ideológico de reproducción de las condiciones de producción, la iniciativa privada en la actualidad ha impulsado un proceso de mercantificación de la educación. Ha hecho de la educación un producto de mercado y lo vende al más alto precio. La llamada “*industria sociocultural*” analizada por Horkheimer, no sería posible sin una educación específica de la población civil, alienada y mercantificada por la sociedad de consumo. Dentro de la cultura contemporánea de masas, se ha efectuado una alianza entre los empresarios burgueses y los empresarios de la educación. Se ha convertido al proceso subjetivo de la educación en un proceso de producción de mercancías, dentro de una sociedad de mercado. Los trabajadores alienados que venden su fuerza de trabajo en este caso, son los profesores de las escuelas privadas. Los profesores de las escuelas privadas, aunque movidos por sus necesidades, contribuyen a la producción de “cuadros” al servicio de la empresa capitalista. En estas escuelas el costo de la educación tiene tan alto precio, que pocos lo pueden pagar. Pero la alianza entre burguesía y escuela privada ratifica la posibilidad de competir en el mercado de trabajo. Por su parte, los empresarios capitalistas darán preferencia, no a los más calificados, sino a los sujetos provenientes de universidades privadas. Para corresponder a esta preferencia, los procesos de enseñanza en las escuelas privadas, así como su currícula, incorpora los contenidos, valores, ideales, necesidades e intereses empresariales; “preparan” a sus estudiantes para pensar acorde a la mentalidad empresarial y al servicio de la empresa capitalista. Si ya de entrada la educación

dentro de la sociedad de mercado es alienante, las empresas privadas de la educación llevan la alienación de la educación a su máxima expresión.

Si somos estrictos, la educación constituye un proceso específico suigéneris, dentro de la cultura y la sociedad. La educación es –o debiera ser- un proceso de culturización y de humanización de la sociedad. En este sentido pareciera paradójica la frase “deshumanización de la educación por la mercantificación”. Sin embargo, sí es posible hablar de una educación alienada, mercantificada, es decir, convertida en una mercancía que se pone en venta al mejor postor. ¿No es esto una manera de decir que en la moderna sociedad capitalista se ha prostituido la educación? Es decir, que se ha puesto en venta aquello que esencialmente no es una mercancía. Y al alienarse se le ha adulterado, se le han insertado los contenidos curriculares, valores y exigencias de una sociedad de mercado y al servicio del mismo. Si, por otro lado, la educación es un proceso de producción de la conciencia, la conciencia que se produce en el marco de la educación moderna, es una conciencia alienada. En síntesis, dentro de la industria cultural se encuentra inmersa la industria educativa, cuyo proceso contribuye a la reproducción de las relaciones autoritarias. Así, la vieja alianza entre la familia y la iglesia en la sociedad feudal para reproducir la obediencia, se convierte en la alianza entre la escuela y la empresa capitalista, para reproducir el sometimiento del otro mediado por la autoridad. En este sentido, para Horkheimer “la marcha del progreso hace que a las víctimas les parezca que para su bienestar da prácticamente lo mismo la libertad que la falta de libertad” (citado por Echeverría, op. cit., p. 25) y esto ocurre según creemos, gracias al proceso de educación-alienación.

5.2.- Praxis y educación

A partir del apartado anterior, vale la pena preguntarse ¿en qué sentido la educación constituye el terreno donde se fundamenta la praxis?. Es decir, que aun cuando la educación moderna funciona como AIE, es decir, como mecanismo de reproducción de las condiciones de producción capitalista, en su interior conserva ciertos contenidos dialécticos, y por tanto, el AIE se puede convertir en su propia contradicción, para no ir tan lejos véase el caso del movimiento estudiantil del 68, momento en que el estudiantado llegó a constituir todo un ejército opositor del régimen autoritario del Estado moderno, al grado de causar enfrentamientos con la policía y el ejército. De ser así, esto significa que una educación en el marco de la praxis, puede redundar en una acción transformadora de las relaciones sociales autoritarias en relaciones humanas libres.

Lo anterior significa que si logramos hacer de la educación un acto político, como enseña el pensamiento de Antonio Gramsci, las masas alienadas producirían, vía educación para la praxis, una conciencia real de las contradicciones de la sociedad de mercado y la posible solución de las mismas. Este proceso supone por un lado la idea de autoeducación y por el otro, la formación de intelectuales orgánicos, parafraseando la idea del mismo Gramsci

(1963). En *La formación de los intelectuales*, Gramsci se planteaba la idea de que cada sociedad en cada época histórica ha producido cierto tipo de intelectuales: “El problema es complejo por las diversas formas que ha asumido hasta ahora el proceso histórico de la formación de las distintas categorías de intelectuales” (p. 21). En el mismo contexto, Gramsci considera al menos dos opciones, la primera, donde los intelectuales constituyen los cuadros reproductores del régimen social económico y político: “el empresario capitalista crea consigo al técnico de la industria, al docto en economía política, al organizador de una nueva cultura, de un nuevo derecho” (Ibid). Como se estableció en el aparatado anterior, las escuelas privadas y muchas ocasiones también las publicas, crean a los intelectuales que darán servicio a la empresa capitalista. Con esto, el futuro servidor de la empresa capitalista debe ser un buen organizador de masas con cierta capacidad dirigente y tener los suficientes conocimientos teóricos, técnicos y a veces científicos para trabajar con la confianza de los dirigidos. Además este tipo de intelectual debe trabajar con la confianza de los capitalistas; más aun, se encuentra en medio de la confianza proletaria y la confianza burguesa. Este tipo de intelectual se canaliza a través de *filtros* que le pueden permitir el paso de lo económico a lo político, así como alcanzar cierto nivel de poder en las dos esferas, en lo económico y en lo político, ya que aunque raras veces, puede emerger de las masas y *filtrarse* hacia la élite. Este sería un excelente intelectual educado en escuela burguesa al servicio de la empresa capitalista. Esta fue la forma como el clero formó a sus intelectuales durante el feudalismo. Hoy “la escuela es el instrumento de preparación de intelectuales de diversas categorías” (Ibid. p. 28), así mismo: “cuanto mas extensa es el área escolar y abundantes los “grados superiores” de

enseñanza de un Estado determinado, más vigorosa es su esfera cultural y su sociabilidad” (Ibid.). De la misma manera, los intelectuales formados en el marco de la población civil, se han educado preparándose para administrar y asesorar a sus patrones, los empresarios modernos y para dirigir a las masas de los no educados intelectualmente, a la base trabajadora, orientándola hacia los fines y servicios a la orden del patrón, el empresario capitalista. Pero dentro de los mismos marcos y sumado a la educación política que imparte el Partido, se pueden formar lo que Gramsci llamó los *intelectuales orgánicos*. En este sentido, los intelectuales pueden ser formados dentro de las escuelas y universidades mismas que los “no orgánicos”, pero su conciencia social y política acerca del movimiento de masas puede estar encausada hacia la crítica al régimen establecido por el Estado autoritario y la sociedad civil, en cuyo marco se encuentran las escuelas y universidades privadas. El intelectual que posee una visión crítica y una conciencia crítica de la realidad social, no puede dejarse arrastrar por los procesos de alienación y cosificación, más aun, trabaja al servicio de la población mediante procesos de producción de la conciencia. En este marco se ubican los intelectuales formados en el marco teórico de la Teoría Crítica de la sociedad. En este sentido también, “educar resulta ser una actividad política y una formación cultural” (Gramsci, 1963, p. 21).

Aunque en el discurso del Estado Moderno contemporáneo se habla de “educación para todos”, en cierto modo, este proceso si alcanza a la mayoría de la población, digo la mayoría por que todavía existe un alto índice de analfabetismo sobretodo en los países “en vías de desarrollo” y en los que conservan cierto rezago sociocultural. En fin, efectivamente la educación es hoy,

es una práctica social, cuyo proceso de *adaptación* e incorporación de las masas orientándolas y dirigiéndolas hacia ciertos fines ideológicos, intereses de Estado en alianza con la clase dominante. Así concebida la educación, como proceso ideologizante y alienante, constituye una especie de servidumbre hacia el poder, de manera que se restringe a calificar la mano de obra, en lo práctico, y en cuanto a producción de la conciencia, permite distorsionar las relaciones sociales y desvirtuar la realidad ante la óptica de los sujetos alienados, de modo que la educación resultante del proceso vigilado, restringido y determinado por el Estado, no es otra cosa que una falsa conciencia educada o instruida, que contribuye a la automatización de la población, por lo menos de todos aquellos a quienes alcanza el proceso ideologizante de masas, desde el nivel básico hasta el superior.

La Economía globalizada ha incorporado a través de los procesos educativos a todo lo que constituye a la sociedad de mercado. Las asignaturas, los contenidos curriculares, las actividades cocurriculares, tanto como las académicas, están encausadas y determinadas por la tecnocracia. Tan solo en México existen alrededor de cuatrocientos cincuenta planteles de educación tecnológica, dentro de un solo Subsistema llamado DGETI (Dirección de Educación Tecnológica Industrial), a los cuales se suman Colegios de Bachilleres, CONALEPS, vocacionales (Instituto Politécnico Nacional) y escuelas privadas incorporadas a algún apartado del Subsistema con fines exclusivamente de una educación tecnológica. Efectivamente, de lo que se trata es de calificar la mano de obra al servicio del patrón y de contribuir ideológicamente a la reproducción del régimen económico y social, así como a

los procesos de alienación de la conciencia. En síntesis, se trata de una educación despolitizada y enajenante, que convierte a los individuos en presa fácil de la sociedad de mercado. Así que la educación para todos alcanza a casi toda la población, pero como acto político ideológico de automatización, alienación y mediatización de las masas, cuyo resultado es, muchas veces, la pérdida de la identidad y la incorporación de la población a la sociedad de mercado. Por supuesto que en estos procesos educativos, la praxis brilla por su ausencia. Probablemente el proceso histórico educativo tenga como causa última la división del trabajo, como lo establecieron Marx y Engels en *La ideología Alemana* (op. cit.). Si la primera forma de división del trabajo fue entre la ciudad y el campo, es obvio que los procesos educativos fueron de distinta naturaleza, significado y contenidos de aprendizaje en el ámbito de la producción y en el intelectual. De esa manera la *práctica* quedó desprestigiada, ya que en la antigua sociedad occidental, era un asunto de esclavos. Mientras que en el aspecto educativo intelectual se concebía el arte, la ciencia y la filosofía; pero eso era asunto de unos cuantos hombres libres y poderosos, comerciantes o nobles. El mismo Sócrates, educador de la juventud ateniense, instruía en materia de filosofía, moral o ética, a los jóvenes de familias acaudaladas; lo mismo que Aristóteles como preceptor del príncipe Alejandro Magno, o Platón en su Academia, contribuyendo a la educación de la aristocracia. Por su parte, la sociedad feudal no prometió mejoras educativas, por el contrario, la iglesia subsumió a la educación y la implementó como un proceso de dominación política con un toque de religiosidad. La educación religiosa no fue otra cosa que la vía de control de masas mediante la enajenación de las conciencias. Valores como *resignación y humildad* solo contribuyeron a mediatizar a la población

europea durante diez siglos y posteriormente a las sociedades colonizadas. Al tribunal de la santa inquisición se tuvo que someter a la ciencia, la filosofía y a la educación. Quien rebasara los parámetros de dicho tribunal no vivía para contarlo, salvo excepciones de algunos genios, como Leonardo Da Vinci, Miguel Ángel, Copérnico y Galileo, quienes si bien salvaron su vida el precio fue bastante elevado. Pero muchos genios, científicos y filósofos, es decir, educadores de la sociedad de finales del medioevo y principios de la modernidad sucumbieron bajo al yugo del tribunal de la inquisición.

Aunque la educación moderna desde un punto de vista romántico (véase el caso de J.J. Rosseau, en *Emilio o de la educación*), se planteó la propuesta de una “vuelta a la naturaleza” y una educación con miras a la libertad, el concepto de libertad contenía ciertas connotaciones ideológicas de la burguesía y como todos sabemos, cuando la burguesía habla de libertad, se refiere a la sociedad de mercado, de libre competencia, libre explotación, libre comercio. La declaración de los derechos humanos y las garantías individuales de los hombres, inmersos en un Contrato Social, constituyen la piedra angular de una educación política que si bien en su momento presentaba un carácter revolucionario, no pasó mucho tiempo en que se tornara reaccionario. El Estado napoleónico constituyó el terreno para el desarrollo de una educación positiva, en el interior de una moral positiva, una ciencia y un Derecho positivo vigilado por el Estado Positivo recién instaurado. El Estado napoleónico requería de una educación de la población, que asegurara ideológicamente el *orden y el progreso* de la instituida sociedad burguesa y que vía educación, terminara con el período de anarquía en Francia.

De Rosseau a Augusto Comte, “se pasó a un proceso de negación de la praxis” (Broccoli, 1980, p. 40). Aun en la fase revolucionaria del ascenso de la burguesía, la educación tenía un carácter político; trataba de la transformación de la antigua sociedad feudal en una sociedad moderna y ponía en manos de Napoleón la consigna del destierro de la inquisición. Desde el punto de vista de Marx, ciencia, filosofía y educación, tienen como propósito la transformación de la realidad; es por ello que la citada trilogía se ciñe por el concepto de *praxis* y no se acota en la difusión de valores e ideales y la formación cultural de los niños. De lo que se trata en este caso, según creo, es de transformar la educación, dado que la Pedagogía de Estado establecida como mecanismo de reproducción más bien deseduca a los hombres, los extravía, constituye la negación de los mismos hombres y gracias a la educación de la tecnocracia, los mediatiza al instituir la antítesis entre praxis y educación.

Un ejemplo de lo anterior, puede constatarse en la educación nazi. La vigilancia del Estado autoritario sobre la población en una sociedad fascista, tiene como propósito el control, la regulación y mediatización de la población desde un enfoque específicamente militar. La educación fascista canaliza la investigación científica no a la transformación de la naturaleza al servicio de los hombres, sino hacia los intereses de un Estado militar, donde la tecnocratización y alienación de la ciencia no son diferentes a los Estados modernos del mundo contemporáneo. La educación nazi se propondría, además de alienar la conciencia de niños y soldados, la xenofobia y la reproducción de ciertas fantasías en el marco de la Genética, cuyo objetivo era el perfeccionamiento de

la raza aria y su predominio como amos del mundo. En este marco, los valores de la educación nazi descansaban en el logro de la fortaleza física y el desarrollo intelectual, pero exclusivamente de la raza aria, con el fin de gobernar el mundo. Con todo, aunque en un principio la social democracia alemana se inspiró en cierta fraseología marxista en el marco la 2ª. Internacional y una concepción ortodoxa de la dialéctica materialista, la educación nazi, así como todo su régimen fascista constituyó la “negación de la praxis”. En este punto, según creo, el problema fue el de una dicotomía entre la praxis educativa y la interpretación ortodoxa y distorsionada de la *praxis marxista*, (Broccoli, op. cit., p.48).

La filosofía de la praxis y la educación se encuentran orgánicamente articuladas; la educación como praxis se materializa en la creatividad y permite construir la conciencia crítica de la realidad. Mientras que en la filosofía idealista se produce ese desentronque entre pensamiento y realidad, entre educación y realidad material, en la praxis inmersa en una *dialéctica negativa* (Adorno), la educación deconstruye la realidad, la produce, la transforma y permite transformar la historia; pero con historia no me refiero a transformar el pasado, sino que, en el hacer histórico de los hombres que están construyendo y transformando su historia a futuro desde el presente.

5.3.- La relación educativa como relación Sujeto- Objeto

La relación educativa es una relación social y en tanto que tal, es una relación Sujeto Objeto. Como sabemos, la dicotomía de la subjetividad y la objetividad constituyó el núcleo del discurso filosófico de la modernidad, de Descartes a Hegel, pero en todo caso se quedó atrapada, sobretodo en la dialéctica hegeliana, en sus propias contradicciones. Además en tanto que discurso oficial, sirvió al Derecho de Estado como justificación de una autoridad que se puso por encima de los derechos de los individuos. Como ya se ha mencionado, la dialéctica de subjetividad y la objetividad, ha generado la conciencia servil en los hombres modernos. Y en la en la trama de la relación educativa como relación maestro alumno, ha reproducido los regímenes autoritarios, (Adorno, 1998, p. 32). Los profesores han sido hasta hoy una figura autoritaria de poder, en la que, en el profesor como elemento subjetivo recae el discurso del poder; mientras que en el alumno como instancia de la alteridad, recae la opresión, de modo que los profesores parecen olvidar su objetivo como “formación auténtica del espíritu” (p. 37). Así, dentro de la educación moderna, los profesores manejan tanto el discurso del saber como del poder, mientras que los alumnos, en tanto que conciencias alienadas en la instancia de la alteridad del otro, recae el vacío; un vacío que ha de llenarse con los conocimientos de los profesores, pero también con sus anécdotas, sus vicios, sus temores, sus tergiversaciones de la realidad. Dicho de esta manera, la relación educativa

dentro de la educación moderna y como relación epistemológica subjetiva objetiva, se encuentra estructurada como una relación del poder y de sometimiento del otro.

Lo interesante del análisis de la relación educativa como una relación dialéctica de autoafirmación del Yo del profesor como figura de poder, radica en que, si le aplicamos, como lo propone Adorno en otro contexto (ver pp 111-121 de la presente Tesis), la dialéctica de la no-identidad, resulta que la dicotomía Sujeto Objeto se subvierte, es decir, permite el paso de una dialéctica del amo y el esclavo, donde el amo, como instancia de la subjetividad se autoafirma en virtud la esclavitud del esclavo y por tanto de la alteridad, hacia una dialéctica negativa, en la que se restituye, mediante el diálogo, el lugar del otro, el otro se reivindica en su alteridad y se desaliena en tanto que conciencia crítica de la realidad. De esta manera, la educación permeada por la dialéctica de la no-identidad, de Adorno, estaría dirigida hacia la desalienación de la conciencia y hacia la construcción de conciencias críticas, dentro de una formación cultural.

Por otro lado, dentro de la relación educativa, el profesor dejaría de representar una personalidad autoritaria frente a los alumnos; pasaría a formar parte de los grupos y se integraría como un agente inmerso en las relaciones sociales libres. Efectivamente, los profesores, en tanto que agentes de un proceso civilizatorio, si verdaderamente quieren educar contra la barbarie moderna, tienen que comenzar por transformar su mentalidad agresiva, su personalidad autoritaria y su figura de poder. Al transformarse, el profesor

estará transformando la relación educativa, como afirma Adorno, “el intelectual o el hombre de espíritu debería de entregarse a semejantes reflexiones” (p.36).

Esta subversión de la relación educativa entendida como subjetiva objetiva, sólo es posible por vía de la educación como praxis, como acción transformadora de las relaciones sociales e inmersa en una concepción no ortodoxa de la praxis materialista, sino en el marco de *una dialéctica de la no identidad*. Este puede ser el hilo conductor que permita desde la escuela, “educar contra la barbarie”, aunque, según creo, ésta no se limita a la institución. Este asunto será motivo de análisis en los siguientes dos apartados, 5.4 y 5.5.

5.4.- Crítica de la educación de la barbarie moderna: Auschwitz.

No cabe la menor duda de que la educación como proceso histórico de producción de la conciencia social ha fracasado, en su incapacidad para dar cuenta de la realidad social y para la construcción de hombres civilizados, para la construcción de la cultura; de sus contradicciones y su incapacidad para resolverlas. Dicho de esta manera, la educación moderna atraviesa por la hipertrofia de su proceso y como consecuencia, dicha hipertrofia se refleja en la conciencia alienada. Efectivamente, la educación moderna, regulada y determinada por el Estado Moderno, hipertrofia y aliena la conciencia de los individuos. Por el contrario, la educación por su propia naturaleza es inmanente a la científicidad y viceversa. Es claro que la educación constituye el terreno de producción de la praxis y por lo tanto, una sociedad educada es capaz de

transformarse a si misma y de transformar su entorno. Pero con el propósito de conservación de la unidad de las condiciones objetivas y subjetivas del modo de producción capitalista, y de sus condiciones de reproducción, el Estado moderno ha implementado una especie de educación colectivizada que la mayoría de las veces se convierte en una negación de la praxis humano social y con ello, en una negación de la humanidad. Es precisamente en el asenso de la sociedad burguesa cuando se institucionaliza la educación colectiva, cuyos Planes y Programas estarían elaborados ante la óptica del Estado Moderno, haciéndola responder a intereses y fines, es decir, a la conservación del poder. Esto nos lleva a la antítesis entre educación y poder. Mientras que vía científicidad, la educación como praxis tiende a al dominio de la naturaleza para transformarla, la educación moderna, en su afán de humanizar a la humanidad, la deshumaniza convirtiéndola en un producto de mercado y en una serie de canales para dar salida a los productos del mercado mundial. Si bien, el termino “deshumanización” lleva consigo una paradoja, es decir, los hombres son hombres y no pueden dejar de serlo, sin embargo, el humanismo que emerge del renacimiento como proceso de humanización que desemboca en la educación como proceso, tuvo como consecuencia a lo largo de la modernidad un proceso de proliferación de la barbarie moderna. Seguramente mis apreciables lectores están pensando en que expreso una especie de dificultad para “superar el pasado” y en la obra de T. Adorno *Educación para la emancipación* (1998) y con todo respeto quiero expresar que tienen toda la razón. La educación de los seres humanos desde el punto de vista psicológico, se instala en la instancia de Superyó, lo mismo que la moral, los valores; este asunto le permite constituirse como una especie de determinación del

comportamiento de cada individuo. Cada quien reacciona ante los conflictos, según esa parte de su inconsciente reprimido se lo permite aunque de alguna manera “inconscientemente”, pero el traumatismo físico y psíquico por la recepción de un golpe se valida en su empiricidad y al respecto no hay retorno ni disculpa, nadie lo puede negar. La cuestión en este caso radica en ¿cómo opera la educación en un caso como el siguiente? Es decir:

Cuando durante una noche, movidos supuestamente por el asesinato de un diplomático alemán en la ciudad de París el 10 de noviembre de 1938, “simpatizantes nazis y miembros de las fuerzas de choque del partido nazi asaltaron 7, 500 tiendas de comerciantes judíos y destruyeron 177 sinagogas, con un elevado número de muertos y heridos... Se obligó a la comunidad judía a pagar más de 1 000 millones de marcos al Estado del tercer Reich. Que se incautó además de las indemnizaciones por daños de las compañías de seguros de los propietarios judíos. Más de 30 000 judíos adinerados fueron detenidos y obligados a emigrar tras ceder sus fortunas...conocida como la noche de los cristales rotos” (p. 16).

Reiteremos la pregunta, ¿cómo opera la educación en estos casos? Seguramente quienes atropellaron de esta manera a la comunidad judía de la Alemania del 1938, fueron sujetos “educados”, esto sin considerar los estragos de la máxima realización de barbarie que haya experimentado la humanidad durante al Segunda Guerra Mundial, que por cierto Adorno utiliza el término de “*Auschwitz*”. A esto me refiero con el nombre del presente apartado, cuando escribo sobre la “educación de la barbarie”. *La noche de los cristales rotos* y los 7 años que le sucedieron multiplicados por 365 días y no solo en el caso los

alemanes, sino los rusos, los estadounidenses, italianos y japoneses, solo para mencionar algunos, fue una muestra de barbarie moderna, realizada por individuos inmersos en una educación moderna, cuyo resultante fue la xenofobia y genocidio. Definitivamente, los alemanes que acometieron contra los judíos “la noche de los cristales rotos” fueron educados durante su infancia y adolescencia, en el interior del partido o del ejército nazi. ¿Es entonces la educación una antípoda? O es la educación un proceso de humanización como lo estableció la Ilustración moderna o es todo lo contrario, es decir, un proceso que convierte a los hombres en bestias, abusadores, asesinos.

Esta contradicción que encierra la educación moderna, de alguna manera ha sido el hilo conductor que ha guiado el curso de desarrollo a lo largo de la presente Tesis. Supone de entrada el fracaso de la Ilustración, cuya propuesta es precisamente la racionalidad en todos los procesos humanos, en la ciencia, la Ética o la moral y por supuesto, en la educación de los hombres. Pero desde Aristóteles hasta la fecha es sabido que cuando los hombres pierden la razón, actúan como bestias. Y la noche de los cristales rotos como las que le sucedieron, constituyeron actos de bestialidad realizados por hombres educados, inmersos en una educación de la barbarie moderna, la cual supone el imperativo de una razón que se contradice a si misma. La razón, según creo, se encuentra orgánicamente articulada con la educación; constituye la fuente de los valores y derechos humanos, del respeto y el reconocimiento de la otredad del otro. Pero cuando de las escuelas modernas egresan verdaderos mercenarios, puedo afirmar, sin temor a equivocarme, que la educación moderna procuró un proceso de barbarización o si se le quiere llamar de “deshumanización de la

humanidad". Porque se ha establecido a lo largo de la presente Tesis que lo que hace humanos a los hombres es "su humanidad", ¿cómo entonces pueden los seres humanos perder su humanidad? Una respuesta tentativa sería, que la humanidad se pierde cuando se pierde la razón, cuando los hombres retornan a su estado de barbarie y se rigen por la ley del más fuerte, cuando en estado de psicosis no reconocen la otredad del otro y cuando el aniquilamiento del otro reivindica la similitud de sí mismo de la subjetividad instalada en su propia individualidad y alienada respecto de la relación social y del diálogo con el otro. Esto es por cuanto la relación social se rige por el diálogo, pero por cuanto el diálogo se da entre individuos diferentes. El bárbaro moderno, pese a su educación moderna, resulta incapaz de reconocer la diferencia entre los seres humanos. Es por ello que revestido de poder, sea económico, físico o político, se autoafirma en su identidad consigo mismo y no puede reconocer al otro porque no lo conciben en su diferencia; una diferencia objetivada, alienada y subsumida respecto de la subjetividad de la identidad y de la similitud. Estos términos aparentemente reiterativos o tautológicos, *identidad de la subjetividad y la similitud*, sin embargo, constituyen el eje de la educación de la barbarie moderna, en tanto proceso de asimilación y de integración de los hombres a un proyecto de Estado, para el cual se requiere a su vez, de un proceso educativo cuyo resultado es la alienación de la conciencia. A esto llamo en el presente apartado *la educación de la barbarie*". Y los tres términos citados reiterativamente son, desde la filosofía de la dialéctica de la identidad, el hilo conductor de una consigna de Estado que permea, a través de la educación, la autoafirmación del Yo como idéntico a sí mismo y la aniquilación del otro por una especie de temor a la otredad del otro, porque solo se reivindica en su propia

simismidad por el no reconocimiento del otro, por que la presencia del otro representa para el Sujeto su aniquilación como sí mismo.

Es por todo lo anterior, que se puede identificar en el presente apartado esa dificultad para “superar el pasado”, por que en este punto la consigna es, siguiendo a T. Adorno, “que Auschwitz no se repita” (p. 79); pero mientras existan las causas que dieron lugar al máximo límite criminal, la sociedad bien podría vivir en estado de pánico, consciente o inconscientemente, como dice Adorno, “El pasado solo habrá sido superado el día en que las causas de lo ocurrido hayan sido eliminadas...las causas siguen vivas”(p. 29)

5.5.- Propuesta de una educación contra la barbarie. Educación: núcleo de la filosofía de la cultura

A lo largo de la Tesis hemos visto cómo los conceptos de barbarie y civilización se oponen diametralmente, mientras que la educación consiste en el instrumento que se constituye como proceso civilizatorio de los individuos. En este sentido, la educación como *praxis histórica social* desemboca en la formación cultural. Sin reducirse a mera terminología, podemos percibir cómo la educación se articula orgánicamente a la cultura de un pueblo civilizado, es el instrumento para realizar el proceso de formación cultural en una sociedad. Quizá en esta entramada conceptual sea la praxis donde se haya que encontrar el núcleo de nuestro concentrado teórico y conceptual, como dice Broccoli, “el nudo de este complicado tejido de influencias, de absorciones y de rechazos, debe buscarse en el concepto de praxis” (1984, p. 142). Y es precisamente por

que la educación como praxis es capaz de sintetizar lo real y de transformarlo, que puede constituirse como la antítesis de la educación moderna ilustrada, es decir, que la praxis material y social puede permitir a los hombres construir una “educación contra la barbarie” en palabras de T. Adorno. Y es que la cita al final del apartado 5.4, p. 208, condiciona la superación del pasado trágico a la eliminación de las causas, las cuales se encuentran en actos de barbarie y para este imposible, según creo, el índice de posibilidad sería “la transformación de la historia”, para evitar “que Auschwitz se repita”. Y es precisamente en este punto donde se articula el verdadero objetivo de la *educación contra la barbarie*, es decir, el de transformar la historia, considerando por supuesto las respectivas contradicciones y escisiones entre ser y deber, en el interior de una *dialéctica de la no identidad* (apartado 3.3, p. 111 de la presente Tesis).

Lo expuesto en el párrafo anterior es porque considero que la educación moderna, instrumento aparentemente civilizatorio del proyecto de Ilustración, ha constituido hasta la fecha la reivindicación del proceso de autoafirmación de la subjetividad, clave de la dialéctica de la identidad inmersa en el interior de la filosofía moderna idealista. Y como sabemos, en el interior de la filosofía moderna idealista, el concepto de praxis, por ejemplo en Hegel, es un asunto meramente teórico y, en tanto que idea subjetiva, reafirma la identidad de la subjetividad y por tanto justifica la *barbarie* como aniquilación del otro colectivo.

Aunque pareciera obvio y con el propósito de no partir de meros supuestos, es importante subrayar que en este apartado se presenta -siguiendo la línea de T. Adorno-, el punto de vista crítico respecto de la *educación moderna de*

mercado en cuyo interior se educó y se sigue educando la *barbarie moderna* y la *educación contra la barbarie*, ésta última como principio para la transformación de la historia y, si no de el olvido del pasado, sí para la superación del mismo, ya que, como afirma Adorno, “la superación de la barbarie por parte de la humanidad es el presupuesto inmediato de su supervivencia” (Adorno, 1998, p. 78), así que hay que educar a la sociedad contra la barbarie, ya que como el máximo límite criminal que haya sufrido la humanidad lo comprobó, “La barbarie es un estado en el que todas esas formaciones a cuyo servicio está la escuela se revelan como fracasadas” (Ibid). Si bien, la barbarie moderna fue educada dentro del ámbito de una filosofía de la dialéctica de la identidad, su recaída representa el fracaso de su proyecto. Efectivamente, dentro del proceso educativo y civilizatorio moderno, siempre se conservó en estado latente, la posibilidad una recaída en la barbarie; solamente bastó la mínima provocación, el mínimo incidente, para provocar la explosión de la violencia contra los más débiles, o dicho en otra palabras, para que la educación moderna desbordara en barbarie.

Para T. Adorno, “la educación solo podría tener sentido como educación para la autorreflexión crítica”(p. 81), esto de acuerdo con la propuesta de una pedagogía profunda, que como ya en otro apartado se señalaba (Capítulo 3, apartado 3.5, p. 130 de esta Tesis), articula a la sociología crítica, la filosofía crítica y el psicoanálisis. Por esta razón la educación cuyo objetivo está encausado a evitar que los crímenes de Auschwitz se repitan, tiene que hacer énfasis desde la infancia, en la formación crítica y autorreflexiva, ya que está comprobado psicoanalíticamente, que los crímenes realizados en la edad adulta tienen su

génesis y su causa en la infancia. Un ejemplo de esto es el caso de las escuelas nazis para alumnos en edad preescolar y Primaria. Los pequeños nazis desde edad temprana ya idealizaban los valores del nacional socialismo alemán, a los militares alemanes y al mismísimo Adolfo Hitler, de modo que no sería vano suponer que en la instancia de su Superyó, como en su Alter Ego, se instalara la figura de los soldados nazis y las ejecuciones de barbarie características de éstos.

Educar contra la barbarie significa echar por tierra a la filosofía idealista moderna, a la educación moderna con su moral y religión moderna, así como sus valores e ideales. El mismo Nietzsche, en *Así hablaba Zaratustra*, hablaba de una especie de renuncia al pasado, a la idea de la familia moderna, el Estado moderno, la religión y la educación modernas, con el propósito de construir nuevos hombres. Recordemos que Nietzsche se creía “el mejor psicólogo y el mejor pedagogo”. El Nietzsche de *Ecce Homo* (1999) decía “Yo domestico hasta los osos” y “en mi clase trabajaban hasta los más perezosos” y por cierto, odiaba el espíritu alemán.

La educación moderna en su afán civilizatorio ha alcanzado niveles exorbitantes, difíciles de soportar. Hoy por hoy, los hombres de todas las culturas, todas las naciones, se ven bombardeados por *la industria cultural*, hasta los lugares más recónditos ha llegado la televisión y con ella los spots como ráfagas psicológicas que taladran el cerebro humano y lo hacen cada vez menos reflexivo, reduciendo cada vez más su capacidad de pensar. El narcisismo colectivo impera y se difunde a través de la informática y la televisión.

Grupos de Rock pesado, rock punk, rap y otras líneas de expresión de barbarie que se dedican a la proliferación de la “*anticultura*”, sus expresiones remiten al estado de salvajismo de hace quizá miles o millones de años, como una especie de adoración de la destrucción, de la bestialidad, de la irracionalidad, de todo tipo de violencia, incluso una reciente línea llamada *slam*, en la que los individuos se golpean violentamente unos a otros dentro de un gran agujero, sustituyendo el baile popular por sus manifestaciones de barbarie.

Educar contra la barbarie en el pensamiento de Adorno, significa guiar a los hombres contra todo tipo de autoritarismo; contribuir a la producción social de la cultura y sustituir todo cuanto represente la furia contra la civilización, desde la infancia y hasta la edad adulta, con el sano propósito de “crear un clima espiritual, cultural y social...un clima, pues, en el que los motivos que llevaron al horror se hayan hecho en cierto modo conscientes” (Adorno, op. cit. p.81).

Si bien Adorno no elaboró una currícula ni un plan trazado de manera sistemática para la educación de la sociedad contra la barbarie, sí al menos estableció ciertos lineamientos de naturaleza filosófica crítica, sociológica y psicopedagógica contra los comportamientos autoritarios. Pensó en un tipo de educación dentro de la cual, la idea de libertad nada tuviera que ver con libre mercado, libre competencia, libre explotación, sino con la cultura de los hombres inmersos en un proceso verdaderamente civilizatorio “después de Auschwitz”. La educación pensada por Adorno supone que si la educación es verdaderamente libre, será ajena a la obligatoriedad “Y desde luego -dice-, el hecho de que una de las condiciones del terror sádico-autoritario depende de la pérdida de

autoridad” (p. 82). Recordemos que la obligatoriedad moral tuvo como base a la Ética kantiana, fundada en la máxima del deber. El deber como deuda se instala en los sentimientos de culpa y por, la educación moderna que aun hoy sigue proliferando, funda y se reivindica en el sentimiento de culpa. Los educandos están siempre en deuda, por que deben en todos los sentidos. Los educadores modernos hacen énfasis en la culpa que los progenitores han instaurado ya en los educandos. La educación moderna es una educación fundada en el deber por el deber mismo, lo cual significa la culpa por la culpa, que significa el grado máximo de autoritarismo. De esta manera, el educando crece con una *personalidad autoritaria*, que reproducirá en todos sus aspectos, como dijera Paulo Freire en *Pedagogía del oprimido* (1993), “el oprimido se vuelve opresor”. Por esa razón, uno de los planteamientos de Adorno para educar contra la barbarie, consiste en un proceso que va en contra de la opresión, en contra de la violencia, en contra de los regímenes autoritarios, de la autoridad ciega, del odio entre los hombres y en su lugar, desarrollar un proceso de educación política de producción de la conciencia que se dirija en contra de los límites criminales de la humanidad.

La idea de Adorno sobre la educación, se refiere a convertir a la pedagogía en una especie de sociología educativa con un enfoque político, que permita valorar la importancia de las relaciones sociales igualitarias y libres de violencia. Para ello, la educación “tendría que transformarse en sociología, es decir, tendría que instruir sobre el juego de fuerzas sociales que tiene lugar por debajo de la superficie de las formas políticas” (p. 91). Con ello hace referencia a que, como contradicción de la educación crítica, cuando el derecho de Estado está

por encima de los derechos de los individuos, el terror yace en su interior en estado latente. Pues bien, si la educación contra la barbarie se empeña en desarrollar un espíritu de libertad e igualdad moral y social entre los hombres, se pronunciará en contra del terror.

En la misma línea del párrafo anterior, aun en la actualidad podemos encontrar que, independientemente de que el Estado interviene en la educación de la sociedad, con el propósito de infiltrar sus métodos autoritarios, su ideología, el amor a sus falsos héroes y hacer de ella (la educación), un verdadero mecanismo mediante el cual el Estado difunde y asegura su estancia en el poder (AIE), además, instituye una educación marcadamente militar, instruye tanto desde los niveles técnico y de bachillerato, hasta niveles de educación superior en múltiples áreas del conocimiento. Efectivamente, las escuelas militares forman militares calificados, pero no solamente instruye soldados para el uso de armamento bélico; forma enfermeras, abogados, médicos, ingenieros, comunicadores, y toda una serie de intelectuales militares, pero sobretodo, individuos con mentalidad bélica al servicio del Estado autoritario. Los regímenes autoritarios de las escuelas y universidades militares reivindican la formación de individuos en el marco de la violencia y el terror. En este sentido, la pedagogía militar no solo forma ideólogos para la reproducción del régimen establecido, sino que también instruye verdugos, asesinos inconscientes, que tarde o temprano ejecutarán a sus propios congéneres. La propuesta de una educación contra la barbarie se enfoca en contra de la pedagogía autoritaria y militarizada.

Para Adorno, la *educación contra la barbarie* debe llegar a todos los ámbitos de la sociedad, dando importancia al sector campesino. Recordando estudios sobre la personalidad autoritaria, recuerda que los torturadores en los campos de concentración eran jóvenes de origen campesino, educados en una idea falsa de virilidad que se proyecta en la rudeza y refuerza la masculinidad. Contra esa postura y dirigiéndose hacia un enfoque psicoanalítico, encuentra que los individuos rudos, como el caso de los torturadores, educados en forma profundamente autoritaria sobrevalorando el dolor, adolecen de cierto masoquismo y, como éste tiene un carácter ambivalente, no tarda mucho tiempo en convertirse en verdadero sadismo. Encuentra que en las sociedades campesinas los regímenes autoritarios son más frecuentes. Por esta razón, la educación contra la barbarie debe extenderse por todos los rincones de la sociedad y combatir todo tipo de educación fundada en regímenes autoritarios que violentan las relaciones entre los hombres, abarcando todos los niveles educativos, desde el preescolar hasta el nivel superior. Sólo “la educación contra la barbarie puede evitar que Auschwitz se repita” (Adorno).

Educación, por lo tanto, no deberá restringirse a la formación de los seres humanos, a desarrollar el amor por las culturas clásicas, a la transmisión de conocimientos, sino a la producción de la conciencia social e histórica, a la defensa de los derechos humanos y de la alteridad. Se centrará no en la individualidad ni en la subjetividad, sino en la otredad del otro; estará mediada por el diálogo, los hombres compartirán valores universales, derechos y garantías que permitan superar la arbitrariedad del autoritarismo ciego. En la idea de Adorno, la educación después y en contra de Auschwitz, requiere de la

emancipación de los seres humanos, es decir, seres con decisión autónoma consciente; esto la hace diametralmente opuesta a una educación ideológica e impotente, es una *educación contra la barbarie*. La primera –la educación de la barbarie- es profundamente ideológica, alienante y anticultural, la segunda - contra la barbarie- orienta a las personas dentro de un *examen crítico de la realidad*, construye conciencias libres y “su tarea más urgente es la superación de la barbarie” (p. 105). A Adorno le preocupaba profundamente que en la sociedad altamente industrializada y tecnocratizada, un alto porcentaje de individuos escaparon al proceso civilizatorio; son precisamente aquellos que desarrollan la ambición por el poder, que su aparato emocional se encuentra lleno de odio hacia la humanidad y que están dispuestos a pagar cualquier precio para saciar su ansiedad de poder en lo material y en lo psicológico. Su preocupación radicaba en que, según él, es precisamente este tipo de hombres los que en cualquier momento desencadenan la quiebra en la educación y desbordan en actos de agresividad en contra de los demás y ésta puede ser con toda precisión, el manantial de donde tarde o temprano podría emanar la repetición de Auschwitz. Creo que en esta preocupación Adorno expresa el verdadero objetivo y a la vez la tarea más urgente de la educación, es decir, “evitar que Auschwitz se repita”.

Lo anterior resulta además una medida necesaria, en el sentido de que “el intento de eliminar la barbarie es lo decisivo para la supervivencia misma de las personas” (p.106). Pero tal como lo enseñó Freud en *El Malestar en la cultura*, la barbarie es inherente a la humanidad, aun en la sociedad civilizada. Basta que las cosas no salgan como son esperadas por algunos hombres, para que aflore

la tendencia bárbara; de esa índole son las pasiones, la enfermedad de poder, el sadomasoquismo, el sometimiento del otro, la psicopatía y muchos otros fenómenos de la vida pulsional de los seres humanos. Pero como el mismo Freud lo señaló en “Las aberraciones sexuales” (1905), la educación establece los diques que ponen límites a las tendencias perversas –y aquí agregaría, bárbaras- de los niños. De la misma manera que los pequeños perversos polimorfos aprenden a reprimir las tendencias perversas, la educación como proceso civilizatorio de producción de la conciencia real, previene a los seres humanos contra la barbarie. Digámoslo de esta manera: la educación es el único instrumento de la cultura que hace posible, no solamente *superar el pasado* en tanto que límite criminal, sino constituye la única opción que la humanidad tiene para refrenar, superar y contrarrestar la barbarie hacia la que ella misma tiene ciertas tendencias naturales. Pero educar solo no basta, por que se puede educar en un ambiente de mercado, de industria cultural, de conciencias alienadas e ideologizadas; hay que insistir en este punto, como lo plantea Adorno: “educar contra la barbarie”, este es el núcleo de la Filosofía de la cultura en la línea de pensamiento de T. Adorno.

Conclusión

En la carta número 47, de T. Adorno a W. Benjamín, fechada el 18 de marzo de 1936 durante su estancia en Londres, después de una larga introducción, el que suscribe el documento dice:

“Lo que en el trabajo me interesa...es aquello en lo que sus intenciones iniciales -la construcción dialéctica de la relación entre mito e Historia- parecen imponerse en el ámbito intelectual de la dialéctica materialista: la autodisolución dialéctica del mito, que aquí se apunta como desencantamiento del arte. Usted sabe que el tema de la <<liquidación del arte>> está desde hace muchos años en el trasfondo de mis ensayos estéticos...” (Adorno, Benjamín, 1928-1940, p. 133).

Si se introduce aquí el método de asociación libre relacionado con el de Adorno sobre la interpretación crítica, lo primero que viene a mí mente es la idea de liquidación de la Ilustración, en general y del arte en particular, vía fetichización y enajenación de la cultura. Resulta de suyo inminente la cuestión de la dialéctica materialista sobre la plataforma de la relación entre mito e Historia, tanto como la idea de *autodisolución del mito*. Como puede apreciarse, la cita lleva consigo una gran carga semántica, que vale la pena analizar e interpretar, como dice Adorno, *por vía de la crítica*. Si por otro lado, recordamos el proyecto de la TC, es decir, *introducir la razón en el mundo*, pareciera que el mundo de la modernidad había recaído en la irracionalidad, constituyendo una

de las más graves contradicciones de la Ilustración. Por su parte, la dialéctica materialista sería ya desde finales del siglo XIX, una especie de denuncia a la opinión pública, de las contradicciones que atrapaban a la Ilustración y su recaída en el mito: la misma Ilustración era el mito de la modernidad. En la *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* (op. cit.), Marx anunciaba que “la dialéctica hegeliana andaba de cabeza...”, solo para citar al más grande de los filósofos ilustrados de la modernidad (Hegel). En este sentido, la recaída de la Ilustración en el mito, supone por añadidura su liquidación como una especie de suicidio, es decir, la Ilustración se liquida así misma a la manera como lo hace la filosofía clásica alemana, principalmente la de Hegel. Tanto el proyecto de la Ilustración, de la racionalidad del mundo, como la filosofía hegeliana, también por la vía de la racionalidad, desde el punto de vista teórico, resultan tan ordenadas, sistemáticas, coherentes y de tanta labia, que casi nos convence, al menos desde el punto de vista teórico. Pero cuando se plantean en el terreno de la praxis, filosofía hegeliana e Ilustración, *se ponen de cabeza*. En la citada obra sobre Hegel, Marx puso a tambalear a la Ilustración y mediante la crítica de la dialéctica de la identidad, marcaba ya la liquidación tanto de la filosofía idealista moderna como de la Ilustración misma. Por ejemplo, en el plano del trabajo enajenado, al suministrar la dialéctica de la tesis, antítesis y síntesis, Marx marcaba la escisión entre teoría y práctica, en el seno de la dialéctica hegeliana. La síntesis entre lo subjetivo y lo objetivo en el terreno de la praxis, era poco menos que imposible –a no ser que dicha síntesis fuese la mercancía-y por lo tanto, la unidad que Hegel creía haber alcanzado en su idea de espíritu absoluto, unidad identitaria, era una falacia. Para el infortunio de Hegel, muere dejando su máximo legado al Estado autoritario, para reafirmarse

en lo espiritual, como máxima expresión de la cultura de un pueblo y en lo material, la alianza del Estado con la burguesía para el sometimiento material de la población civil.

A estas alturas, queda claro cómo en la *Fenomenología del espíritu* (1807), Hegel concibe a la filosofía como la síntesis de las ideas en la historia de la humanidad. Así pensada la filosofía es el espíritu de un pueblo, es decir su cultura. En este sentido, Hegel articula filosofía y cultura, sin evitar caer atrapado en un plano teórico, por el hecho de que, en su idea sobre el espíritu absoluto como máxima evolución de la idea en la historia de la humanidad, definitivamente, el espíritu es la idea y por tanto, es subjetivo y su objetivación, siguiendo el curso de la dialéctica hegeliana, consiste precisamente en el Estado moderno. De esta manera, Hegel culmina su filosofía de la cultura como la glorificación del Estado moderno quien, por ser la máxima evolución del espíritu en la Historia, liquida a la Historia y liquida a la filosofía al darle como único significado su pasado histórico y con ello su imposibilidad de reivindicarse en tanto producción humana social, en su problematicidad y en su especificidad.

Según lo anterior, la filosofía hegeliana, en el marco de la Filosofía de la cultura, supone por un lado, la liquidación o fin de la historia, por otro, la liquidación de la filosofía y por otro, la liquidación de la dialéctica de la identidad de lo subjetivo y lo objetivo. Vemos cómo el joven Hegel de los *Escritos políticos* que denunciaba ante al opinión pública la primera Constitución prusiana, en su madurez se convirtió en un verdadero depredador de la dialéctica, de la Ilustración y de la filosofía, llevándolas a su liquidación y contribuyendo a su recaída en el mito.

Lo que Adorno refiere al arte como autodisolución dialéctica del mito, y su consecuente enajenación e instrumentalización, se aplica, según nuestro análisis a lo largo de la Tesis Doctoral, a la crítica de las contradicciones de la Ilustración, de la dialéctica de la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, con la supremacía de lo subjetivo y la aniquilación de lo objetivo, es decir, del otro enajenado.

A lo largo del presente trabajo, se ha puesto a la filosofía idealista, a la dialéctica hegeliana y a la Ilustración misma sobre la plataforma de la Filosofía de la cultura como materia prima para el análisis y hemos visto cómo dialéctica, filosofía e Ilustración quedan hechos pedazos. Esto que aparece ante nosotros con un carácter simbólico teórico, tiene graves consecuencias cuando la plataforma sobre la que acontecen las instancias mencionadas, es la realidad material y con ello la praxis misma. En este caso, las guerras mundiales muestran que cuando esto sucede, los hombres enloquecen, enferman de poder, recaen en un estado de barbarie y se convierten en una amenaza para la humanidad. Así ocurrió en Auschwitz. El proyecto de Ilustración en todo su apogeo echado por tierra perdió la razón; la identidad de la razón se volcó contra sí misma, es decir, enloqueció; desembocó en barbarie y se cometió el máximo límite criminal al que ha llegado la humanidad. No fue suficiente el fracaso de la dialéctica identitaria en la explotación del trabajo, tenía que llegar más lejos, al aplastamiento de la cultura, a la aniquilación de los hombres por el solo hecho de pertenecer a una raza diferente, a una cultura distinta. Así inició la casería de brujas en la Alemania nazi, así también se produjo el despedazamiento de la cultura de un pueblo, de la Europa occidental, incluyendo la Alemania nazi. La barbarie que en un inicio se volcaba en violencia contra el otro, finalmente se

volcó contra la barbarie misma. Que ironía: barbarie contra barbarie, como los pueblos caníbales devorándose unos a otros, así parece la escena de la entrada del ejército stalinista en la Alemania destruida y vuelta a destruir, tras de haber destruido a parte de la humanidad y de la cultura. El camino de ese holocausto fue la puesta en práctica del proyecto de Ilustración. Escena más o menos irrisoria si la pensamos como una Ilustración sin razón, una Ilustración enloquecida y quebrantada en el terreno de la praxis.

Como dato específico de esa cacería de brujas, de ese escenario de hostilidad, de destrucción de la cultura y de la humanidad, en la carta No. 112, fechada el 1º. de febrero de 1937, esta vez desde New York, Adorno escribe a Benjamín:

“El atraso de mi carta no tiene nada que ver esta vez con problemas teóricos. Su explicación tiene que buscarse en lo que está ocurriendo en Alemania. No se si está usted informado de todo lo que han tenido que sufrir mis padres. Se ha conseguido, si, sacar a mi padre de la cárcel, pero en el pogrom recibió una herida en el ojo que ya tenía enfermo; sus oficinas fueron destruidas y poco después fue privado del libre derecho de libre disposición sobre la totalidad de su patrimonio. También mi madre que tiene 73 años, pasó dos días en prisión preventiva...les hemos conseguido un visado a Cuba...” (p. 287).

La cita anterior es solo una pequeña muestra de los que ocurriría en la Alemania nazi durante al rededor de diez años, entre 1934 y 1944. Me refiero al terror, a los campos de concentración, las persecuciones, encarcelamientos, torturas, exterminación de poblaciones enteras, en lo que llevó al destinatario de la citada carta a la muerte, recordemos que Benjamín era perseguido y ante el anuncio de ser deportado ante la policía nazi se suicida en las fronteras con España. Lo que describe Adorno sobre el malestar de sus padres en 1934 no

era nada en comparación con lo ocurrido la noche del 10 de octubre cuatro años después (ver: apartado 5.4, p. 205 de la Tesis), en *la noche de los cristales rotos*, en que los nazis asaltaron 7 500 tiendas de comerciantes judíos, destruyeron 177 sinagogas y se produjo un sinnúmero de muertes a consecuencia de la supuesta muerte de un diplomático alemán en Francia. Se trataba del inicio de la puesta en pleno de la barbarie moderna. Es precisamente contra esa postura que hay que pronunciarse desde la Filosofía de la cultura, pues la cultura despedazada, no solo durante las guerras mundiales, sino en guerras posteriores, de suyo citadas a lo largo de la Tesis, como la guerra de Vietnam, la 1ª. Y 2ª. Guerra contra Irak y el auto terrorismo de los Estados Unidos, esa cultura hecha pedazos hay que recuperarla y la vía de acceso en la propuesta educativa de T. Adorno es precisamente “la educación contra la barbarie”, esa es la única manera de impedir “que Auschwitz se repita” (Adorno, 1998).

Hemos visto cómo al colocar a la filosofía de la Ilustración moderna y su dialéctica idealista sobre la plataforma de la dialéctica negativa, teóricamente ambas se derrumban; pero cuando durante actos de violencia se instrumentalizaron pragmáticamente desembocaron en la barbarie. Contra ello se ha colocado a *la educación contra la barbarie como núcleo de la filosofía de la cultura*, con el propósito de educar desde la filosofía a la sociedad contra todo tipo de violencia.

La tesis “educar contra la barbarie” no significa una terapia de rehabilitación para delincuentes, asesinos o destructores de la cultura. Significa la supremacía de la crítica frente a la realidad de los acontecimientos políticos y económicos

que competen a todos nosotros y pronunciarse por una sociedad de igualdad entre los hombres por sus diferencias, romper con la teoría de la identidad Sujeto Objeto e introducir a los hombres en la relación de objeto, donde en el marco de las relaciones sociales, el Sujeto se hace objeto para el otro y el otro hace del primero el objeto de la relación, estableciendo lazos sociales por medio del lenguaje, plano en el que uno y el otro en el interior de su relación objetal, establecen vínculos de comprensión.

De acuerdo con lo anterior, desde el punto de vista de la fundamentación teórica y epistemológica, en el presente trabajo de Tesis Doctoral las categorías de educación y cultura, inmersas en el interior del pensamiento adorniano y de la filosofía de la EF tienen un carácter central y marcan el hilo conductor para la contribución a la elaboración de una Filosofía crítica de la cultura en la sociedad contemporánea.

La problemática política y social señalada en la Introducción de la Tesis, así como sus repercusiones en la violencia contra el otro a lo largo de todos los modos de producción existentes en la historia de la humanidad, pretenden introducir a mis amables lectores al estudio sobre la *Contribución de Adorno a la filosofía de la cultura y a la educación contra la barbarie*, por lo menos en dos líneas: una de fundamentación teórica epistemológica y la otra de carácter histórico. Sobre la primera línea, se ha realizado un estudio minucioso, analítico y crítico acerca de los antecedentes de la EF; los parámetros que permitieron realizar dicho estudio corresponden al análisis de la racionalidad en las raíces de la TC; sin necesidad de incursionar en el Sujeto cartesiano, fue necesario sin embargo remitirse a Hegel, sobretodo en cuanto a su tesis: “todo lo real es racional y todo lo racional es real”, como punto de partida de la racionalidad

moderna y su derrumbe como puede apreciarse en la crítica adorniana sobre la racionalidad inmersa en la dialéctica identitaria. La idea de “muerte de la razón” como hilo conductor de la muerte de la filosofía, anunciaba ya en la obra de Nietzsche, como la *Gaya ciencia* o en *Así hablaba Zaratustra*, el derrumbe de la filosofía de la Ilustración, por la debilidad de sus soportes teóricos, epistemológicos y por su arcaísmo aun antes de su máximo desarrollo y pragmatización en la sociedad moderna, así como por sus propias contradicciones. Pero a la vez se anunciaba la posibilidad de otra filosofía, en Marx, la filosofía de la praxis y en Nietzsche, la nueva crítica y la posibilidad de una concepción ontológica de una Ética no Kantiana y con referencia al goce y no al imperativo de la ley del Estado moderno. Por esta razón, fue necesario analizar el concepto de Ilustración y las fuentes teóricas y conceptuales de la EF, así como las condiciones materiales de su producción teórica y social, conforme a los valiosos aportes de Horkheimer en cuanto al estudio de *la industria cultural y la cultura de masas*. Para un estudio más profundo, he realizado la revisión, el análisis y la interpretación de las aportaciones de distintos intelectuales de la EF, Marcuse, Fromm y Habermas, en el sentido de una posibilidad de articular al Psicoanálisis, la psicología y Sociología críticas y la teoría de la acción comunicativa en el interior del pensamiento frankfurtiano y en el análisis de la racionalidad en el pensamiento posmoderno o contemporáneo. Solo de esta manera se ha logrado aterrizar el estudio teórico e histórico de la EF en la relación: Adorno- TC.

La relación de Adorno con la TC se instituyó desde su *Dialéctica negativa*, a la manera de un legado a la humanidad. Mediante una crítica de la dialéctica identitaria, permite desentrañar la verdadera identidad de EF y desemboca en la

propuesta teórica y metodológica de su dialéctica de la no-identidad, la cual constituye el hilo conductor crítico y metodológico de la presente Tesis Doctoral.

El estudio de la cultura en el marco de la filosofía ha dado lugar a lo que hoy llamamos Filosofía de la cultura. Pero la Hipótesis de esta Tesis sostiene que el núcleo de la filosofía de la cultura es “la educación contra la barbarie”. De entrada puede verse con transparencia la antítesis: cultura- barbarie, como si fueran dos mundos escindidos. Pero la dialéctica de la no identidad, de Adorno, nos ha conducido hacia la determinación en última instancia, de los procesos de explotación en la producción de la cultura. De modo que ya en el Marx del Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política, de 1859, en la metáfora sobre edificio de la Superestructura ideológica, jurídica y política sobre la base de la contradicción entre relaciones de producción y Fuerzas productivas de una sociedad, es decir, de la economía, se puede rastrear la génesis de la producción cultural, inmersa en el conjunto de contradicciones de la moderna sociedad capitalista basada en la explotación del trabajo.

En la segunda línea, es decir, la de la historia, se ha revisado las distintas formas de barbarie en las civilizaciones antiguas, medievales y modernas, con el propósito de articular la contribución teórica a su validación en los acontecimientos políticos, históricos y sociales. Por ejemplo, en la Francia revolucionaria, encontramos la época del terror con la participación activa de Robespierre, junto a ello, la crítica sadiana, es decir, la contribución del Donatien de Sade a la crítica de las neurosis y perversiones de la civilización moderna, como uno de los primeros esbozos de la crítica general del proceso de modernización, de la hipocresía y la enajenación moral en tanto procesos de

violencia física y psicológica y como forma específica crítica de pensar los mecanismos de control de la sociedad moderna a través de sus agentes representantes, las autoridades e instituciones, como la iglesia, las cárceles y los manicomios, a donde llegaban todos aquellos que se animaban a pronunciarse, como De Sade, contra la violencia moral, sexual y psicológica, mediante la crítica abierta y mediante sus producción estética e intelectual. Desde el punto de vista histórico también, es patente el ejercicio de la barbarie moderna en el nacimiento del capitalismo, durante la Revolución industrial en Inglaterra, como lo analiza Marx en El Capital, en las leyes contra el desempleo y los castigos a que se veían expuestos desempleados y lumpen proletarios de todas las edades, hombres, mujeres, niños y adultos, por el solo hecho de no incorporarse a los procesos de explotación capitalista. La cultura moderna capitalista se retroalimenta de la industria y la producción en masa, en su interior, el arte y la moral se fetichizan y pasan a formar parte de la industria cultural en términos de Horkheimer (y Adorno); es en ese mismo ámbito que se enmarca la educación de la barbarie, es decir, como el arte y la moral, la educación moderna ha resultado también ser un acto de enajenación. Desde que la educación moderna se masifica y cae bajo la custodia del Estado, se convierte en un AIE y como tal, en un mecanismo de enajenación de masas, de ideologización, de represión psicológica, que pretende guiar a los jóvenes, hacia la reproducción de las condiciones de producción (ver: Gramsci y Althusser), con el propósito de incorporar a las mentes de los individuos los valores nacionales, al amor a la nación, a la patria, a los falsos héroes o ídolos, hacia el aprendizaje de la literatura nacionalista y hacia la tecnocracia de la educación.

La educación moderna, desde Rousseau hasta Comte y todos los educadores de la moderna sociedad capitalista que han colaborado a la positivación, industrialización e instrumentalización de la educación, hasta los precursores contemporáneos de los proyectos educativos de Estado, como Vigotzky y su teoría sociocultural y Ausubel en su teoría cognoscitiva, este tipo de educación, decimos, contribuye al proceso de contracultura o valga la paradoja, a la educación de la barbarie moderna, en tanto que su compulsión y su destino se dirige hacia la destrucción de la cultura y a la formación de cuadros, sujetos enajenados vía educación, destinados a la reproducción del régimen capitalista industrial. Un ejemplo de esto, radica en los Institutos tecnológicos México-Alemania (CETMA), de origen nazi, creado por profesores nazis, quienes formaron nuevos agentes o profesores de esta mentalidad -y seguro existen en todo el mundo-. Este tipo de educadores, de formación nazi, ante la presencia de jóvenes críticos que pretenden contribuir a la construcción de la cultura, reaccionan de manera violenta, invitan a los estudiantes a abandonar sus estudios, no sin antes emitir fuertes represalias de naturaleza psicológica, haciendo que el otro experimente sensaciones de culpa y un profundo empobrecimiento del Yo, angustia, ansiedad y depresión frente al abuso y ejercicio arbitrario de la autoridad por parte de sus profesores y autoridades. La segunda guerra mundial, testigo del máximo acontecimiento de la barbarie moderna, es cosa del siglo pasado; pero la barbarie moderna no terminó al finalizar la guerra, se introdujo en la educación, adoptando diferentes formas, moral, psicológica, sexual, racial, discriminatoria, obligando a la población civil a incorporarse a un proyecto de Estado en alianza con la burguesía. Socialmente, se educa deseducándose, destruyendo la capacidad

analítica y crítica de los individuos, convirtiéndolos en verdaderos autómatas despojados de la facultad de pensar. Este tipo de escuelas tienen como fin contribuir desde la educación a la industria cultural, a la enajenación de la cultura. Lo mismo sucede en las escuelas militares, donde el ejército utiliza los recursos materiales de la sociedad al servicio del Estado para la formación de “cuadros” y agentes cuyo objetivo es la reproducción de la ideología dominante. Efectivamente, la educación militar, así como la tecnológica constituyen serias expresiones de la educación de la barbarie moderna, su dirección hacia los fines ideológico reproductivos del Estado llevan a este tipo de educación hacia la fetichización, enajenación y destrucción de la cultura en tanto verdadera sustancia del otro como sujeto humano social. De esta problemática se sigue la necesidad de elaborar una propuesta educativa contra la barbarie, contra la instrumentalización y pragmatización de la educación, del arte, de la ciencia y en general de la cultura, contra todo tipo de violencia, es decir: “educar contra la barbarie” desde la Filosofía de la cultura, para la formación de hombres libres, con conciencia crítica, con conocimiento y defensa de sus derechos y garantías individuales y para la reivindicación de la humanidad de los hombres haciéndolos copartícipes de la cultura.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor. (1975). Dialéctica negativa. Akal, Madrid, 2005
- _____. (1975b) Consignas. Amorrortu. Madrid.
- _____. (1976). Terminología Filosófica I. Taurus, Madrid.
- _____. (1977). Terminología Filosófica II. Taurus, Madrid.
- _____. (1991). Actualidad de la filosofía. Paidós/I.C.E./U.A.B,
España,
- _____. (1998). Educación para la emancipación. Morata, Madrid.
- _____. (1964) Justificación de la filosofía. Taurus, Madrid.
- _____. (1987). La ideología como lenguaje. Taurus, Madrid.
- _____. (1962). Prismas. "Crítica de la cultura y la sociedad". Ariel,
Barcelona.
- _____. (1972) Epistemología y Ciencias sociales. Catedra, Madrid.
- _____. (1984). Reacción y Progreso. Tusquets, Barcelona.
- _____. (1971) Freud y la actualidad. Barral, Barcelona.
- Adorno y Horkheimer. (1998). Dialéctica de la Ilustración. Trota, Madrid.
- _____. (1966). Sociológica. Taurus, Madrid.

Adorno y Benjamín. (1998). Correspondencia. Trota, Madrid.

Adorno y Popper (2008). La Lógica de las Ciencias Sociales. Colofón, México.

Althusser, Louis (1965). "Aparatos ideológicos del Estado", en: La filosofía como arma para la revolución. Siglo XXI, México.

_____. (1977). La transformación de la filosofía, Akal, Madrid.

Assoun, Paul, L. (1982). Introducción a la epistemología Freudiana. Sig. XXI. México.

_____. (1987). Freud, la filosofía y los filósofos. Ariel, B.Aires.

_____. (1991). La Escuela de Frankfurt. Presses Universitaires de Francia, Publicaciones Cruz O., S.A. , México.

Broccoli, Ángelo (1972). Antonio Gramsci y la educación como hegemonía. Nueva Imagen. México , D.F.

_____. (1980). Marxismo y educación, Nueva imagen, México.

_____. (1984) Ideología y educación, Nueva imagen, México, D.F.

Echeverría, B. (2001). Definición de la cultura. UNAM, Filosofía y Letras/Itaca, México.

Freud, Sigmund. (1905). Tres ensayos de una teoría sexual. Amorrortu,
Vol. VII, B.A.

_____. (1914). Metapsicología. Amorrortu, Vol. XIII, B.Aires.

_____. (1921) Psicología de las masas y análisis del Yo, Amorrortu,
Vol. XVIII, B.A.

_____. (1930) El malestar en la cultura. Amorrortu, vol. XXI. B.Aires

Fromm, Erich,(1947) Ética y Psicoanálisis. FCE., Breviarios, No. 74, México, 2006

_____ . (1947). Miedo a la libertad. Paidos, Barcelona.

_____ . (1989) La crisis del Psicoanálisis, Paidos, México.

Gay, Peter. (1989). Freud: Una vida de nuestro Tiempo. Paidos, México.

Gramsci, Antonio, (1963) La formación de los intelectuales. Grijalbo, colección 70, No. 2, México, D.F.

Habermas, Jürgen,(1989). El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Buenos Aires.

_____. (1993) Teoría y Praxis, rei, editores, México.

_____. (1993) Teoría de la acción comunicativa, r e i , México.

Horkheimer, Max. (2003). Teoría Crítica. Amorrortu, Buenos Aires.

_____. (2002). Crítica de la razón instrumental. Trota, Madrid.

_____. (1937). *Teoría tradicional y teoría crítica*, en: Teoría Crítica, pp 223-271, Amorrortu, Buenos Aires.

_____. (2006). Estado Autoritario. Itaca, México, D.F. Presentación de Bolívar Echeverría.

Marcuse, Herbert.(1981) El Hombre unidimensional. Ariel, Barcelona.

_____.(1984). Eros y civilización. Ariel, Barcelona.

_____ (1971) Razón y revolución. Humanidades, No. 292. Alianza, Madrid.

Marx, Karl. (1967). *Critica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en General*, en: *La sagrada Familia*, Grijalbo, México.

_____(1970). *Manuscritos económico filosófico de 1844*. Ediciones de cultura popular, México.

Marx y Engels.(1974) *La Ideología alemana*. Ediciones de cultura popular, México.

_____(1977) “Prólogo” de *La contribución a la critica de la economía política*. Ediciones de cultura popular, México.

_____.(1977) “Introducción” a *La crítica de la economía política*. ECP, México.

_____. (1978) *Acerca de la educación*, Ediciones Quinto sol, México.

_____. (1978) *El Capital*. Vol. I. FCE, México.

Mattelart, A. y Neveu. (2004). *Introducción a los estudios culturales*. Paidós Mexicana, S.A.

Nietzsche, Federico. (1943). *El origen de la tragedia*. Espasa Calpe, Austral, No. 358, 19ª. Ed. México 1978.

_____. (1999). *Ecce Homo*. Fontamara, México.

Reyes, Mate. (1997). *Memoria de occidente*. Anthropos, Barcelona.

Salcedo, A. Alejandro. (2001). *Multiculturalismo*. UNAM, Acatlan, PyV. México.

_____. (2004). *Cultura, paradigmas y significados*. UNAM, FES Acatlán, Serie Filosófica, México.

Jay, Martín. (1986). *La imaginación dialéctica*. Taurus, Madrid.

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

Zamora, José A. (2004). *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Trota, Madrid.

Villard, Gerard. (1999). *La razón insatisfecha*. Crítica. Barcelona.

