



Una introducción a la Escuela de Frankfurt.¹

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Lo que voy a intentar en estas dos sesiones, podría llamarse una introducción a la lectura de la obra de los dos principales representantes de la Escuela de Frankfurt, especialmente Max Horkheimer y Theodor Adorno. Pretende ser una introducción a esa lectura, en el sentido de la extrañeza que implica el manejo de ciertas formas o maneras de argumentación propias de una tradición, la tradición centro-europea, que no tiene mucha acogida en México, y que sería interesante discutir en nuestro medio.

Quisiera comenzar, simplemente, indicando lo siguiente: una introducción a la Escuela de Frankfurt es especialmente difícil, porque es complicado adentrarse en el pensamiento de Max Horkheimer, de Theodor Adorno, y de muchos otros de los que componen esta Escuela de Frankfurt. Estoy haciendo referencia a muchos autores que ustedes conocen, en alguna medida, como sería Herbert Marcuse, pero también a otros autores bastante desconocidos, como Alfred Sohn-Rettel, Karl Wittfogel, Fritz Sternberg, Erich Fromm, Leo Lowenthal, Friederich Pollock, etc. Se trata de un grupo muy compacto y diverso, un grupo muy

importante de los intelectuales que trabajaron en Alemania sobre todo en los años veinte y treinta de este siglo, y que prolongaron sus trabajos hasta los años cuarenta y cincuenta, sobre todo en los Estados Unidos de Norteamérica, y que constituyen efectivamente lo que podríamos llamar toda una escuela, toda una corriente de pensamiento del siglo XX, que es sumamente interesante. Aunque podríamos decir que hasta la irrupción de los postmodernos, la Escuela de Frankfurt es una escuela o corriente muy poco frecuentada en el mundo intelectual latinoamericano.

BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE / UNA INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA ... BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE / UNA INTRODUCCIÓN A LA ESCUELA

¹ Este texto es la transcripción de dos Conferencias que, sobre el tema de la Escuela de Frankfurt, impartió Bolívar Echeverría dentro del Diplomado Internacional "Corrientes, Temas y Autores de la Historiografía del Siglo XX", desarrollado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en 1996 y 1997. Las dos Conferencias, fueron dictadas el martes 3 y el jueves 5 de septiembre de 1996. *Contrahistorias* las rescata aquí para sus lectores, en el ánimo de estimular el estudio más amplio y la más vasta recuperación de los aportes de esta importante corriente alemana del pensamiento crítico del siglo XX, de la cual Bolívar Echeverría ha sido, sin duda alguna, el mejor conocedor latinoamericano, y uno de los mejores conocedores en todo el mundo, de los tiempos recientes.

La obra de los autores de la Escuela de Frankfurt es una obra especialmente difícil y el modo en como está expuesta. Sus autores no se preocupan por ser autores fáciles, y son programáticamente autores difíciles. Adorno tiene muchas observaciones al respecto, insistiendo en el hecho de que pensar, y pensar ciertas cosas fáciles, es un proceso difícil, y que en esa medida el estilo debe ser acorde con la facultad del proceso de pensamiento. No se trata de comportarse, dice él, dogmáticamente, y hacer que algo difícil en sí mismo parezca fácil, sino que es necesario insistir, obligar, someter al entendimiento a prestar al rigor y a la dificultad de pensamiento que implica la creación de esas cosas. Esta dificultad es así, una dificultad que podríamos llamar metódica, gramática: las cosas que hay que pensar son complejas, y por lo tanto las ideas y los argumentos que son necesarios para analizarlas, para pensarlas, son ellos mismos fáciles de exponer. Y esta sería una de las zonas que nos invitan a que hagamos esta introducción al pensamiento y al discurso de Escuela de Frankfurt.

Pero hay otra razón que tal vez es interesante tener también en cuenta entre nosotros, otra razón de la dificultad para la fusión del discurso de esta escuela, y que es esa dificultad que tiene que ver con lo que podríamos llamar las distintas zonas, o tipos, modos del discurso teórico y reflexivo moderno, distintos tipos discursivos que se encuentran representados de manera muy diversa entre nosotros. Cuando hablamos de orías de la historia, de filosofías, etcétera, en nuestro medio, hablamos dentro de un universo problemático que se desarrolló históricamente de manera muy compleja, y cual pertenece nuestro mundo intelectual. No sé si también nuestro mundo social en tanto tal, pero sí nuestro mundo intelectual. Así, cuando hablamos de teoría, para nosotros es casi lo mismo que hablar de

teoría generada en la lengua francesa, y tal vez con algún aporte de teorías generadas en la lengua inglesa. Porque nosotros, desde el siglo XIX, y tal vez desde el siglo XVIII, desde la segunda modernización de América Latina, con el despotismo ilustrado, giramos en torno a aquello que se produce en la lengua francesa, y la lengua francesa implica toda una cierta toma de posición, una cierta definición de lo que es el discurso reflexivo en cuanto tal.

Hay una cierta actitud que los franceses dieron en llamar 'clásica', ya desde el siglo XVII, y es una cierta actitud discursiva y reflexiva que es una manera de abordar el asunto que tenemos ante nosotros, 'con distancia', como decía ese gran seguidor de Descartes que fue Spinoza, es decir "comportarnos ante las cosas sin sufrir por ellas, sin alegrarnos por ellas, sino simplemente intentando comprenderlas". Este es un modo clásico de aproximarnos, que tiene tal vez su máxima expresión en el discurso de los filósofos de la época de las luces, y que se presenta tal vez de otra manera en lo que sería el espíritu positivista del siglo XIX, aunque se mantiene también como una estructura muy presente y muy fuerte en todos los autores del siglo XX, que producen desde este modo, el discurso reflexivo a la manera 'clásica'.

Pero debemos subrayar que los autores de la Escuela de Frankfurt no pertenecen para nada a esta tradición, a la que nosotros nos sumamos ya tardíamente, puesto que nuestra manera de discursar o de reflexionar, fue establecida ya en el siglo XVIII, e implicó para nosotros una fuerte y muy radical transformación, la que de momento tuvo que ser reacomodada de acuerdo al discurso de la Ilustración. Este discurso no es el que corresponde al discurso de la Escuela de Frankfurt. Esta Escuela procede de otro ámbito, de otra órbita intelectual, de otra definición de lo que es el discurso reflexivo, y que es la que

corresponde propiamente al centro de Europa, otra definición del discurso que podríamos llamar romántica. Y en ella, el modo reflexivo de comportarse ante el objeto que invita a pensar, es un modo completamente diferente, pues parte justamente de lo contrario.

Porque la afirmación básica del discurso de la modalidad o manera clásica, parte de la afirmación de que entre aquello que está ante los ojos y que tengo que describir y pensar, y mi propio entendimiento, hay una relación de interioridad. Pensar la cosa es transformar la cosa, o dicho en otros términos, que mi pensamiento o mi entendimiento es un momento de la existencia de la cosa: entre la cosa queriéndose pensar, y usándome a mí para pensarse;

o yo pensando una cosa que al pensarla se transforma porque la pienso. Hay aquí una relación de interioridad, y este es el postulado básico, elemental, de este comportamiento que podríamos llamar romántico. Es en esta corriente, o ámbito, o estilo, o modo romántico de pensar, en donde se inscriben propiamente, el modo, las obras y los desarrollos de la Escuela de Frankfurt.

Entonces, cada vez que uno se acerca a las obras de estos autores, lo mismo que a otros autores de la lengua alemana, es

indispensable disponerse a pensar un poco en contra de uno mismo, es decir, a no pensar 'a la francesa', a no pensar en términos clásicos, sino en abrirse a esta otra peculiar manera de pensar, que es la manera

propriadamente centro-europea, o romántica. Esta es la segunda dificultad que hay en aproximarse a estas obras, una segunda dificultad que explicaría en cierta medida la lejanía, la falta de popularidad de autores que, sin embargo, están tratando los mismos temas, aunque de una manera más compleja, más rica, que aquella en la que están siendo tratadas en lengua francesa o en lengua inglesa.

Insisto entonces en que es necesario hacer este esfuerzo, cuando uno lee alguna de las obras principales de esta Escuela de Frankfurt, como serían por ejemplo *La Dialéctica de la Ilustración*, de Theodor Adorno y Max Horkheimer, o *Mínima Moralía* de Adorno, o sus famosas obras *Teoría Estética o Dialéctica Negativa*, o cuando uno se aproxima a una obra tan importante de Horkheimer como es el *Eclipse de la Razón o Crítica de la Razón Instrumental*². De este modo, esas obras que son en sí mismas complejas, se vuelven más complejas, porque tenemos que leerlas desde

Pues la Escuela de Frankfurt es una escuela que piensa dentro de lo que Lukács llamó, en los años veinte, "la época de la actualidad de la revolución". Y el discurso de la Escuela de Frankfurt es impensable sin la problemática propia de una época, de una larga coyuntura histórica en la que (...) la revolución del mundo moderno capitalista parecía estar a la orden del día.

² Las obras referidas en este párrafo son: Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1969; Theodor Adorno, *Mínima Moralía*, Ed. Taurus, Madrid, 1987, *Teoría Estética. Obra completa*, vol. 7, Ed. Akal, Madrid, 2004, *Dialéctica negativa*, Ed. Taurus, Madrid, 1989; y Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Ed. Trotta, Madrid, 2002.

otro ámbito cultural. Y son obras que en una tercera dimensión son también difíciles, porque hablan desde un momento histórico y desde una problemática que, sobre todo en este fin del siglo XX, parece ya tan lejana, aunque esté solamente a unos cuantos decenios de distancia.

Pues la Escuela de Frankfurt es una escuela que piensa dentro de lo que Lukács llamó, en los años veinte, "la época de la actualidad de la revolución". Y el discurso de la Escuela de Frankfurt es impensable sin la problemática propia de una época, de una larga coyuntura histórica en la que, efectivamente, la revolución comunista, o anticapitalista, o transcapitalista, o postcapitalista, o socialista, en suma, la revolución del mundo moderno capitalista parecía estar a la orden del día. Esta es la tercera de las razones de la dificultad de aproximarse a estas obras. Porque para estas obras la idea de la revolución es una idea sin la cual es imposible pensar, e incluso es la premisa fundamental de todo pensamiento que pueda hacerse, en cualquiera de los órdenes, en la sociología, en la antropología, en la historia, en donde sea.

Pensar es pensar siempre a partir de la problemática del horizonte de inteligibilidad que se le abre al hombre, cuando éste está en trance de revolucionar su propia historia, en trance de pasar de toda una era, la era de la propiedad privada y del capitalismo, hacia una nueva era, e incluso hacia una nueva historia, como decía Marx, que era la de la era y la historia del comunismo. Esta idea, esta sensación teórica de estar al final de unos tiempos y al

comienzo de otros nuevos, está en la base misma de toda la argumentación de la Escuela de Frankfurt, de estos autores que por un lado son románticos, y que además están instalados en lo que podríamos llamar la premonición del gran momento revolucionario. Por eso, los autores de la Escuela de Frankfurt ofrecen una obra que resulta, si no difícil en este sentido, si al menos extraña o sospechosa para espíritus postmodernos, que parecen haber nacido, y haberse desarrollado para el escepticismo, para la distancia, para la absoluta falta de conexión con alguna posibilidad de transformar el mundo establecido, situación que es la que prevalece actualmente entre los intelectuales.

Estas serían entonces tres razones de la dificultad del discurso de la Escuela de Frankfurt; tres razones que invitan, por lo tanto, a que se haga una introducción a ella, a que intentemos al menos aproximarnos a ciertos temas, a ciertas ideas que ellos manejan, y que permitieran aproximarse de manera más rica y más compleja a descifrar todas las riquezas que hay en la muy amplia y muy compleja obra de esta Escuela de Frankfurt.

Citemos en este último sentido, lo que nos propone Max Horkheimer en el artículo que se llama "El mundo administrado"³, en donde dice que cuando Hitler "usurpó el poder, innumerables hombres fundaron su empresa en la posibilidad de una revolución. Es probable que esta esperanza fuera una ilusión, un sueño, pero ella dominó mis trabajos a partir de 1933, y acepté la teoría de Marx en la medida en que afirma que la

sociedad mejor no podrá realizarse si no es mediante la revolución". Esa época —y a eso hace referencia Horkheimer—, es el tiempo en el que Georg Lukács, o Karl Korsch desarrollarán un cierto tipo de marxismo, una teoría marxista sumamente compleja, de tradición hegeliana, que plantea esta idea tan peculiar de la revolución como un paso necesario desde una historia anterior hacia una nueva. Y en esta medida son ellos, Lukács y Korsch, los que enseñan a la Escuela de Frankfurt algo que va a ser fundamental siempre para todos sus autores, y es que una conciencia de la sociedad, sólo puede desarrollarse sobre la base de una conciencia, dicen ellos, al mismo tiempo justa, en el sentido social, y adecuada, en el sentido epistemológico.

La justicia histórica y social, y la adecuación teórica en cuanto tal, van juntas, y este teorema tan romántico, es el que está en la base de toda la aproximación de este marxismo, con el cual se conectan los autores de la Escuela de Frankfurt. Lukács sobre todo va a insistir en que es el punto de vista del proletariado, en la medida en que el proletariado es la clase revolucionaria y la clase que va a traer la justicia a la tierra, es esa conciencia del proletariado como aproximación que se adecua y se conecta metonímicamente con esa función justiciera de la clase proletaria, la única que por su justeza histórica tiene el privilegio de acercarse a la verdad, es decir, que esta capacidad epistemológica tiene que ver con la justicia histórica. Pues sólo aquella clase o perspectiva que está transformando la realidad en el sentido de la justicia, tiene la posibilidad de ver las cosas adecuadamente. Esta es la posición de Lukács, y esto es lo que fascina a los autores de la Escuela de Frankfurt.

Ahora bien, la Escuela de Frankfurt se suma a este planteamiento de los marxistas, de los revolucionarios socialistas, si los llamamos así para mantener el nombre del

partido alemán en torno al cual se desarrollaron estas ideas, a la socialdemocracia alemana. Pero este socialismo ¿qué era, o cómo lo entendían Horkheimer y Adorno cuando se sumaron a él? Porque sin socialismo no hay Teoría Crítica, ni perspectiva crítica sobre la sociedad, ni tampoco puede haber la propia Escuela de Frankfurt. Así, el socialismo al que ellos hacen referencia, es el socialismo que según su idea viene a cumplir las promesas incumplidas por el liberalismo.

Pues hay una tarea histórica que quedó planteada en la modernidad, y que fue formulada en la revolución francesa, en esa revolución burguesa en cuanto tal. Existe una promesa que está en las cosas, y por ello hay un reto que convierte a todo el mundo histórico social moderno en un mundo tenso. Se trata de una tensión objetiva, que está en las cosas mismas, en los comportamientos, en las costumbres, en las instituciones. En todo el modo de vida burgués hay una tensión, y esta tensión es la de una promesa incumplida. Promesa incumplida de la modernidad liberal, que es la promesa de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad, lo que es el núcleo del planteamiento del socialismo, de acuerdo a Horkheimer y Adorno.

Habita entonces en la vida moderna burguesa, esa promesa de libertad, de igualdad y de fraternidad que fue lanzada por la modernidad, y formulada por la revolución francesa, pero que no ha sido cumplida hasta ahora, e incluso que ha sido traicionada por el desarrollo concreto de esa modernidad capitalista. Y en esta lógica, el socialismo es precisamente el movimiento que viene a cumplir esa promesa. De este modo, socialismo y liberalismo, para la Escuela de Frankfurt, no son datos contrapuestos, sino que el uno es la continuación dialéctica del otro. El socialismo viene a ser aquello que el liberalismo vislumbró, planteó, pero ante lo



³ Este artículo citado es el resultado de una entrevista que Otmar Hersche le realizó a Max Horkheimer en 1969, y que fue primero transmitida en la radio, en mayo de 1969, y luego publicada como libro en 1970. En español, solo un pequeño fragmento de este texto, que no incluye la cita de Bolívar Echeverría, está incluido en el libro de Max Horkheimer, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Ed. Trotta, Madrid, 2000, pp. 185-188.

cual fracasó. Por eso el socialismo viene a cumplir aquello que no pudo cumplir el liberalismo, y esta asunción suya del socialismo como una suerte de liberalismo avanzado, explica cómo entiende esa Escuela de Frankfurt lo que está en juego en esas promesas liberales de libertad, igualdad y fraternidad.

Con la independencia del hombre de empresa, el burgués es visto como el ciudadano, desde la perspectiva del hombre que se libera de las ataduras del pasado y de la religión, que libera su espíritu, su imaginación, su voluntad, y que tiene por característica fundamental la de ser un espíritu autónomo, como diría Kant. La autonomía del espíritu individual, este es el gran logro de la modernidad para Horkheimer y Adorno. Este es el logro en torno del cual es pensable el proyecto de libertad, de igualdad y de fraternidad. Porque la fraternidad que es verdadera sólo puede darse entre hombres autónomos, lo mismo que la igualdad, y la libertad es algo que más precisamente considerada, es también equivalente a la autonomía.

Lo que compete entonces a la revolución, y al discurso que acompaña a esta revolución, a la que hace referencia la Escuela de Frankfurt, y que es la tarea mínima que ellos se plantean, es la de ayudar al sujeto libre a constituirse como tal, es decir, ayudar a este sujeto que nació como hombre de empresa, libre y autónomo, a desarrollar las facultades que ahora le llevarían a hacer también de la sociedad en su conjunto, una sociedad realmente libre, igualitaria y fraternal. Y este es el modo como ellos se conectan con esta idea de la revolución, pues la teoría de la Escuela de Frankfurt está imbricada con la idea de la revolución, y si no hay esta idea, no hay en verdad Escuela de Frankfurt, ni pensamiento crítico, y entonces se desvanece el encanto y la penetración de todas y cada una de las argumentaciones encontradas en sus principales libros.

Hasta el punto de que estos libros de la Escuela de Frankfurt dependen de esta imbricación, pues si se las quitamos, se vuelven entonces libros farragosos, que muy poco tienen que decirnos, o que podrían servir más bien como documentos de una época, como libros de esa pequeña medida, y de un valor diferente. Pero si no los percibimos como documentos de una época, sino como obras, como libros que tienen aún algo que decirnos, entonces es necesario, heurísticamente, hacer caso de esto que es fundamental para todos los autores de esta escuela, y que es el de percibirse a sí mismos como hombres que piensan desde la perspectiva de la revolución.

Otro elemento que es importante tener en cuenta, para abrirnos el camino hacia los textos de los autores de la Escuela de Frankfurt, es un tema un poco difícil de plantear, pero esencial. Si ustedes revisan la 'nómina' de la Escuela de Frankfurt, que fue cuidadosamente construida por su principal inspirador, por Max Horkheimer, van a encontrar que en ella el noventa por ciento de los apellidos son judíos. La Escuela de Frankfurt es una escuela de pensadores judíos, y aunque hay unos cuantos que no son judíos, si uno se acerca no sólo a los apellidos de esta escuela, sino a sus modos de pensar y de argumentar, uno se da cuenta de que el carácter judío es muy importante en esta Escuela de Frankfurt.

Pues Horkheimer, sobre todo Adorno, y muchos de los nombres que mencioné antes, corresponden a lo que podríamos llamar diversos miembros de la burguesía judía. Son todos ellos, hijos de burgueses judíos, que además pertenecen a una élite intelectual judía que se gestó lentamente a lo largo del siglo XIX. Para centrar un poco esta idea, podemos decir que Horkheimer, Adorno, y los miembros principales de la Escuela de Frankfurt, pertenecen a un importante movimiento social, intelectual, profesional, que viene desde el siglo XVIII,

la época de las luces, y que acompaña a todas las sociedades y naciones europeas en la constitución de sus Estados, pero que va a distinguirse fuertemente del conjunto de los desarrollos intelectuales nacionales que podemos reconocer en la Europa del siglo XIX.

Se trata de una élite de judíos integrados o 'integracionistas', que han estado en conflicto con la ortodoxia de la propia comunidad judía, y que ven la posibilidad de afirmar su judaísmo de una manera sumamente sutil, mediante su inserción, o podríamos decir ahora nosotros, su mestizaje con todo el mundo occidental europeo. Para ellos, la única manera de desarrollar las virtudes de la comunidad de la cultura judía, es poniéndolas a prueba en su integración al mundo occidental europeo, que parece ser el mundo por el que camina la historia. Así que esta noción de que es Europa y los europeos los que van adelante en el desarrollo de la historia, y los que marcan el paso de la civilización, está dentro del marco de lo que podríamos llamar la ilusión de esta élite judía. La Escuela de Frankfurt, son entonces, en su mayoría, un conjunto de judíos integracionistas, que se suman a la corriente modernizada de Europa, aunque en un sentido muy peculiar e interesante, porque son los que introducen, cultivan y desarrollan lo que podríamos llamar el universalismo europeo, el universalismo de la cultura occidental.

Porque la cultura occidental es una cultura que si la vemos incluso en nuestros días, y no hace 60 años, es una cultura que se descompone en muchas versiones nacionales, de modo que los europeos son europeos dándose la espalda los unos a los otros. El europeísmo es casi algo adjudicado por el otro, al modo en que ellos, los europeos, nos adjudicaron cuando llegaron a América la noción de americanos, o de indios a todos. Así también sólo desde acá, podemos calificar de europeos a los

europeos, mientras que ellos, a sí mismos, se reconocen más bien como franceses, como alemanes o ingleses, y muy en segundo grado como europeos, y aún menos como hombres universales. En cambio, esta élite judía trabaja con lo que podríamos llamar la ilusión del universalismo de la cultura occidental europea. Ellos son los grandes cultivadores de esta ilusión, aquellos que efectivamente creen que es posible confluír y que confluyen en una cultura europea general.

Los autores de la Escuela de Frankfurt, pertenecen entonces a este movimiento sumamente importante de lo que podríamos llamar "las capas altas de la sociedad europea", a las cuales ellos, por este esfuerzo que tienen que hacer en su proceso de integración, van a aportar algo muy importante. Pues la razón que podemos encontrar a la tendencia antes aludida de la Escuela de Frankfurt, a conectarse con la revolución comunista, o proletaria, o socialista, está justamente en ese universalismo, frente a la amenaza del nacionalismo que estalló con toda su brutalidad en 1914, para inaugurar este breve siglo XX que ya terminó. Esta amenaza de nacionalismo los persiguió siempre, pues siempre estuvo ahí amenazante, oculta tal vez tras las grandes construcciones de los grandes Imperios, del Segundo Imperio Alemán, del Imperio Austrohúngaro, etc., pero siempre estuvo allí presente como amenaza.

Esta regresión nacionalista de la cultura occidental europea, es una regresión que había sido combatida, desde mediados del siglo XIX, por el universalismo de los socialistas, y por el universalismo del proletariado, ya que el *Manifiesto del Partido Comunista*, afirmaba claramente que los proletarios no tienen patria, que el proletariado no es nacional, que trasciende lo nacional, y como tal proletariado es universal. Este universalismo, verdadero

antídoto a la regresión nacionalista que se percibía fuertemente y sobre todo en las élites profesionales e intelectuales de las grandes capitales europeas, es lo que atrae entonces a los intelectuales unidos e integrados en la revolución socialista.

Pero al mismo tiempo, la Escuela de Frankfurt pone especial énfasis en la defensa de aquello que mencionábamos anteriormente, en los valores liberales, es decir, en todo aquello que tiene que ver con la esfera de la circulación mercantil de la riqueza, con el mercado. Entonces, la Escuela de Frankfurt va a insistir en que el socialismo no es enemigo del mercado, en que el mercado es un paso necesario en la construcción de la sociedad civilizada moderna. Y no opone ese socialismo, a los valores liberales de aquel tipo de hombre, que según dice Nietzsche, aparece cuando se consolida el mercado, cuando la esfera de la circulación mercantil es el modo privilegiado de circular de la riqueza en el mundo. Estos valores, de este individuo del mercado, son los valores liberales, puesto que es en el mercado en donde se desarrolla la idea de que el ser humano puede ser individual y autónomo, desde la noción de la propiedad privada mercantil.

Esta es la idea de la Escuela de Frankfurt: la propiedad privada mercantil implica este comportamiento moderno peculiar que es el comportamiento del individuo autónomo, de ese individuo que entonces sí se puede plantear —como decía el propio Marx— a la sociedad socialista como una asociación de hombres autónomos, y en este sentido, esta élite judía va a subrayar e insistir mucho en el aspecto de la autonomía del individuo, y en

que es necesario inventarse un socialismo que no atente contra la autonomía del individuo. Y en esta medida, la Escuela de Frankfurt será la primera y la más sensible de las distintas corrientes que van a criticar y a

señalar todas aquellas desviaciones que los socialistas van a experimentar, cuando se constituye el totalitarismo de Stalin en la URSS.

Esta es una primera panorámica, sobre aquello que caracteriza y da su peculiaridad al tipo de discurso de la Escuela de Frankfurt. Y es entonces un punto que tiene que ver mucho con lo que podríamos llamar la utopía de Europa, porque Europa era y

sigue siendo una utopía, que no logra consolidarse ni constituirse como una totalidad, y su insistencia en esta regresión nacionalista es lo que seguirá y continua aún ahora marcando toda una serie de conflictos que existen hasta este fin de siglo, y que en esa época de los años veintes y treintas era algo sumamente fuerte y desarrollado, luego de haberse hecho presente en la masacre autodestructiva de los europeos dentro de la llamada 'Gran Guerra' de 1914.

Para marcar entonces la peculiaridad de la Escuela de Frankfurt, en lo que se refiere a sus inicios y a su gestación, debemos señalar su temprano escepticismo, primero, respecto de las posibilidades de la revolución socialista, segundo, frente a las posibilidades de esta utopía europea, y tercero, en relación a que su utopía de la autonomía individual se cumpla. Así, lo peculiar de este pensamiento está, por un lado, en ese gran impulso que los conecta con la época de la actualidad de la

...lo que podríamos llamar la utopía de Europa, porque Europa era y sigue siendo una utopía, que no logra consolidarse ni constituirse como una totalidad, y su insistencia en esta regresión nacionalista es lo que seguirá y continua aún ahora marcando toda una serie de conflictos que existen hasta este fin de siglo.

revolución, y por el otro lado, en una convicción que va a afirmarse a finales de los años 30. Pues en la Escuela de Frankfurt, desde lo que va a sucederle a Rosa Luxemburgo y a Karl Liebknecht en 1919, perciben que la vocación internacionalista y la actitud referida a la liberación del individuo, percibida entonces como democracia, es una tendencia que está jugando a perder, y que de alguna manera, el socialismo entonces existente es un socialismo cuya vocación va más en dirección al autoritarismo, más hacia el despotismo que hacia la construcción de la sociedad libre.

Y para finales de los años treinta, esta percepción que era oscura todavía en los años veinte, y que ya había sido más o menos expresada por algunos autores de la Escuela de Frankfurt a comienzos de los años treinta, se vuelve para ellos una evidencia. Para esos tiempos, ellos consideran que la revolución de la clase obrera ha fracasado. Y esta es una observación que se conecta contradictoriamente con ese vuelco revolucionario sobre el cual ellos siguen insistiendo: la actualidad y la época de la revolución está todavía ahí, pero el sujeto que debía llevarla a cabo está fracasado. Esta situación tan dramáticamente contradictoria, es la que está en la base de muchas argumentaciones de las grandes obras de la Escuela de Frankfurt, y muy difícilmente podemos leer, por ejemplo, el libro *Dialéctica de la Ilustración*, sin esta ambivalencia respecto del espíritu del tiempo que ellos tienen.

Por un lado, este movimiento hacia la afirmación de la necesidad de una transformación radical, y por el otro, este desasosiego proveniente de la desilusión, proveniente de un cierto escepticismo frente a la posibilidad de que esa revolución se cumpla. Pues para ellos la clase obrera está fracasando, ha fracasado ya, porque ha construido un Estado totalitario y no ha

podido construir un Estado libre. Las razones pueden ser muchas: el subdesarrollo, la destrucción de la élite obrera a comienzos de los años veinte, después de la Revolución de Octubre, la inmadurez de las fuerzas productivas, la escasez, el poco desarrollo técnico, lo que se quiera, pero de alguna manera la Revolución de Octubre, la gran revolución que prometía transformar radicalmente toda la historia, es una revolución que ha fracasado.

Y tal vez esa revolución rusa no fracasó como intento de construir el socialismo en un solo país, o de construir un inmenso imperio potentísimo, capaz de soportar en la Guerra Fría el acoso del mundo imperialista pero sí ha fracasado en lo principal, es decir en su empeño por construir una sociedad libre. Esta es entonces la constatación de los hechos, que contradicen al espíritu revolucionario de la Escuela de Frankfurt. Pero al mismo tiempo, la Escuela de Frankfurt no saca la conclusión de que el fracaso de la clase obrera implique el triunfo de los valores que están siendo afirmados en la sociedad capitalista occidental. Por el contrario, ellos son los primeros que perciben la constitución lenta, sorda, silenciosa, también de un totalitarismo cotidiano en el Occidente. Porque la sociedad occidental europea camina también hacia el totalitarismo, pero hacia un totalitarismo no policial, no militarizado, benigno si se quiere, pero totalitarismo al fin.

También en Occidente la autonomía del individuo está siendo seriamente amenazada. Oriente y Occidente, para la Escuela de Frankfurt, están de alguna manera conectados en una misma dinámica que es explicada en términos teóricos por Max Horkheimer, en uno de los más famosos ensayos producidos por esa Escuela, "El Estado Autoritario". Entonces lo que ellos observan es el fracaso del proyecto de la clase obrera y

reconstrucción de un capitalismo totalitario, un pseudosocialismo, el socialismo soviético, que no es para nada aquello con lo que ellos pretendían identificarse. En ese sentido, la Escuela de Frankfurt maneja un discurso que se va a volver doblemente difícil, porque va a tener la convicción de que esa conexión tan maravillosamente fácil, supuesta por Lukács, entre la conciencia del proletariado y la práctica revolucionaria, es una relación que ya no existe.

Lo que parecía el paraíso del intelectual, respecto de la relación entre la teoría y la práctica, es decir que existe el hacer teoría, y que la teoría que uno hace sea inmediatamente práctica, que entre lo que hace el revolucionario y lo que piensa el teórico hay una correa de transmisión, como decía Lenin, que es efectiva y funcionante, esto ya no existe. Para los autores de la Escuela de Frankfurt, por un lado va la práctica, es decir, este socialismo que se daña más y más bajo la fuerza de la dictadura de Stalin, y de otro lado la teoría está por allá, pues se quedó en las nubes o en la torre de marfil. Por eso, después de los años cuarenta, la Escuela de Frankfurt no sólo se va a enclaustrar y a proteger en la torre de marfil, sino que incluso va a afirmar que la única manera de resguardar la autonomía del pensamiento y su radicalidad, es justamente protegiéndose en esa torre de marfil.

La torre de marfil es entonces concebida como resguardo de la criticidad del pensamiento, como aquel lugar en donde, quizá para una época posterior, se guarden los argumentos más finos, más contundentes sobre la posibilidad de la construcción de una sociedad diferente. Esa torre de marfil como único refugio de una razón crítica que

no puede tener ya ninguna conexión con la práctica, porque entre teoría y práctica se han cortado los lazos, y ahora teoría y práctica hablan discursos diferentes, y ya no hay posibilidad de traducción entre la una y la otra. Por ello, existe esta necesidad del discurso, si quiere ser reflexivo, productivo, y sobre todo si quiere mantener su condición de discurso revolucionario, de desplegarse y conservarse quintaesenciado, pero solamente allá, como una joya en esa torre de marfil.

Y es tal vez por esta postura señalada que, en 1968, Adorno se mostró completamente ciego frente a todo aquello que aparecía en Alemania en esa época: ese movimiento fue ignorado por Adorno, porque para él ese movimiento práctico de la historia no tenía el menor peso. Él vivía ya instalado en la custodia de una revolución que, por lo pronto, no podía tener ninguna conexión con la práctica, y por lo tanto, no podía tener ningún vínculo con los sucesos de esa Alemania de los años sesenta.

En este sentido, el trabajo de la Escuela de Frankfurt es un trabajo que tiene que cumplirse solamente en términos de elaboración de textos, en dos planos: por un lado, están estos trabajos sumamente finos y sutiles y críticos muchas veces, de los principales autores, y sobre todo de Adorno, y por el otro lado, hay el intento de hacer investigación social. Pues la Escuela de Frankfurt se define a sí misma, en términos sociológicos, no como una escuela de historiadores, ni de filósofos, sino como una escuela de sociología o de estudios sociales, y el Instituto que ellos fundan se llama "Instituto para la Investigación Social". Y así, los trabajos más prácticos que ellos

hacen, van a estar todos dirigidos a la investigación de fenómenos sumamente actuales, como son la masificación del proletariado, y la burocratización del mundo en su conjunto.

Estos dos fenómenos son los que ellos van a mirar con ojos de sociólogo. ¿Cuáles son sus razones? ¿cuáles son sus causas? ¿de qué manera se configura la masificación de los proletariados, de los grupos proletarios? ¿y cómo del sujeto histórico en cuanto tal, del proletariado consciente, revolucionario, se pasa a esa masa amorfa de autómatas que se dicen proletarios? ¿cuál es el proceso de masificación? ¿por qué? ¿cómo se da en la sociedad moderna la construcción del individuo masa? Y por el otro lado ¿cómo se da la burocratización del espíritu de empresa? Recuerden ustedes que en ese entonces, estos eran los dos polos entre los cuales se movía la inspiración de la Escuela de Frankfurt.

Por un lado, esta revolución de los distintos proletariados, por el otro, la del individuo autónomo, libre, inventivo, ese individuo de empresa, aventurero, capaz de afirmarse a sí mismo en su singularidad. Pero en lugar de este individuo, del hombre de empresa, aparecen, dicen Adorno y Horkheimer, los hombres administradores, los burócratas. Estos son los dos frutos de la modernidad, y en esto ha venido a parar y a terminar la historia de la modernidad. Así que el tipo moderno de hombre, culmina en estos dos ejemplares totalmente irrisorios: por una parte el hombre-autómata, masificado, y por la otra el hombre empresario, tecnócrata, burócrata en cuanto tal, el hombre de administración. Este es el fruto último, el resultado máximo, el último paso de la creación burguesa, este tipo de

hombre que se diversifica, o como masa, o como burócrata. ¿Cómo es este proceso? ¿cuáles son los rasgos, las características psicológicas, sociales y económicas de este proceso? ¿qué ha sucedido con el sujeto liberal, con el individuo autónomo? Esta es la gran pregunta que ellos se plantean, y que investigan sistemáticamente, incluso con el empleo de ciertas técnicas de investigación sociológica norteamericana, que utilizan cuando investigan en la nueva sociedad estadounidense en la que por un tiempo les toca vivir.

Son obras muy importantes, por ejemplo una que se dedica al "carácter autoritario"⁵ Por autoritario, la Escuela de Frankfurt entiende al carácter que es capaz de ubicarse en una cadena de mando, siendo capaz de obedecer hacia arriba y de mandar hacia abajo, lo que según ellos es propio de este individuo peculiar moderno, que se encuentra tanto en los Estados totalitarios como en los Estados burocratizados de Occidente. Este tipo, la personalidad autoritaria, el carácter autoritario, va a ser investigado por ellos de manera muy minuciosa. Toda la Escuela de Frankfurt se va a entregar a esta investigación, y tenemos como resultado una obra sumamente interesante, en la cual Herbert Marcuse, Erich Fromm y Max Horkheimer escriben los textos más teóricos, para explicarnos er qué consiste la relación que hay entre e Estado y el espíritu autoritario.

Claro que lo que ellos tienen en mente, es el problema del fascismo y del nazismo. Lo que quieren explicar ya en los años cuarenta es por un lado la constitución del socialismo como Stalinismo, y por el otro lado, est aparecimiento tan brutal, tan destructivo tan abrumador en la historia del siglo XX



⁵Existe una versión en español de este ensayo de Horkheimer, que ha sido traducido y prologado por el propio Bolívar Echeverría. Véase Max Horkheimer, *Estado Autoritario*, Ed. Itaca, México, 2006.

⁵Por ejemplo, la obra de Theodor Adorno y otros, *Etudes sur la personnalité autoritaire*, Ed. Allia, Paris, 2007, Max Horkheimer, *Autoridad y Familia y otros escritos*, Ed. Paidós, Barcelona, 2001.

que es el nacional-socialismo, en tanto intento de construcción del pueblo alemán como un pueblo de asesinos. ¿Cómo se puede construir esto? ¿de dónde sale? ¿qué manera de construir al individuo es aquella que se ha venido dando en estas sociedades? ¿y qué puede constituir a toda una sociedad, en una sociedad que intenta ser conformada como si fuese una sociedad de asesinos? Esta es la idea.

Sobre este problema, les voy a leer un pasaje de ese importantísimo libro de Theodor Adorno, que se llama *Mínima Moralía*, que es un libro de aforismos, y tal vez un libro con los aforismos más fascinantes, desde la perspectiva de un pensamiento crítico incisivo sobre todo lo que es la modernidad. Es un libro sumamente importante, y quiero leerles un pasaje que tiene que ver con este problema al que estoy haciendo referencia:

“Pensar —dice Adorno— que después de esta guerra (la Segunda Guerra Mundial) la vida podría continuar “normalmente” su curso, o que la cultura podrá ser “restaurada” —como si la restauración de la cultura no significara ya su total negación—, es sencillamente idiota. Millones de judíos han sido asesinados, y eso no es más que un interludio, y no todavía la verdadera catástrofe. ¿Qué espera aún esta cultura? Y aún cuando para muchos solo el tiempo lo dirá: ¿cabe pensar que lo sucedido en Europa no tenga ninguna consecuencia, y que la cantidad de sacrificios y de víctimas no se convierta en una nueva cualidad de la sociedad en su conjunto, es decir, en

barbarie? Mientras se siga adelante sin más ni más, de inmediato la catástrofe se perpetúa. Basta con pensar en la venganza de los asesinados: si se elimina a un número equivalente de asesinos, el horror se convertirá en institución, y el esquema precapitalista de la venganza sangrienta, que ahora está en vigor sólo en las más remotas poblaciones montaraces, será nuevamente reintroducido con mejoras para aplicarse sobre naciones enteras en calidad de sujetos no subjetivos. Pero si se opta por no vengar a los muertos, aplicándose el perdón, entonces el fascismo impune sale ganando a pesar de todo, y una vez demostrado que a pesar de todo, las cosas andan bien, se propagará y seguirá su tarea en otros lugares. La lógica de la historia es tan destructiva como los hombres que ella genera: allí donde ella extiende su fuerza de gravitación, reproduce el equivalente de las desgracias pasadas. Lo normal es la muerte.

A la pregunta sobre lo que conviene hacer con la Alemania derrotada, yo sólo sabría contestar de dos maneras: 1) a ningún precio, bajo ninguna condición, quisiera ser verdugo, o suministrar títulos de legitimidad al verdugo, y 2) tampoco atajaría el brazo de nadie, ni aún con el aparato de la ley, que quisiera vengarse de lo sucedido. Esta es una respuesta que de punta a cabo no es satisfactoria, es contradictoria y se burla tanto de la generalización como de la praxis. Pero probablemente la falta esté en la pregunta misma y no en mí⁶.

Lo interesante de este pasaje de Adorno es que para él hay una tensión: el nazismo y el fascismo hicieron algo, cumplieron una

cierta necesidad histórica, que está todavía activa y trabajando. Entonces, ¿qué hacer con ella? Para la Escuela de Frankfurt la realidad, las cosas mismas están preñadas de conflicto, cargadas siempre de una tensión. Y lo que tenemos que hacer los investigadores sociales, plantean ellos, sobre todo y ante todo, es preguntarnos por esa tensión histórica que está en todas y en cada una de las cosas. Y de esta manera entramos un poco en el problema de la historia, en el planteamiento de la historia de esa Escuela de Frankfurt. Para esta última, hacer y escribir historia, es en primer lugar, percibir la tensión que hay en las cosas, en las instituciones, y luego ver la manera de aproximarse a ella y de interpretarla en el hecho histórico, en las cosas que acontecen. Pues en los hechos de todos los días hay siempre, —como en el caso del liberalismo—, promesas incumplidas, que son las que propiamente tienen que ser pensadas por aquel que está haciendo la historia.

Esta manera peculiar de ejercer el discurso reflexivo, que es propia de la Escuela de Frankfurt, deriva de esa modalidad del discurso moderno que sería la modalidad romántica, y que en ellos adquiere las características concretas a las que ya habíamos hecho referencia. Y esto se redondea, y concluye en esta forma de percepción y en esta definición de lo que es la historia. De entrada todo lo que ellos plantean respecto de lo que es la realidad social del presente, está permeado totalmente de historia. Si ustedes observan el

para la Escuela de Frankfurt, las cosas están hechas de historia, y la sustancia de la significación de esas cosas del presente es una sustancia histórica, con lo cual es claro el

puente entre esta manera de ver las cosas y el planteamiento de Fernand Braudel respecto del carácter central del discurso de la historia dentro de las ciencias sociales, desde esta tesis de que todo lo social existe como algo siempre permeado por la historia.

Así, hablar de la realidad del hombre, de la realidad social, o antropológica, o económica, es hablar directamente en

El discurso social es un discurso histórico, y no hay la posibilidad de hacerlo de otra manera, pues todas las aproximaciones sociológicas, o antropológicas, sólo tienen sentido en la medida en que están describiendo, planteando, problematizando, la sustancia del presente, es decir la tensión histórica.

términos históricos. El discurso social es un discurso histórico, y no hay la posibilidad de hacerlo de otra manera, pues todas las aproximaciones sociológicas, o antropológicas, sólo tienen sentido en la medida en que están describiendo, planteando, problematizando, la sustancia del presente, es decir la tensión histórica. En la consistencia misma de la objetividad de las cosas está impregnada, marcada, una tensión histórica, que da la significación de las cosas y que permite describir y desentrañar su sentido.

Así pues, para la Escuela de Frankfurt, y más concretamente para Max Horkheimer, que es uno de los que más directamente aborda el problema de la filosofía de la historia, en su interesante libro titulado *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia*⁷, una tesis central es la siguiente:

⁶Esta cita del libro *Mínima Moralía*, ha sido traducida directamente del alemán por Bolívar Echeverría, en el

leyenda, concebida como el mito que cuenta las cosas, y que las cuenta a su manera, alterando los hechos, poniéndole lirismo a las cosas, dramatizando los sucesos narrados, etc., entre esa ciencia de la historia y ese mito-leyenda hay una conexión íntima. Así que no es posible, y este es el planteamiento inicial de esa Escuela de Frankfurt, una ciencia de la historia que no parta, de una manera o de otra, de esa plataforma discursiva que es el mito, la leyenda. Porque para la gente, y para el pensamiento, la descripción más elemental de lo que está sucediendo, implica desde siempre la leyenda, el discurso mitopoiético.

Cada vez que contamos el hecho más mínimo de la vida cotidiana, estamos legendarizándolo, es decir, que estamos haciendo de él un momento dentro de una narración dramática, que es la que dota de sentido a todas y a cada una de las cosas que hacemos. Así pues, es imposible decir, o hablar, o mencionar siquiera un hecho, sin legendarizarlo. En este sentido, la materia prima con la que trabaja el historiador, es siempre ya una materia prima cargada de sentido, materia que implica una cierta tensión, y también una cierta tesis o apología de alguna entidad establecida, o por el contrario, una cierta rebeldía en contra de esa realidad establecida. Siempre, entonces, los términos con los que describimos un hecho son términos ya cargados de significación y de interpretación.

Pero lo interesante del planteamiento de la Escuela de Frankfurt, está en algo que va más allá de este reconocimiento, el cual corresponde propiamente a una filosofía anterior, la filosofía de Wilhelm Dilthey. Filosofía que tuvo un cierto auge aquí en

México, puesto que Eugenio Ímaz se dedicó a traducir al español, aquí en México, toda la obra de este gran filósofo de la historia.

Esta tesis de Dilthey es entonces un trasfondo, un antecedente de estos planteamientos de la Escuela de Frankfurt. Pero lo importante de esta Escuela, está en el paso adelante que da respecto de esta consideración del mundo social o mundo de los hechos, como un mundo inmediata y directamente histórico. Pues para ellos, lo que tiene que hacer el historiador en nuestros días, aquél que hace historia actualmente, es realizar una crítica del pasado, como parte de la crítica imperiosamente necesaria del presente. La realidad del presente necesita ser criticada, porque los hechos, la vida que llevamos, sólo puede ser percibida de manera sesgada u oblicua, desde una perspectiva crítica, y es por eso que a ellos les gustaba tanto llamar a su teoría como "teoría crítica", en especial a Max Horkheimer. Así, la teoría es inmediatamente crítica o simplemente no es tal teoría. Y esta crítica del presente implica necesariamente una crítica del pasado, puesto que la experiencia de la existencia actual del hombre, es una existencia deteriorada. La visión que ellos tienen, es que esa existencia del hombre moderno es una existencia deteriorada, menguada, disminuida, reprimida, porque es una existencia en la cual no se ha cumplido una promesa, y por lo tanto es una existencia desilusionada y defraudada.

Esta es la percepción que, según la Escuela de Frankfurt, es necesario tener de lo que es el mundo actual. Una percepción de la realidad en la que lo que predomina es este fraude, esta falta de cumplimiento de una

promesa, esta traición. Y desde la experiencia del deterioro, como característica fundamental del presente, es necesario entonces volver hacia el pasado, dicen ellos, en un proceso de desenmascaramiento de aquello que, en el cuento de ese pasado, hay de apologético. Así que hay que volver sobre el pasado, pero para desmontarlo, para desestructurarlo y desconstruirlo. He aquí la conexión de este planteamiento de Horkheimer, con esa frase tan famosa de Walter Benjamín, de su texto *Sobre el concepto de historia*⁸, respecto de lo que él llamaba las tareas del historiador desde la perspectiva del materialismo histórico, tarea que sólo puede ser una: la de pasar la mano sobre el lomo de la historia, sobre lo que nos cuentan que fue el pasado, pasar la mano sobre el cuento del pasado, pero pasarla a contrapelo. Es decir, hacer esa historia a contrapelo, luchando contra el discurso dominante, liso, coherente y perfecto, y descubriendo debajo de sus fisuras todas las heridas, todas las cicatrices que están siendo ocultadas por el pelambre tan liso y brillante de la historia oficial. Esta es la tarea del historiador crítico y materialista, desde la perspectiva de Benjamín, y también desde la perspectiva general de Horkheimer y Adorno. Se trata entonces de desenmascarar el pasado apologético.

Para Horkheimer y Adorno, la visión global de la historia es muy importante, puesto que es necesario tener una idea general del drama en el que estamos. Todos los sucesos, los siglos, los avatares acontecidos a lo largo de los tiempos largos, y medianos, y cortos, y todos los momentos por los que vamos pasando, tienen un sentido, pues están siendo el gran cuento de

una historia, y es necesario ver cuál es su dinámica, su sentido más elemental o más básico. Y para ellos, ese sentido global de la historia es lo que condensa el término de la decadencia.

De alguna manera, entonces, los miembros de la Escuela de Frankfurt son decadentistas, aunque decadentistas muy *sui generis*, porque para ellos el problema consiste precisamente en estudiar y entender cómo se ha venido construyendo esta situación de deterioro en la que ahora estamos todos. Para ellos, la historia de la humanidad no es la historia del progreso, de las revoluciones, de las grandes conquistas del hombre, el ascenso de la humanidad. Por el contrario, en su concepción, la historia humana es más bien la historia de este deterioro actual. Pero ¿cómo se gestó este deterioro? ¿cómo llegamos a esto? Para ellos, es necesaria una reflexión amplia y profunda sobre las condiciones bajo las cuales la historia, que originalmente debió ser un proceso de progreso, de ascenso y de perfección, se ha invertido en su opuesto, para convertirse en un claro proceso de regresión. Este decadentismo peculiar, es el que está en el fondo de la descripción histórica que pretende construir y establecer esa Escuela de Frankfurt.

Se trata de investigar para descubrir cuáles son las condiciones que han motivado a la historia, a esa vida del hombre dentro del tiempo, que en principio parecería que iba hacia delante, hacia el progreso y la perfección, para transformarse radicalmente y convertirse justo en su contrario, es decir, en un proceso en el que vivir es revivir e retornar a la barbarie, como decía Adorno en el pasaje que leímos anteriormente. ¿De



⁸ Este texto de Horkheimer está incluido, en español, como parte del libro *Historia, Metafísica y escepticismo*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 13–118.



⁸ Se trata del texto de Walter Benjamín, que después fue rebautizado por Adorno con el título de *Tesis sobre la filosofía de la historia*. Hay una versión en español, traducida y prologada por el mismo Bolívar Echeverría: Walter Benjamín, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Ed. Contrahistorias, México, 2005.

dónde y cómo surgió esto? ¿cuáles son sus principios? Tratando de responder a estas preguntas, la Escuela de Frankfurt afirma que hacer historia es pasar la mano a contrapelo de todas estas apologías sobre las maravillas que han acontecido en la historia, para describir en cambio y en su lugar, la razón de ser profunda del actual deterioro.

Esta es la mirada, tan negativa, que tiene la Escuela de Frankfurt respecto del proceso histórico. Así que no se trata de idealizar el pasado, sino de desconstruirlo, buscando el lado oscuro y oculto de la historia. Por eso, el discurso de la historia, para ellos, debería ser sobre todo una especie de lamento, porque la historia de la humanidad es la historia de sus padecimientos, de modo que no es para nada de triunfo en triunfo, sino más bien de padecimiento en padecimiento, como hemos llegado hasta donde hoy estamos.

Su idea es sumamente peculiar, puesto que dicen que la historia se mueve de manera cíclica: en esa historia vamos a observar siempre, permanentemente, intentos del ser humano de afirmarse en su autonomía, como algo que está más allá del automatismo de la naturaleza, de las violencias ciegas, del juego de los instintos. Como un ente que está también más allá de las destrucciones y las animosidades, más allá del reino animal de la lucha de todos contra todos. Porque el ser humano se constituye cuando trasciende esta animalidad, y cuando afirma frente a ella su propia racionalidad, al afirmarse como autónomo y como creador. Este es el verdadero sentido del progreso, pero según nos dicen los autores de la Escuela de Frankfurt, y esta es su visión de la historia, cada movimiento progresivo, cada floración de autonomía o de razón que encontramos en la historia humana, termina siempre desembocando en su contrario, revirtiéndose, y convirtiéndose en una suerte de mero juego o dialéctica de lo natural. Así, lo histórico es siempre, permanentemente, absorbido y reatrapado por la naturaleza.

la cultura y la institución de la cult

Y es también el caso de la razón, que aparece como aquello que va a ser lo más prometedor en la historia del hombre, aquello que está en la base misma de la constitución de lo humano, y que va a convertirse, ella misma, en una fuerza destructiva. Este es el ciclo que ellos ven en el proceso histórico humano: la historia de la humanidad es una historia cíclica, en la que se recae una y otra vez, pero en la que al mismo tiempo, y esto es lo interesante de su singular 'decadentismo', reaparece también reiteradamente ese momento al que habíamos hecho referencia, el momento de la revolución. Es entonces un decadentismo que, sin embargo, se mueve siempre, porque hay una promesa que va reapareciendo una y otra vez, y que es la promesa de que se puede dar, alguna vez, este golpe que nos lleve más allá de lo natural, y que permita que lo humano se establezca como algo permanente. Y Horkheimer dice que la historia tendrá sentido, si se deja inscribir dentro de un progreso que no se deba ya a la dominación del hombre sobre la naturaleza. Pues esta es el ancla que estaría haciendo que la historia se repita una y otra vez, y que se levante hacia el espíritu, hacia lo humano, para luego recaer una y otra vez en la brutalidad y la barbarie. Porque Horkheimer afirma que la razón de estas cíclicas recaídas e intentos, se deben a que la historia del hombre ha sido siempre la historia de una agresión a la naturaleza, y luego, por lo tanto, de la venganza de la naturaleza sobre el hombre.

La historia es la historia de una dialéctica, una conversación, una discusión, y una pelea entre el hombre y la naturaleza. En ella, el hombre está siempre agrediendo a la naturaleza, tratando de sacarle más, y la naturaleza responde cediendo un momento, para después volver a imponer la barbarie en el mundo humano. Sobre esto, Adorno nos va a decir en una frase muy corta que "todo avanza dentro del todo, y sólo el todo no

avanza todavía", es decir, que la totalidad histórica es este ciclo, pues allí, dentro de este todo, se ha dado todo esto que llamamos historia, y progreso, pero que es en verdad un movimiento repetitivo, siempre ese intento del hombre por vencer a la naturaleza, y la naturaleza astuta volviendo por sus fueros, y reintegrando al hombre en su brutalidad, en su barbarie.

Por ello la utopía apenas acariciada por los principales autores de la Escuela de Frankfurt, es la de que tal vez, en algún momento, sea posible establecer una relación con la naturaleza en la cual el diálogo sea un diálogo entre iguales, en la que la construcción de lo humano no implique la subordinación de la naturaleza exterior, o la represión de la naturaleza interior. Quizá alguna vez se pueda construir una forma social, una forma cultural, que logre armonizar estos dos momentos, de la creación del espíritu de la cultura, y al mismo tiempo del florecimiento de la naturaleza. Esta es la utopía última con la que se queda la Escuela de Frankfurt, la de resolver el gran problema entre el hombre y la naturaleza, porque si no, lo que amenaza siempre es la 'renaturalización' de lo histórico, de aquello que por naturaleza es transnatural, porque trasciende lo natural.

Porque la historia está allí como un cuento que estamos viviendo, que es repetitivo, y que es un cuento de traiciones y regresiones, pues sólo así nos explica el lugar en donde ahora estamos. Ellos tienen este planteamiento decadentista, pero distinguiéndose muy claramente de lo que ha sido el decadentismo en las posiciones históricas de los siglos XIX y XX, sobre todo porque no parten de presuponer una Edad de Oro que haya venido siendo traicionada, o que haya venido desgastándose a lo largo del tiempo. Los autores de Frankfurt no piensan que el presente es peor que el pasado, que ha habido un pasado maravilloso del cual el presente sería una

degeneración, sino que afirman que lo que existe en la historia es ese movimiento circular y permanente de ascensión y de regresión, donde lo único permanente que podemos observar, es este diálogo entre el hombre y la naturaleza, ese intento del hombre de imponerle formas a la naturaleza en contra de la propia dinámica de ella, y la venganza permanente de la naturaleza, la renaturalización de lo histórico. Porque lo histórico es lo propiamente humano, lo artificial, aquello que fue hecho por el hombre en cuanto tal, y la naturaleza es la que al renaturalizar eso histórico, introduce entonces la regresión.

Y esta visión va a marcar todas las aproximaciones que ellos tienen al problema de la historia, y como ustedes observan, implica una aproximación muy diferente a aquello que nosotros estamos acostumbrados a percibir como el trabajo del historiador, o como la ciencia histórica y todo eso. Aquí, en cambio, la historia es siempre una historia especulativa, ya que para todo el pensamiento romántico centro-europeo, hacer historia es siempre contar un cuento. En esta perspectiva, no es posible la simple suposición de que existe algo así como el hecho histórico, o la verdad histórica, pues en sí todo eso ya es absurdo, porque en la realidad no existen objetos de este tipo.

En la realidad, más bien, siempre se da esta imbricación de sujeto y objeto, y por ello no es posible establecer esa exterioridad fabulosa entre un objeto puro, intocado, que está frente a nosotros, y un entendimiento que desde fuera lo describe y lo comprende, esto es aquí imposible. Y este planteamiento elemental está en la base de lo que acabamos de indicar: para los autores de la Escuela de Frankfurt, sujeto y objeto están necesariamente imbricados en esta dinámica, están metidos en esta construcción, y por eso hacer historia es meterse precisamente en esta misma

dinámica, y encontrar dentro de ella la razón de ser, las condiciones que han hecho que algo que es perfeccionamiento, se convierta en regresión.

Pensando desde los resultados de la Segunda Guerra Mundial, su tarea es la de percibir, o describir, o explicar, cómo es posible que todas las promesas de la modernidad, de emancipación, de vida libre emancipada, que venían junto con la abundancia que trae el desarrollo industrial y económico de la modernidad, como todas esas promesas de igualdad y de fraternidad que estaban escritas en las cosas mismas, y que eran parte de los objetivos de la sociedad moderna, pudieron al final derivar en el asesinato de millones y millones de hombres, y en el suicidio de las sociedades, y en la destrucción sistemática del ser humano. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo llegamos hasta esto?

Estas son las preguntas que ellos se plantean, y la pregunta que ellos van a tratar de explicar en su teoría de la Modernidad, que es la teoría de la Ilustración o de la *Aufklärung* como dicen ellos, o del Iluminismo como siempre se traduce este último término. Así, en la historia de este núcleo fundamental, de la transformación de la civilización humana en civilización moderna, vamos a encontrar un análisis del presente que estamos viviendo, pero al mismo tiempo de un presente que está medido y enraizado dentro de un pasado

dinámico que lleva los orígenes de esa modernidad hasta la época de diez siglos antes de Cristo, que es cuando ellos creen que puede percibirse el inicio de esta historia moderna o de la Ilustración. Y esta es la idea que quería dejarles planteada, la idea general que tiene la Escuela de Frankfurt respecto de la Historia⁹.

* * *

En esta suerte de introducción a la Escuela de Frankfurt, estamos viendo a ésta última como representada sólo por dos de sus grandes representantes, y además por representantes de

orden más filosófico. Sin embargo, en la Escuela de Frankfurt vamos a encontrar otros autores de primera, como ustedes saben. Mencionemos por ejemplo a Herbert Marcuse, que aunque tiene en su historia una etapa americana, marcada con un cierto sesgo simplista, tiene sin embargo también otras obras importantísimas, escritas ya desde los años treinta. Pues por ejemplo, él es el primero que intenta establecer una conexión entre la problemática de la Escuela de Frankfurt y la problemática de la ontología fundamental de Martín Heidegger. Estas dos corrientes tienen en Marcuse alguien que intenta conectarlas entre sí, en un interesantísimo libro que se

Y tenemos también personalidades que, aunque un tanto marginales, son sin embargo esenciales para todo este espíritu y aporte de la Escuela de Frankfurt, como es, en primer lugar, la figura de Walter Benjamin. Pues él es amigo, y colaborador un tanto distante, e incluso un tanto maltratado por Adorno y Horkheimer...

llama *La Ontología de Hegel*¹⁰, lo que muestra que Herbert Marcuse es también un personaje de primer orden en esa Escuela de Frankfurt.

Y tenemos también personalidades que, aunque un tanto marginales, son sin embargo esenciales para todo este espíritu y aporte de la Escuela de Frankfurt, como es, en primer lugar, la figura de Walter Benjamin. Pues él es amigo, y colaborador un tanto distante, e incluso un tanto maltratado por Adorno y Horkheimer, pero que se mueve sin duda dentro del círculo problemático acotado por esa Escuela de Frankfurt. Y tenemos, en términos de la investigación económica, a Friederich Pollock, o en términos de la investigación política, a Leo Lowenthal, además de otros personajes que se aproximan a lo social desde el psicoanálisis, como es Erich Fromm. Y también tenemos historiadores de la economía como a Fritz Sternberg, o al gran inventor de toda una teoría acerca de la historia y la sociedad chinas como es Karl August Wittfogel. De modo que la Escuela de Frankfurt es una escuela sumamente rica en cuanto a participantes, en cuanto a las temáticas que manejan, etc. Y aquí, nosotros estamos intentando hacer una aproximación a ella, digamos desde la cúspide, es decir, desde los planteamientos más centrales y más decisivos que organizan todo el espíritu de esta importante Escuela de Frankfurt.

Planteamientos que son aquellos que marcaron el tono o la tonalidad, los leitmotiv o temas centrales de esta escuela, y por ello estamos centrándonos en Max Horkheimer y Theodor Adorno fundamentalmente, y además en un solo concepto o idea, que es la que vamos a intentar plantear en esta ocasión: la idea de la

crítica de la Modernidad o de la dialéctica de la Ilustración, tal y como ellos lo plantean. Uno podría decir simple y llanamente, que los autores de la Escuela de Frankfurt, Adorno y Horkheimer, tienen una idea de la crítica de la Modernidad, y que su libro *Dialéctica de la Ilustración*, podría perfectamente subtitularse como *Crítica de la Modernidad*.

Sin embargo, hay sutiles diferencias conceptuales en lo que hace referencia a esta posible adscripción de la *Dialéctica de la Ilustración* a una teoría crítica de la Modernidad. Porque lo que les interesa a Horkheimer y Adorno, más que una aproximación global al conjunto de los fenómenos propios de la modernidad, es encontrar el núcleo o eje, el centro problemático de la modernidad, pero no como el núcleo problemático de una época que nosotros conocemos como época moderna, sino más bien como el núcleo de toda la historia occidental. En ellos, el concepto de modernidad estaría ampliado de tal manera que podría, perfectamente, ocupar el lugar del concepto de Occidente o de Europa. Más que en una crítica de la época moderna, o de las modalidades modernas y capitalistas de la reproducción social y de la civilización, ellos ponen su mira en un aspecto más general, y al mismo tiempo más conciso, que es el del núcleo problemático de la civilización occidental en su conjunto.

Esta es entonces la diferencia, y ellos van a insistir en esto: van a decir que lo burgués, que sería una de las características centrales de lo moderno, es una determinación que atraviesa toda la historia de Occidente. Por eso, no es conveniente para nada, incluso en términos de investigación histórica, tratar a

⁹Aquí concluye la exposición de la Conferencia del martes 3 de septiembre de 1996. Y a partir de este punto en adelante, la transcripción recoge lo planteado en la Conferencia del jueves 5 de septiembre de 1996.

¹⁰Véase Herbert Marcuse, *Ontología de Hegel*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1970.

ese fenómeno del comportamiento burgués y de la aparición de la burguesía, y de todos los fenómenos conectados con ella como serían el mercado, la propiedad privada, la acumulación de capitales, el cumplimiento de ciertas funciones en la esfera de la circulación etc., como fenómenos que arrancan en la etapa final de la historia feudal. Para la Escuela de Frankfurt, esta es una visión que debe ser criticada, pues para hablar del fenómeno de lo burgués o de lo mercantil, es necesario remontarse, por lo menos, ocho siglos antes de Cristo.

El fenómeno de lo burgués o de lo moderno, está allí desde mucho antes de la modernidad, e incluso desde antes del feudalismo, y se instala justamente en los primeros tiempos de la sociedad antigua griega. Así que podemos encontrar, dicen Horkheimer y Adorno, desde aquellas épocas, fenómenos que son propios de la modernidad. En este sentido, modernidad y Occidente, o modernidad y occidentalidad son para ellos, hasta cierto punto, sinónimos. El mundo moderno desarrollado, no es más que una prolongación o exacerbación de un comportamiento, de un modo de construir la vida civilizada que comienza muy tempranamente. En esta mirada de larga duración, no hay grandes diferencias entre lo que se hace en el siglo VI o V antes de Cristo, en Grecia, y lo que se hace actualmente en el siglo XX. Pues hay un cierto esquema civilizatorio que se repite, que está allí, un cierto modo de comportarse respecto de la naturaleza, o de constituir lo social, que se repite desde entonces. Así que hay una conexión muy clara, para ellos, entre la

historia que comienza con los avatares de la polis griega y la que termina de alguna manera en Auschwitz.

Para los autores de Frankfurt, lo moderno atraviesa toda la historia de Occidente, y no es un privilegio de la sociedad que se reestructura en el siglo XVI, o en el XVII, o en el siglo XV, de acuerdo como uno quiera plantear esto, sino que las estructuras de lo moderno son mucho más largas, la modernidad es para ellos un fenómeno de muy larga duración.

Ahora entremos de lleno en la definición o problematización que ellos hacen de lo que es propiamente la dialéctica de la Ilustración, y recordemos en primer lugar la definición que está en la cabeza de todos ellos, cuando mencionan el concepto de 'Ilustración' en su acepción en alemán, el que muy difícilmente han traducido como *Aufklärung*, un término que ahora desde el alemán si se traduce bien al inglés, como *Enlightenment*, pero que ya no tiene, desde el alemán, su correspondiente ni en el francés, a pesar de que Francia es el lugar en donde surge propiamente la *Aufklärung*, ni en español. Y si al hablar de *Aufklärung* se le traduce por Ilustración o por Iluminismo, se deja de lado un sentido muy fuerte que tiene la palabra en alemán, y que significa de un lado arrojar luz sobre las cosas, pero al mismo tiempo también, abrir los entendimientos humanos, es decir, despojar al entendimiento de una serie de velos o trabas que tendrían para acceder a la verdad¹¹.

Aufklärung significa entonces, no sólo ilustrar, enseñar cosas, iluminar o echar un poco de luz sobre lo que está siendo, sino que abarca dos aspectos, y junto a ese arrojar luz

sobre las cosas, expulsando las tinieblas y eliminando las oscuridades, combatiendo al oscurantismo, se da un segundo efecto que es, al mismo tiempo, una especie de trabajo sobre el sujeto mismo, de abrirle el entendimiento, de quitarle una serie de trabas o películas o velos con los que él hubiese nacido, y que en un cierto momento es necesario cortar con bisturí. Eliminar estas ideas que obstaculizan la adecuada percepción de la verdad, es entonces algo que está también incluido en el concepto de *Aufklärung*. Por eso, el gran autor que define lo que es esa *Aufklärung* fue Kant, cuando dice que es muy fácil de definir dicha *Aufklärung*, al comprenderla como el acceso del ser humano a la mayoría de edad.

Aufklärung es entonces, ponerse uno sobre los propios pies, pensar con el propio entendimiento, ser autónomo en el ejercicio de la mente, es decir, desentenderse, liberarse, zafarse de las autoridades, o de las verdades que derivan de esa autoridad, y ser capaz de pensar con la cabeza propia. Esto es la *Aufklärung* decía Kant: alcanzar la mayoría de edad y ser autónomo, no necesitar de nadie que le diga a uno qué es la verdad, o qué puede o no puede pensar, qué debe o qué no debe pensar. Ser autónomo en el ejercicio del propio entendimiento, eso es la *Aufklärung* para Kant.

Y Kant decía planteada esta idea de que la *Aufklärung* es liberación y autonomía, y es algo que corresponde al individuo en un cierto momento y en una cierta circunstancia, en contraposición con un estado anterior del entendimiento, en el que el ser humano había vivido, y seguramente con cierto confort, en el seno de verdades reveladas y de tabúes, etc. Pero hace falta romper con todo eso, y dejar que brille en su pureza la razón, para que ella arroje su luz en todos los rincones, del mundo, de la naturaleza, de la sociedad. Que reine la luz en todas partes, pues este es el 'Siglo de las Luces' como dicen los franceses. Es esta una

especie de importación que hacían los alemanes del Siglo de las Luces, de la época de los filósofos, o de todo aquello que aconteció en Francia, pero llevándola a cabo muy a la alemana.

Y entonces el problema está en explicar ¿en qué consiste o qué quiere decir esto de un entendimiento autónomo? ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de ese entendimiento autónomo? Pero también podría plantearse, en un eventual sentido kantiano de una crítica de esa *Aufklärung*, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de ese individuo pensando por sí mismo? ¿qué quiere decir esto? Porque ¿es posible pensar por sí mismo? ¿hay algo así como esta posibilidad, en la que el ser humano puesto sobre el mundo, puede simple y llanamente comenzar a echar la luz de su razón sobre su entorno y conocer la verdad? Visto más de cerca, es claro que hay aquí toda una serie de problemas, que están ocultos bajo ese anuncio casi publicitario de lo que es la Ilustración, hecho por Kant.

Porque ¿qué quiere decir esto de pensar de manera autónoma, con el propio entendimiento? Más de un siglo, o siglo y medio después de Kant, este es el problema que se les plantea a Max Horkheimer y Theodor Adorno: ¿qué quiere decir en verdad esto de la Ilustración? ¿qué es esto de haber alcanzado la mayoría de edad? Y entonces, para responderlo, ellos llegan a una conclusión que resulta hasta cierto punto escandalosa, en comparación con esa visión tan positiva de los franceses, y también del afrancesado Kant, cuando hablan de la Ilustración. Esa conclusión es la siguiente: la dialéctica de la Ilustración es el núcleo del comportamiento civilizatorio en general, y vivir como ser humano, o lo que es lo mismo civilizarse, construir el mundo de lo humano y humanizar a la naturaleza, vivir en sociedad, crear instituciones sociales y todo eso, genera una dialéctica que produce permanentemente resultados:

¹¹Bolívar Echeverría regresará a este concepto de la *Aufklärung*, y a las múltiples acepciones que la propia Escuela de Frankfurt le ha dado, en su ensayo 'Acepciones de la Ilustración', publicado en nuestra revista *Contrahistorias*, num. 9, México, 2007, pp. 39-46.

contradictorios.

El comportamiento civilizatorio, de domar los instintos y dar forma al cumplimiento de las funciones biológicas, de vivir en la *civis* o ciudad, que es un trazo propiamente humano, todo este comportamiento tiene un núcleo que es la dialéctica constituida, en primer lugar, a partir de una negación de lo natural. Esta es la afirmación inicial de Adorno y Horkheimer, de que en este comportamiento básico que está en el centro de la civilización, hay una negación de lo natural, una resistencia a vivir como los animales y una pretensión de ser si no más, por lo menos otra cosa que los animales. Aunque, por lo general, se supone que este ser otro o diferente que el animal, significa ser más y superior que el animal. Es decir, no cumplir las funciones de la vida como la cumplen esos animales, que son los seres vivos más cercanos al hombre, sino de otra manera, inventándose modos diferentes de ser animal, o en suma de no ser animal, al cumplir de otra forma las funciones animales de la vida, la reproducción, la convivencia, etcétera.

El núcleo del comportamiento civilizado, está dado por una negación de lo natural. por una toma de distancia que da la espalda y desobedece la legalidad natural, para inventarse e instituir nuevas legalidades y poner otras reglas de juego y de comportamiento. Pues bien, esta negación de la naturaleza que es la base del comportamiento civilizatorio, genera una peculiar dialéctica, porque por un lado es efectivamente un distanciamiento frente a lo natural, pero por el otro implica también una afirmación desaforada o exacerbada de aquello que pretende negar, es decir, de la naturaleza.

Comportarse como hombre negando la naturaleza, implica al mismo tiempo, como contrapartida, lo que podría llamarse el movimiento de exaerger precisamente

aquello que se niega, y así, lo que hace la civilización es reproducir la animalidad. Porque hay una dialéctica, que por un lado es negación de la naturaleza, y sin embargo, esa negación de la naturaleza es la reafirmación de la misma naturaleza en un plano superior, en un plano segundo. En todo fenómeno civilizatorio vamos a encontrar siempre esta dinámica o ambivalencia, porque la civilización en sí misma es un fenómeno ambivalente, al ser una distancia respecto de la naturaleza y a la vez un retorno a la naturaleza. Por ejemplo, al abandonar la agresividad del animal, que está inmerso en la lucha por la vida, y sin embargo, reproducir esa agresividad del animal en otro nivel, volviéndola más sutil, sublimándola, reabajándola, transformándola, para hacer que reaparezca en un nivel en el que esa misma violencia es quizá mucho más potente y destructiva que lo que era en el primer plano puramente animal.

Esta ambivalencia es el núcleo mismo del comportamiento civilizado, y por eso civilización es contradicción, es negación de la naturaleza, y al mismo tiempo recomposición de lo negado. Por ello en todo momento, en cada figura, en cada forma civilizatoria, hay la posibilidad, o de transitar hacia una sublimación de lo natural negado, o de desplegar una regresión hacia una recomposición de la misma brutalidad animal, de repetir lo animal, de manera incluso inferior a aquello que habría servido de punto de partida.

La barbarie es una amenaza permanente del comportamiento civilizado en sí mismo, esta es su idea, así que una misma sociedad o forma social puede perfectamente funcionar en términos bárbaros, es decir, hacer que retorne lo natural negado y se apodere de ella, o puede también ser lo contrario, e invitar al ser humano a superarse y a plantearse en un nuevo nivel de contradicción. Esta idea la toman de Nietzsche, pues Horkheimer y Adorno están

muy empeñados, en esa época, en rescatar la figura y el pensamiento de Nietzsche de la subordinación a la que lo habían sometido los nazis. Porque los nazis habían puesto como a uno de sus inspiradores y profetas a Nietzsche, ubicándolo como el inspirador de Hitler, o algo parecido, y el intento de los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* es precisamente el de rescatar a esta figura tan compleja y radical del pensamiento occidental, que es la figura de Friederich Nietzsche. Al respecto, ellos sostienen que Nietzsche es el primero que percibe esta ambivalencia de la cultura y de la vida civilizada, afirmando que la Ilustración en cuanto tal sirve para desenmascarar a los de arriba, a los sacerdotes y a las castas que creen poseer la verdad, o el poder, o la razón del poder, etcétera.

Nietzsche dice que la Ilustración está allí para hacer que todos los títulos sobre los que creen descansar los poderosos, y que se basan en la administración de la verdad, sean destruidos, pero al mismo tiempo afirma que esa misma Ilustración sirve igualmente para domar a los de abajo, los que son educados e ilustrados para que acepten vivir en una sociedad en la cual ellos tienen que ceder su voluntad. Y esa sociedad tan odiada por Nietzsche, era la de la democracia burguesa.

La Ilustración sirve entonces, para que a los hombres, al mismo tiempo que les está permitido burlarse de los de arriba, de las verdades sagradas, simultáneamente, se vuelvan seres domados, tranquilos, incapaces de autonomía y creatividad. Esta es la ambivalencia que podemos encontrar va planteada por Nietzsche, el que va a decir

que la Ilustración es una de las marcas del crecimiento de la potencia humana como creación de individualidad, pero que al mismo tiempo, esa Ilustración es una forma o momento de la historia del nihilismo, es

Así, ese hombre que se presenta como el que tiene las luces, y puede mirar, como el que soberanamente se mueve entre las cosas, y tiene libertad de elegir al afirmarse como tal, se convierte en un cierto punto en una especie de fuerza natural, que ya no puede medir las cosas ni discriminar entre lo bueno y lo malo, sino que está impulsado ciegamente por esa ambición de sujetidad...

decir, de la destrucción de las posibilidades de la vida. Y esta ambivalencia es la que retomó Max Horkheimer y Theodor Adorno, en su explicación de lo que es el núcleo del comportamiento civilizado en cuanto tal, como una contradicción que puede percibirse de diferentes maneras.

Ellos lo plantean sobre todo en tres niveles, en los que es posible reconocer este funcionamiento de dicho núcleo de

comportamientos. El primero es el proceso que realiza la pretensión del hombre de afirmar su singularidad mediante el dominio. Un dominio que ya no es como el del hombre arcaico, que es todavía un dominio que se da *dentro* de la naturaleza, sino ahora aquél que deriva de la pretensión de afirmar ese dominio del hombre *frente* a la naturaleza, poniéndola a ella como enemigo, y no como el seno dentro del cual uno puede ser poderoso. Esta pretensión del hombre, de afirmar su singularidad y de distinguirse frente a la naturaleza, planteando que la realidad en su conjunto consta de dos realidades completamente diferentes y contrapuestas, por un lado, el Hombre con mayúscula, y por el otro lado, la Naturaleza con mayúscula, por un lado el Sujeto y por el otro lado el Objeto, por un lado la actividad y por el otro la pasividad. Esta pretensión

lleva al hombre a confundirse con ella en un momento determinado, a perderse en ella como una simple fuerza más, arbitraria, natural, que se despliega y se desarrolla ciegamente, y que nuevamente lo lleva a perder su identidad y su singularidad.

Este es el primer modo como muestran ellos la dialéctica de la Ilustración, esta peculiar dialéctica de la *Aufklärung*. Pues ésta última genera esa extraña manera de presentar al sujeto, al hombre que se distingue de la naturaleza por su sujetividad y actividad, por su autonomía, pero que en un momento dado va a comportarse como si fuera una fuerza ciega más. Así, ese hombre que se presenta como el que tiene las luces, y puede mirar, como el que soberanamente se mueve entre las cosas, y tiene libertad de elegir al afirmarse como tal, se convierte en un cierto punto en una especie de fuerza natural, que ya no puede medir las cosas ni discriminar entre lo bueno y lo malo, sino que está impulsado ciegamente por esa ambición de sujetividad.

Podemos insistir en esta idea, bajando el grado de abstracción en que está planteada, y hablando de lo que acontece en la etapa más reciente de esa larga historia de la Ilustración o de la Modernidad. Ellos plantean la idea del burgués, y nos dicen que es aquel tipo de hombre que aparece en la esfera de la circulación, cuando el mercado se generaliza y comienza a mostrar su poder como instrumento de circulación de la riqueza. Allí donde aparece lo mercantil y con esto el dinero, aparece propiamente el burgués, es decir, el propietario privado. Este propietario privado tiene, por primera vez, algo así como una individualidad autónoma, y afirma esa identidad asumiendo que cada individuo es él mismo, y que no pertenece a otro, que no tiene una identidad derivada, y por lo tanto no es el hijo de, ni es el ayudado por, ni es el sostenido por, sino que es solamente él. Aquí, la identidad individual está planteada como autonomía.

Esta autonomía, nos dicen Horkheimer y Adorno, viene de un cierto comportamiento muy peculiar que aparece en Occidente, y que es el de comportarse soberanamente respecto de los valores de uso de las cosas. El propietario privado como propietario de dinero, es alguien que se mueve soberanamente entre las diferencias del valor de uso, sin quedar atado, o sujeto, o fascinado, por la concreción de una cosa a diferencia de la concreción de otra. Es aquel que aprende a guardar su autonomía y su individualidad por encima del estar apegado al valor de uso de las cosas, a su consistencia. Ese hombre que tiene dinero, es quien puede mirar por sobre todos los valores de uso y elegir cualquiera de ellos, y no es el hombre que está atado a una lista determinada de valores de uso para toda su vida, a un determinado tipo de vestido, de comida, o a una cierta relación con los otros.

El hombre moderno en cambio, y desde la época de los griegos, es el hombre que afirma su individualidad en su capacidad de trascender la limitación del valor de uso. Porque ese valor de uso es limitante, ata y esclaviza al individuo desde una cierta cualidad de las cosas, mientras que el individuo moderno y libre es el que es capaz de separarse de esa adicción a la conexión con ciertas cosas, y comportarse libremente. Esto es lo que podríamos llamar la identidad *abstracta* del hombre moderno, que es abstracta porque hace abstracción de la concreción de las cosas, pero que no deja de ser identidad en la medida en que es una capacidad de saltar por encima de todo, de estar por encima de las cosas y hacer que cada uno de los valores de uso sea tan solo un episodio de la existencia propia, y no algo en lo que uno queda atado y subsumido.

Ser hombre, comportarse como humano en los términos del hombre burgués o del propietario privado, es disfrutar este placer de la libertad y la autonomía, ese poder moverse entre las cosas sin quedar atado a un

universo restringido de ellas. Esta es la individualidad abstracta: la capacidad de hacer del mundo una serie de aventuras, de tentaciones, de lugares en donde uno puede elegir caer o no, y esto es lo fabuloso del individuo autónomo, algo que aparece y se descubre propiamente en Occidente. Pero al mismo tiempo, afirman Horkheimer y Adorno, este ganar individualidad autónoma, trasladándose al terreno de lo abstracto para allí moverse con libertad, implica sin embargo y conflictivamente, una pérdida de identidad natural.

Porque ser hombre en el sentido abstracto o universal, es no tener las ataduras, los anclajes, los pesos, los grilletes que le atan a uno a la tierra, pero al mismo tiempo y por eso mismo, es ya no ser nadie, pues la identidad abstracta significa no tener identidad natural, no ser hermano o hijo de alguien, ni estar conectado orgánicamente por relaciones de parentesco, de poder, de tradición o de lo que sea. Es no tener ya una definición diacrítica dentro de una comunidad establecida, no tener ningún color, ninguna cualidad. De modo que esa individualidad autónoma abstracta, se paga con esta dolorosa nostalgia de la concreción: el hombre abstracto está siempre deseoso de tener aquello que sin embargo esclaviza, es decir, de tener cualidades concretas.

La individualidad autónoma, o como dicen ellos en alemán, ésta mismidad de la identidad, el ser yo mismo, es un ser yo mismo abstracto, desconectado de las cosas. Y esta es entonces la dialéctica de la Ilustración tal como ellos la ven, por un lado como este ascenso en negar lo natural, negar completamente la conexión con estos fenómenos en los cuales el hombre es todavía como un animal, en la medida en que estas relaciones naturales, familiares, etc., son relaciones en las cuales la animalidad todavía está presente, y frente a las cuales rompe ese hombre moderno de la esfera de la circulación. Pero al mismo tiempo, nos

dicen Horkheimer y Adorno, queda planteado este conflicto de cómo reganar concreción, y para resolverlo hay dos posibilidades: una es la de recaer en una concreción bárbara, que es lo que podríamos decir que es la constitución del burgués como burgués capitalista, es decir, de aquel que encuentra en su libertad la posibilidad del poder. En la argumentación de estos autores de Frankfurt, la libertad del comportamiento burgués se ejerce bajo la forma de poder sobre lo otro.

Pues cuando uno ejerce la autonomía y la libertad, y esta capacidad de moverse entre los valores de uso, como poder sobre los otros, entonces recae en la animalidad, e incluso recae por debajo de la concreción natural de las sociedades arcaicas. Y este recaer en la pura animalidad, del individuo libre burgués, de este hombre aventurero de empresa, se da en el momento en el que hace de su libertad un instrumento de poder, y se comporta propiamente como capitalista, usando esa libertad para someter al otro, para explotarlo. Este es el lado que lleva hacia la barbarie, dentro de la contradicción que está implícita en esta forma de constitución de la individualidad.

Pero al mismo tiempo, y esta es la utopía que ellos apenas logran formular, esta el hecho de que este hombre universal, esta individualidad autónoma, abre la posibilidad de un ascenso histórico hacia una universalidad concreta, es decir, hacia la creación de un nuevo tipo de valor de uso. Esta es la gran utopía de la Escuela de Frankfurt, de Horkheimer y Adorno, que está incluida en su concepto de esa dialéctica de la Ilustración o de la *Aufklärung*. El individuo liberado, autónomo, que ellos tanto admiran, porque son grandes admiradores de lo que postula Kant, ese hombre que sabe servirse de sus propias facultades y usar su propia razón, que sabe comportarse libremente consigo mismo y con su cuerpo, o con el cuerpo del mundo

este individuo ha recaído en la pura animalidad. Pero él mismo puede, sin embargo, ser la plataforma para la construcción de otro tipo de hombre, y esta vez no de un individuo abstracto, sino de un individuo al mismo tiempo universal pero concreto, capaz de mantenerse por encima de la concreción puramente natural, pero igual y simultáneamente, capaz de construir otra concreción para las cosas.

Un tipo de concreción desconocida hasta ahora en la historia, que sería una universalidad concreta, y por lo tanto, no una universalidad indiferente ante el valor de uso de cualquier cosa, sino una universalidad capaz de percibir el lado cualitativo de esos valores de uso, de esas cosas. Esta es su utopía, que consiste en mantener la herencia histórica de Occidente que es esa individualidad autónoma, y al mismo tiempo, superar esta posibilidad de la recaída en la animalidad, recaída que ellos perciben que se manifiesta claramente en la construcción de las sociedades totalitarias, y sobre todo en la sociedad alemana del dominio nacional-socialista, en donde toda esta maravilla del progreso técnico y de la autonomía del individuo, etc., desemboca en la negación de sí mismo de ese individuo, y en la construcción de una suerte de colmenas de hormigas asesinas.

Y es en contra de esto, precisamente, que ellos plantean la posibilidad de salvar esa herencia de la experiencia del hombre libre, aventurero, desligado de las ataduras puramente animales, y sin embargo, que sea un hombre capaz de reconstruir en otro nivel la riqueza cualitativa de las cosas. Este es el primer planteamiento que ellos hacen, respecto de la peculiar dialéctica de la Ilustración que aquí estamos comentando y mencionando.

Un segundo momento, en donde se muestra la dialéctica de la Ilustración en cuanto tal, es lo que ellos plantean como la necesidad de la disciplina o ascetismo, del

control sobre sí mismo del hombre civilizado, que domina sus propias pulsiones y con ello se separa de la animalidad. Esa ascesis o disciplina significa una forma de distancia respecto de la animalidad, en tanto capacidad de decidir si se obedece o no al instinto que se manifiesta directamente en el animal. En cambio, el hombre moderno y burgués cree que puede y efectivamente lo logra, tomar distancia frente al instinto y dosificarlo, posponerlo en el tiempo, acumularlo, negarlo incluso. Este es el hombre civilizado, el que toma distancia frente a sus propias pulsiones y las administra dentro de una determinada forma, desplegando así la disciplina o ascetismo en cuanto tal.

Este, nos dicen Horkheimer y Adorno, es sin duda el gran momento en el cual aparece esta individualidad autónoma, con el individuo humano que está por encima del individuo animal en que no es esclavo de sus pulsiones, en que en él no funciona automáticamente el aparato instintivo, sino que entre ese aparato instintivo y él ha aparecido ya una distancia, y él soberanamente mira sobre sus propias pulsiones y toma sus propias decisiones. Este es el individuo autónomo respecto de la legalidad natural, el que pone su propia ley o norma. Pero esta disciplina, capacidad maravillosa que aparece en el ser humano, se revierte en la sociedad moderna, y se convierte ella misma en una pulsión irrefrenable hacia la actividad de la producción. Pues esta ascesis o necesidad de reprimirse, aparece ahora como una nueva naturaleza, como una rebarbarización, cuando es empleada como instrumento del productivismo puritano y capitalista.

Así, este ponerse a uno mismo como proletario de sí mismo, el sobreponerse uno a sus propias pulsiones y reprimir las, pero haciendo esto en bien del aumento de la productividad y del autosacrificio productivista, este es según Horkheimer y

Adorno, el modo como la naturaleza se venga de este intento de someterla y disciplinarla. La disciplina, que muy bien podría ser el arte del bien comportarse del hombre autónomo, se convierte aquí en una pulsión irrefrenable de producir y acumular, como lo son las pulsiones animales. Porque mientras lo animal permanece irreconciliado con lo social, se filtra nuevamente a través de los mecanismos de represión, e invade a esa misma disciplina, al propio arte de comportarse de uno mismo con uno mismo. Esta es la dialéctica del comportamiento del hombre con sus propias pulsiones, de ese ascetismo que se percibe tanto en lo individual como en lo colectivo, y que podemos encontrar en las grandes sociedades productivistas modernas que hoy están precisamente empeñadas en este camino.

Otro tercer momento señalado en la *Dialéctica de la Ilustración*, está contenido en uno de los tres excursos de la obra. Estos excursos o ejemplos que sus autores proponen de lo que es esa dialéctica de la Ilustración, incluyen un primer texto que podría decirse es una especie de modelo de construcción de una meditación histórica, respecto de la posibilidad de percibir la dialéctica de la Ilustración en la constitución misma de Occidente. Es una meditación en torno a la figura legendaria de Odiseo, el célebre personaje de Homero, que les sirve a ellos para mostrar en qué sentido están hablando de esta dialéctica de la Ilustración, y por qué ubican a esta última desde los orígenes mismos de la civilización occidental. Pues Odiseo es el héroe que está en los principios mismos del Occidente, el héroe que destruye Troya y gracias al cual puede la sociedad griega constituirse y desarrollarse como tal, con lo que conocemos como la grandeza griega de los siglos clásicos. Y este Odiseo que está en el surgimiento de Occidente, es la figura que ellos eligen para mostrar la dialéctica de la

Ilustración.

Entonces van a perseguir a esta figura de Odiseo en todo el libro de Homero, buscando determinados aspectos de su comportamiento, para afirmar que Odiseo es el primer representante mítico del racionalismo moderno, puesto que es el astuto por excelencia, lo que explica que Homero, cada vez que habla de Odiseo, lo nombre como "el astuto Odiseo". Pero ¿por qué es astuto Odiseo, en qué consiste su astucia, y en qué medida la astucia es el rasgo principal, fundamental, del hombre occidental, es decir, del hombre que gira alrededor de la dialéctica del *Aufklärung*? Horkheimer y Adorno responden que Odiseo, por ejemplo en el episodio de las sirenas, es el hombre que es capaz de reprimirse, comportándose en su barco de manera diferente a la de los demás compañeros suyos. Pues él hace que le aten al mástil de su barco, y que le dejen los oídos libres, para poder vivir la aventura de oír el canto de las sirenas, canto que sabe que es absolutamente destructivo. En cambio, sus compañeros deben taparse los oídos, para no sufrir la locura a la que lleva necesariamente el canto de las sirenas, y poder continuar en camino a Ítaca, que es el camino en el que está embarcado también Odiseo.

Y él bien podría también taparse los oídos, y pasar junto con todos sus compañeros sin sufrir las consecuencias de la locura que vienen necesariamente de oír ese canto maravilloso y terrible de las sirenas. Pero lo que plantean Horkheimer y Adorno es que Odiseo es astuto y busca siempre la manera de burlar a la naturaleza, pues al mismo tiempo que sabe que la naturaleza es todopoderosa, y que las sirenas pueden aniquilarlo, sin embargo él se inventa maneras para burlar el cumplimiento de esas leyes. Porque las leyes se cumplen, pero él está buscando las maneras de evadirlas, y así él va a poder oír el canto de las sirenas y no obstante sobrevivir. Y esto es lo que les

interesa a los autores de la Escuela de Frankfurt, a Horkheimer y Adorno, el hecho de que el hombre moderno sobrevive al embate de los dioses al que los hombres anteriores o arcaicos no podían sobrevivir. Por eso Odiseo es el primer moderno, el primer ilustrado. Y en su comportamiento vamos a encontrar el primer comportamiento antioscurantista, porque Odiseo cree que puede sobrevivir a algo que por lo que se sabe es imposible de sobrevivir. Entonces, al pasar victorioso esta prueba, él va a demostrar que sí existe el poder de los dioses, pero que el ser humano astuto es capaz de burlar el poder de dichos dioses.

Entonces Adorno y Horkheimer van a insistir en esta figura de Odiseo, como el hombre astuto que se muestra en este engaño a los dioses, para definir toda una teoría respecto de lo que significa aquello que Max Weber llamó el "desencantamiento del mundo". Porque Weber nos dice que el mundo moderno es el mundo desencantado, el mundo al que se le han quitado la magia y los encantos, y eso es para este autor la clave de la "modernidad". Entonces, según el texto de la *Dialéctica de la Ilustración*, el primero que comienza a desencantar al mundo es precisamente Odiseo, quien sería así el representante de una gran transformación histórica dentro de la sociedad griega. Para ellos Odiseo es el que de alguna manera está poniendo en práctica el tránsito de la sociedad y de la religión griegas, desde la etapa de la adoración de los dioses arcaicos, ctónicos, dioses de la tierra y de la oscuridad, que son incomprensibles e impenetrables, hasta la etapa de la adoración de los dioses apolíneos o solares.

Porque entre los dioses solares y los dioses antiguos hay una gran diferencia: los dioses solares son dioses ya trabajados por la astucia humana. Pues esos dioses antiguos, arcaicos, que se perciben bajo la forma de las erinias,

Esta exigencia de los dioses antiguos, dioses sangrientos, como los de los aztecas, que exigen que exista sangre humana en pago de la vigencia de la forma social en cuanto tal, estos dioses oscuros, son los que están siendo domados por hombres como Odiseo. Pues él está mostrando que es posible engañar a los dioses...

por ejemplo en las tragedias de Esquilo, esos dioses sucios, impenetrables, asquerosos muchas veces, pero que son de un poder incuestionable e impredecible, esos dioses van a convertirse después en dioses con los cuales uno puede dialogar, y esto son los dioses apolíneos, los dioses solares. De modo que el primer momento del desencantamiento del mundo, consiste simple y llanamente en hacer que los dioses tengan la misma lógica que el ser humano, es decir, en hacer que el comportamiento de los dioses sea un comportamiento transparente para la mentalidad humana y que se vuelvan dioses con los cuales se puede negociar.

Estos dioses solares, que vienen a sustituir a los impredecibles dioses antiguos, son el primer paso en el desencantamiento del mundo, pues los dioses estuvieron siempre allí para mostrar al hombre antiguo o arcaico que su existencia sobre la tierra y que la afirmación de lo humano o de la distancia respecto de la naturaleza, ese atrevimiento del hombre de comportarse con la naturaleza tomando distancia y superándola, era un acto que tenía que ser pagado con un sacrificio. Pues los arcaicos o antiguos, en todos los pueblos, siempre han percibido que el ser humano en cuanto tal, como algo diferente de la naturaleza, es algo así como un pecado, una exageración, una

*hybris*¹² como decían los griegos, que tiene que pagarse. El ser humano tiene que pagar por ser lo que es, y el pago es el sacrificio, así que los seres humanos tienen que pagar con su propia sangre, o con ciertas partes de su cuerpo, la subsistencia de su forma humana en cuanto tal.

Esta exigencia de los dioses antiguos, dioses sangrientos, como los de los aztecas, que exigen que exista sangre humana en pago de la vigencia de la forma social en cuanto tal, estos dioses oscuros, son los que están siendo domados por hombres como Odiseo. Pues él está mostrando que es posible engañar a los dioses, y comenzar a 'darles gato por liebre', al no darles la sangre sino sustitutos o representantes de la sangre, y no dar cuerpos humanos sino cuerpos de animales, o incluso no dar cuerpos ni humanos ni animales sino solo figuras, simulacros del ser humano. Y los dioses nuevos o solares son capaces de aceptar todo esto, y en esa medida la astucia de Odiseo, consiste en ir tanteando hasta dónde se puede engañar a los dioses. De modo que estos dioses nuevos son ya fruto del engaño, dioses que hablan con los mortales, transparentes para la mentalidad humana.

Este es el primer paso de la nueva prepotencia del hombre ante la naturaleza, pues antes los dioses representaban a la naturaleza pero como lo otro, no como objeto, sino como un sujeto incluso prepotente. Pero gracias a la astucia de los hombres, simbolizada en las acciones de Odiseo, ese otro prepotente es convertido lentamente en solo naturaleza, es decir en

objeto, en aquello que responde a lo que el ser humano propone. Este es el cambio, lento y muy complejo, que comienza con esa astucia de Ulises en su barco, pasando y burlando el poder maravilloso de las sirenas.

Sobre esto dice Adorno que el órgano de la identidad, de la 'mismidad', que consiste en pasar por las aventuras estando por encima de lo que acontece, ese órgano de la identidad de ser uno mismo y de aventurarse para mantenerse (pues así define Adorno la aventura, como el lugar en donde uno se arroja, pero lo hace para afirmarse en lo que uno es), es la astucia y la razón. Porque en la razón reside el poder de este peculiar animal humanizado, capaz de burlarse incluso de los dioses. Esa razón que es la quintaesencia de la astucia, el secreto de este hombre, y uno de los temas centrales de esa dialéctica de la Ilustración. La que como tal Ilustración, plantea la idea de que este salirse de la naturaleza y distanciarse de lo natural, coincide con la creación de esta razón en tanto que "razón instrumental". Pues en este caso esa razón es un arma, un instrumento para combatir y someter, y por eso es una "razón instrumental".

Y en torno a este problema gira el fabuloso libro ya mencionado de Max Horkheimer, *El Eclipse de la Razón*. El llama eclipse de la razón, a esta razón que está siendo ocultada o recubierta por la necesidad de convertirla en instrumento o arma. Porque la razón tiene muchas dimensiones, y eso lo sabían los griegos, así que la *mathema* griega no es sólo la *mathema* de los números¹³, es mucho más amplia, y de todas esas inmensas

¹²Escribimos el término griego *hybris* ya según su grafía latina. Y como es bien sabido, ese término en griego significa literalmente 'injuria', aunque también connota la 'desmesura', el exceso respecto de la medida adecuada. Después, al derivar de aquí las palabras de híbrido e hibridación, ese sentido original se ha modificado, naturalmente, un poco.

¹³Como es sabido, la *mathema* griega significaba originalmente un conocimiento en general, que era una herramienta para comprender el mundo. Más adelante, derivó de aquí la palabra matemático, y luego matemáticas, modificando ese sentido original del término. A eso alude aquí Bolívar Echeverría.

posibilidades que hay en la razón humana, el ser moderno, el ser que viene de Odiseo, va dejando de lado y anquilosando toda una serie de posibilidades, para hacer de la razón, exclusivamente un arma o instrumento, y esta es la que la Escuela de Frankfurt va a llamar la razón instrumental, la que será el fruto del eclipse de la razón.

Pero Horkheimer y Adorno son grandes defensores de la razón, y no se conectan para nada con el irracionalismo de comienzos del siglo XX, al cual ellos ven como una de las recaídas en la barbarie, propias de las sociedades totalitarias y sobre todo del nacional-socialismo alemán. Así que ellos critican la razón, pero sólo como razón instrumental, no como la razón en su conjunto, criticando la represión de la razón y su reducción hacia una sola figura de sí misma, que es la de esa razón instrumental. Entonces, para ellos, el camino que sigue la sociedad occidental, la sociedad moderna, es ese camino en el que el progreso de la razón, va necesariamente acompañado del progreso de la mercancía, y luego del progreso del capital, los que parecen escoltar permanentemente a los progresos del desarrollo de esa facultad o de ese órgano de la identidad que es la astucia.

La aproximación que ellos hacen a este problema del desencantamiento del mundo, ofrece incluso una serie de pistas que nos permiten comprender todo un conjunto de fenómenos sumamente interesantes. Por ejemplo cuando hablamos de lo que aconteció con una sociedad que vivía todavía en medio de ciertos dioses terribles, del tipo de las erinias, dioses sucios, oscuros, exigentes y sanguinarios, como eran los dioses de los Aztecas. Así que cuando hablamos de esa sociedad y del momento de la conquista española, observamos aquí una serie de relaciones sumamente interesantes, que podrían ilustrar algunos de los argumentos que manejan Max Horkheimer y Theodor Adorno.

Cuando llega Cortés, el Emperador Azteca Moctezuma lo recibe lleno de temores y miedos, de un desasosiego total, de modo que podríamos postular que lo que acontece con Moctezuma, es que él se hallaba en ese tránsito en el que comenzaba a comportarse astutamente con los dioses. Estaba comenzando a burlarse de ellos, a darles 'gato por liebre', y seguramente tenía muy mala conciencia respecto de sus dioses. Por eso, cuando Moctezuma ve llegar a Cortés, lo ve como el auditor de los dioses, o como semidiós, o como un dios que viene a pedirle cuentas, precisamente de los sacrificios humanos que ha dejado de hacer, y de la gran deuda que tiene con los dioses. Así que se siente a la defensiva ante el acoso de esos dioses.

Lo interesante es entonces esta aparición de unos seres parecidos a los dioses, que son los europeos que llegan a América. Este parecido con dioses provoca que sociedades que estaban en un tránsito histórico, comenzando a pasar de los dioses crónicos a los dioses de la luz, resintieran de golpe, brutalmente, la venganza de los dioses antiguos, los que no se dejaron burlar en América, y tuvieron curiosamente, como sus grandes vengadores, a los europeos. Por eso Cortés, para Moctezuma, diríamos siguiendo la tesis de Horkheimer y Adorno, es quien viene a pedirle cuentas por todos esos gatos que le ha estado dando, en lugar de las liebres que ellos, los dioses antiguos, querían.

Para concluir entonces esta breve exposición de algunas tesis centrales de la Escuela de Frankfurt, diría que el planteamiento sería que la dialéctica de la Ilustración, es siempre este mecanismo recurrente y último, de someter a la naturaleza y de ser resometido por ella. En este sentido, la lucha de las luces contra el oscurantismo, de la razón en contra del mito, va a ser el aspecto más conocido de esta dialéctica de la Ilustración, la que tiene que

ver con el proceso mismo de constitución de la civilización en cuanto tal, y uno de cuyos momentos principales será justamente ese momento de la constitución de la razón antimítica.

Pues la razón de la *Aufklärung* es una razón que se afirma contra el mito, en la medida en que este mito es aquello que dice verdades sin necesidad de explicarlas. Porque el mito es sabiduría heredada, y por eso será combatido por la razón, la que siempre pide cuentas, pues no acepta verdades reveladas y exige permanentemente que haya una fundamentación y explicación de esas verdades. La razón no acepta quedarse solamente con el prestigio de la verdad, sino que le exige a ésta última sus títulos.

Pero si esta es inicialmente la dinámica de la razón en su lucha contra el mito, Horkheimer y Adorno van a agregar que en la historia de Occidente y de la modernidad, vamos a encontrar que esta razón que fue primero crítica del mito, va a terminar, ella misma, constituyéndose como razón instrumental y de este modo, va a convertirse en otra nueva creencia, en una nueva verdad revelada. Porque ahora nadie puede cuestionar la validez de la razón científica, y ya no hay quien pueda atreverse siquiera a dudar de que la ciencia moderna no sea generadora de la verdad, pues la verdad es siempre verdad científica, y si no hay ciencia no hay verdad. En este sentido, esa definición de la cientificidad del saber, como idéntica a la cientificidad propia de la razón instrumental, es otra vez un recaer en la barbarie y en el mito, con lo cual el ciclo antes mencionado se repite. Y esta idea, muy sugerente, de la razón moderna instrumental como nueva forma del mito, vuelve a conectarnos con la tesis antes referida del comportamiento nuclear de lo que, según los autores de Frankfurt, es esta dialéctica del proceso civilizatorio, y de la Ilustración.

Entonces, en esta breve exposición, solamente intenté, dentro de toda esa

inmensa riqueza de conceptos que tienen las obras de Horkheimer y Adorno, centrar mi atención en este que es su concepto más conocido, y que sin duda está también en el centro de todos los demás, que es su concepto de la dialéctica de la Ilustración. Y cuando analizamos de cerca las pretensiones explicativas de este concepto de la dialéctica de la Ilustración, nos percatamos de que no es algo que tenga que ver sólo con el aspecto epistemológico, o con una cierta característica de la historia de la ciencia, o con el hecho de que la razón que combate al mito se convierta ella misma en un mito, sino que por debajo de esto, la idea de esta dialéctica de la Ilustración es que lo que sería el núcleo del comportamiento civilizatorio, siempre y en todo lugar, es que es un comportamiento que al mismo tiempo que nos marca la constante posibilidad del retorno a la barbarie, nos marca también con la misma insistencia y persistencia, la posibilidad de la utopía.

Horkheimer y Adorno viven en una época en la que lo único que se percibe en toda esta historia de la Ilustración, es el retorno brutal y espectacular de la barbarie. Pero de todas maneras, ellos siempre dejan, en algún momento, aunque sea en una nota a pie de la página, la consideración del otro aspecto de esta dialéctica de la Ilustración: la de que es posible que dentro de este proceso, de esta dialéctica entre negación de la naturaleza y ulterior retorno de la naturaleza por sus fueros, aparezca la posibilidad de una nueva figura, en la que se supere el conflicto en lugar de retornar a la pura animalidad. Que en lugar de un nuevo retorno, y esta es la utopía de ellos, esa dialéctica pueda transformarse radicalmente y ser la ocasión o la plataforma para la construcción, por vez primera en la historia humana, de una sociedad verdaderamente liberada, autónoma, de una sociedad de abundancia y emancipación.

Pues esa idea de la abundancia y de la

emancipación está también en el núcleo del lado utópico de la dialéctica de la Ilustración, un lado que es muy fugaz y que ocupa un espacio más bien pequeño dentro de las obras de Horkheimer y Adorno, dado que lo que ellos logran experimentar de toda esta dialéctica de la Ilustración, fue solamente el retorno a la barbarie, la vuelta de la naturaleza por sus fueros, bajo la forma

de la destrucción, el aniquilamiento, la masacre, el genocidio, etc. Y estas son, sólo unas pocas ideas que, muy concisamente, quería exponerles a ustedes en estas dos Conferencias dedicadas a ensayar una apretada introducción general a la Escuela de Frankfurt. ¡Muchas gracias!

