

## Adorno y el marxismo de Frankfurt

### Adorno and Frankfurt marxism

Manuel Guillermo Rodríguez\*

#### Resumen

*En 1923 fue creado el Instituto de Investigación Social (IIS), vinculado a la Universidad de Frankfurt, bajo la dirección del reconocido profesor de derecho, Karl Grünberg. La iniciativa de crear este instituto surgió de un encuentro entre estudiosos marxistas, que plantean el estudio del marxismo, no desde una perspectiva de afiliación política sino desde la actualización de los conceptos y problemas de la obra misma de Marx.*

*Theodor W. Adorno es uno de los principales y más influyentes pensadores de la que podríamos llamar primera generación del IIS. El presente artículo hace un recorrido histórico desde la creación y consolidación del IIS, y de manera detallada estudia y analiza el pensamiento de Theodor Adorno, quien ubica el centro del debate filosófico sobre la dialéctica de Hegel, y, de la mano de Horkheimer, concibe la dialéctica como un método y no como un sistema; en tal sentido, Adorno se propone cambiar la dirección de la dialéctica.*

#### Palabras clave

*marxismo, Instituto de Investigación Social, filosofía, dialéctica, crítica, cultura.*

\* Departamento de Ciencias Sociales, taller de "j" formación estudiantil raíces "t.j.e.r.". Universidad del Atlántico.

**Abstract**

*In 1923 was created the Social Research Institute (IIS), linked to the University of Frankfurt, under the direction of the renowned Law professor, Karl Grünberg. The initiative to create this institute grew out of a meeting between Marxist scholar, posed the study of Marxism, but not from a political affiliation perspective but from the update of concepts and problems of Marx's own work.*

*Theodor W. Adorno is one of the most influential thinkers of the first generation of what might be called IIS. This article takes a historical journey from the creation and consolidation of IIS, and detailed studies and analyzes the thought of Theodor Adorno, who located the center of the philosophical debate about the dialectic of Hegel, and with Horkheimer, conceives dialectics as a method and not as a system; in this sense, Adorno intends to change the direction of the dialectic.*

**Key words**

*marxism, Social Research Institute, philosophy, dialectics, critique, culture.*

Entre los exponentes del marxismo occidental se destaca la Escuela de Frankfurt, de la que Adorno forma parte. En 1922, Félix Weil, un joven judío con grandes inquietudes filosóficas que participaba en círculos de estudio críticos de la progresiva esclerotización del marxismo soviético, consiguió de su padre (un adinerado comerciante en granos radicado en Argentina) la financiación de un encuentro entre estudiosos marxistas del que participaron, entre otros, Lukács y Korsch. El éxito de la iniciativa condujo a crear en 1923, el Instituto para la Investigación Social, que se asoció a la Universidad de Frankfurt, inicialmente bajo la dirección del célebre profesor de Derecho Karl Grünberg, una de cuyas realizaciones importantes fue, recién formado el Instituto, su participación en la primera edición de las obras inéditas de Marx, que darían la razón a los planteamientos de Lukács. Estas obras: *Ideología alemana*, *Manuscrito del 44*, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, serían fundamentales para una nueva hermenéutica del pensamiento marxista.

“La concepción del análisis materialista de Grünberg era directa, eminentemente inductiva: sus resultados no reclamaban validez en el tiempo y el espacio sino que tenía solo un significado relativo, históricamente condicionado”. Con esta frase, Martin Jay (1974), el estudioso más autorizado y mejor documentado, hasta el momento, sobre la historia de la Escuela en su origen, sintetiza el criterio básico con el cual se iniciaron los estudios del Instituto de Frankfurt. Sin embargo, era evidente que esta orientación implicaba una consecuencia para el acercamiento a la teoría: el verdadero marxismo no podría ser dogmático, no buscaba leyes eternas. Entonces, a partir de esta tesis quedaba plasmada una dirección que caracterizaría la teoría crítica, tal como se desarrolló desde ese momento. La epistemología inductiva de Grünberg, sin embargo, no recibió la aprobación de Max Horkheimer y los otros miembros más jóvenes del grupo.

Desde 1931, ya bajo la dirección de Horkheimer, el Instituto tomó las características que hoy atribuimos a la “Escuela de Frankfurt”. Dice al respecto Jay (1974): “Aunque la mayoría de las figuras de la historia inicial del Instituto ya mencionadas –Grünberg, Weil, Sorge, Borkenau, Willfogel y Grossman– no estaba (empañada) en reexaminar los fundamentos del marxismo, revisión a la cual Horkheimer se mostró cada vez más inclinado, éste no careció totalmente de aliados”.

Publicó la *Revista para la Investigación Social*, una de las más peligrosas del marxismo radical europeo. El objetivo de la Escuela era reactivar el marxismo como pensamiento crítico de la sociedad capitalista y desarrollar un proyecto interdisciplinario de investigaciones empíricas articuladas a las reflexiones de la filosofía social, que llevaron adelante, entre otros, los filósofos Theodor Wiesengrund y Herbert Marcuse. El ascenso del nazismo obligó a sus miembros a

trasladarse a Ginebra, luego a París, hasta que al estallar la Segunda Guerra y después de la ocupación de Francia, la Escuela se mudó a Nueva York, donde el Instituto se vinculó a la Universidad de Columbia con el nombre de “Instituto Internacional para la Investigación Social”. Varios factores han acuñado el pensamiento de la Escuela, la crisis económica del 29 y la afirmación del capitalismo de Estado, el triunfo del nazismo y el fascismo, el ascenso de Stalin y la burocratización del comunismo soviético, el advenimiento de la sociedad industrial, las teorías sociales -Weber-, el arte de vanguardia, el psicoanálisis, la filosofía de la vida, Heidegger, Nietzsche, Lukács, Korsch.

La filosofía crítica se realiza como teoría social crítica. Por una parte, la crítica de la civilización industrial y el modo de dominio tecnológico que en ella instaura la racionalidad instrumental, racionalidad irracional que surge de la escisión y desarraigo del hombre respecto de la naturaleza y de la dominación exacerbada de las masas, al mismo tiempo es represión y dominio de la naturaleza “exterior” e “interior”, las necesidades (no reductibles a la autoconservación) y deseos humanos del hombre, es decir, su propia dominación. Por otra parte, la crítica del positivismo, en tanto que es la desnuda apología de tal estado de hecho; como cumplimiento y perversión de la ilustración, que queriendo desmitologizar el mundo y poner el pensamiento al servicio del hombre, limitó la razón a ciencia; de esta manera, el positivismo transformó la ciencia en culto de los hechos, la ciencia social en estática social e impuso a los hombres leyes “objetivas”, privándolos de su subjetividad y haciéndolos esclavos de una oscura fatalidad. Bajo tales premisas, el pensamiento negativo y la crítica de la Escuela de Frankfurt al positivismo, parte de planteos de *Historia y conciencia de clase*, de Lukács. Allí Lukács recoge de Marx dos conceptos claves que también tomarán los frankfurtianos: alienación y fetichismo.

Las formas sociales engendradas por la racionalidad de los medios, con su indiferencia hacia los lazos personales y su aplastamiento de la idiosincrasia y la espontaneidad, con su impotencia valorativa, representan una amenaza más profunda a la libertad humana que la opresión de clase propia de la sociedad capitalista. Horkheimer, Adorno y Marcuse analizaron la racionalización, la burocratización, la manipulación, la administración total de la sociedad, el cálculo, la competencia, etc., en sentido hegeliano-marxista y plantearon la crítica radical, negativa, de esa racionalidad abstracta y fetichizada, implícita en la industrialización capitalista. Hacia 1936, ya los tres habían madurado, en medio del exilio, los conceptos básicos de esta estructuración que obtendría su plenitud al final de la guerra: Horkheimer en su ensayo fundamental titulado *Teoría tradicional y teoría crítica*, que había sido precedido por su breve *Observaciones sobre ciencia y crisis* (1932). Y Marcuse en su ensayo *Acerca del carácter afirmativo de la cultura* (1934), señala con toda claridad las condiciones que exigían una visión nueva del problema filosófico desde una crítica:

La oposición manifiesta entre las posibilidades de una vida rica, descubiertas precisamente con la ayuda del pensamiento moderno, y la realidad precaria de la vida, impulsó siempre a este pensamiento a internalizar sus propias pretensiones, a sopesar sus propias consecuencias. Fue necesaria una educación secular para hacer soportable este enorme shock cotidiano: por una parte, la prédica permanente de la libertad, la grandeza y la dignidad inalienables de la persona, de la persona, del dominio y la autonomía de la razón, de la bondad, de la humanidad, del amor indiscriminado a los hombres, de la justicia, y por otra parte, la humillación general de la mayor parte de la humanidad, la irracionalidad del proceso social de la vida, el triunfo del mercado de trabajo sobre la humanidad, de la ganancia sobre el amor al hombre. “Sobre el terreno de la vida empobrecida ha crecido todo un conjunto de falsificaciones bajo la forma de la trascendencia y del más allá. Pero al injertar la felicidad cultural en la desgracia, al “animizar” los sentidos, se atenúa la pobreza y la precariedad de esta vida, convirtiéndola en una “sana” capacidad de trabajo. Este es el verdadero milagro de la cultura afirmativa. Los hombres pueden sentirse felices, aun cuando no lo sean en absoluto. La apariencia vuelve incorrecta la afirmación de la propia felicidad. El individuo, reducido a sí mismo, aprende a soportar y, en cierto modo, a amar su propio aislamiento. La soledad fáctica se eleva a la categoría de soledad metafísica y recibe, en tanto tal, la bendición de la plenitud interna a pesar de la pobreza externa. La cultura afirmativa reproduce y sublimiza con su idea la personalidad, el aislamiento y el empobrecimiento social de los individuos. (Marcuse, 2011, p. 145)

Por su parte, Horkheimer decía:

La ilusión de independencia que ofrece procesos de trabajo cuyo cumplimiento, según se pretende, derivaría de la íntima esencia de su objeto, corresponde a la libertad aparente de los sujetos económicos dentro de la sociedad burguesa. Estos creen actuar de acuerdo con decisiones individuales, cuando en sus más complicadas especulaciones son exponentes del inaprensible mecanismo social... Los hechos que no entregan nuestros sentidos están perforados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente. Ambos no están constituidos solo naturalmente, sino que lo están también por la actividad humana; no obstante, en la percepción del individuo se experimenta a sí mismo como receptor y pasivo. La oposición entre pasividad y actividad, que en la teoría del conocimiento se presenta como dualismo entre sensibilidad y entendimiento no representa para la sociedad lo mismo que para el individuo. Donde este se siente pasivo y dependiente, aquella, por más que se componga precisamente de individuos, es un sujeto activo, si bien, inconsciente y por lo tanto

impropiamente tal. Esta diferencia entre la existencia del hombre y la de la sociedad expresa la escisión propia, hasta ahora, de las formas históricas de la vida social. La existencia de la sociedad ha reposado en una represión directa, o bien es la ciega resultante de fuerzas antagónicas, pero en ningún caso ha sido el fruto de la espontaneidad consiente de los individuos libres. (1976, p. 37).

Con el positivismo, la razón se formaliza y sus nociones, las legítimas, es decir las no-metafísicas, se tornan envoltorios formales, meras abreviaturas de elementos comunes a varios ejemplares, mera síntesis técnicas de datos fácticos, medios racionalizados que ahorran trabajo; la razón deviene un mecanismo abstracto de funcionamiento, capacidad de organización y clasificación de datos descoordinados, de inducción y deducción, sin reparar en los contenidos del pensamiento; ella no puede, por ende, determinar ningún objetivo por sí deseable, pues son un asunto de elección o predilección, con lo cual pierde sentido hablar de verdad cuando se trata de decisiones prácticas, morales o estéticas; las estructuras de la vida social e individual son determinadas por otras fuerzas, de allí que sirva a cualquier aspiración particular y, neutral hacia los fines, se pueda utilizar para cualquier fin con miras a la auto conservación del individuo o a la de la comunidad de cuya perdurabilidad aquel depende.

La paradoja entre la cual se moverán los textos de la Escuela es la de la sociedad completamente racionalizada y tecnificada por lo que se refiere a los medios, pero supeditada a las decisiones irracionales del poder por lo que se refiere a los fines. Era la marcha inevitable hacia un mundo totalmente administrado, hacia una dimensión planetaria de la alienación encarnada en la racionalidad homicida de los campos de concentración nazi, en el poder terrorista de Stalin, en la manipulación del individuo en la sociedad de masas.

Horkheimer y Adorno se preguntan en *Dialéctica del Iluminismo* (1947), diez años después de los trabajos citados antes in extenso: ¿por qué los hombres en vez de entrar en un estadio verdaderamente humano -promesa del humanismo científico-, en un estado de realización de la libertad -promesa del iluminismo- se hunden en un nuevo tipo de barbarie y sometimiento? Y a ello se debe responder, que la verdad y la existencia, la vida del pensamiento y de la sociedad, hunde sus raíces en la “lógica del dominio” propia de Occidente y de la civilización en general, que se hallaba en germen en la objetivación primitiva, la mirada objetiva por la que el hombre convierte el mundo en una presa. No tanto la propiedad privada genera la actitud de dominio y apropiación, como la actitud de dominio y apropiación generan la propiedad privada.

La lógica del dominio resulta sustancialmente idéntica a la lógica del iluminismo, identificada con la línea del “pensamiento burgués” que parte de Banco cuando anuncia que “el saber es poder” y que a la naturaleza se la domina obedeciéndola, es una lógica patriarcal; esta lógica celebra sus triunfos en la cultura de los siglos XVII y XVIII y, luego, en el positivismo, el pragmatismo, el neopositivismo. Pero, como el iluminismo no es sólo una línea de pensamiento o solo teoría, sino, además, praxis, actitud y acción de dominio, el concepto de sociedad burguesa se amplía considerablemente hasta el punto de encontrar en *La Odisea* un primer documento representativo de la civilización burguesa occidental, para los autores de la *Dialéctica del iluminismo*. Genéticamente, esta actitud emana de un primer impulso de autoafirmación egoísta del hombre frente a la realidad, una ruptura con la naturaleza y un imponerse del hombre sobre la naturaleza que lo lleva al dominio de su propia naturaleza concebida, muy cerca al vitalismo de Schelling, como dinámica, fuerza viva e intermediación viviente reacia a cualquier esquematización mecánica.

Reprimida la naturaleza y su propia naturaleza, el hombre se convierte en esclavo de su lógica de potencia, en un instrumento de los demás hombres y de sus propias producciones, en un ser alienado. Así, nacido del proyecto de hacer del hombre “dueño del ser” y de sacar al individuo “de su estado de minoridad”, el iluminismo, rompiendo su contexto histórico, se desplaza hasta Odiseo cubierto, más allá de su intención dialéctica, de un aura metafísica. La ilustración ha devenido su contrario; un oscuro mito encerrado en los límites de la racionalidad instrumental, la misma “jaula de hierro” que aterraba a Weber desde la otra orilla, exigiendo de los filósofos una respuesta que ya no podría eludir las razones de Nietzsche. El pensamiento auténticamente crítico tendría que replantearse o abandonar el campo de lo social.

### **La especificidad de Adorno**

En su ensayo *Sobre el carácter afirmativo de la cultura*, mencionado antes, Marcuse (2011) indaga el origen lejano de la crisis de la razón en el mundo contemporáneo –como hará Horkheimer en *Eclipse de la razón*, recientemente traducido por fin al español, con el título *Crítica de la razón instrumental y Adorno en Dialéctica del iluminismo*–: Platón afirma el valor de la racionalidad pero la concibe como represión, capacidad de control y freno de la naturaleza, fuera del hombre y en el hombre. Ese ejercicio del dominio provoca un desgarramiento, pero Platón concibe su cura a través del esfuerzo del “dominio de sí”, de la liberación de la naturaleza, de la represión victoriosa-tal es el origen filosófico de la ratio del dominio que Freud trató en *Malestar de la civilización*, tema en el que se centrará *Eros y Civilización*, en 1953-, no obstante, queda en Platón algo de la utopía original; la discrepancia entre concepto y realidad, siendo central el problema social. En Aristóteles ya no

hay huellas de tal discrepancia, la filosofía se emancipa del campo de la práctica social y se aísla en su pureza, sus categorías se afirman en su autonomía y se formalizan. Esa formalización de la razón se reafirma y precisa en la modernidad y cuando Lutero proclama el triunfo de la autonomía individual, será el triunfo de la “libertad en cadenas”, de la razón formalizada, instrumental y autoritaria. La cultura moderna tradicional pervierte la razón, renuncia a su negatividad para conciliarse con lo positivo, valorizando así, indirectamente, el campo del poder.

Hegel es el primer pensador en levantarse contra la degradación de la idea y, contra la opacidad de un mundo reducido a una facticidad entumecida, afirma el poder creador del espíritu pero es hipostasiado como entidad meramente ideal por encima de los individuos convertidos, para él, en puros y simples modos de manifestación de la “astucia de la razón”. La libertad se sublima en la idea de sí y vuelve a afirmarse la “libertad en cadenas”. La cultura afirmativa exalta el espiritual como autonomía respecto de la civilización material y se confirma como ocultamiento del orden existente y como negación ideológico-manifestadora del malestar en la civilización. El alma se coloca como el sustituto compensatorio de la felicidad imposible y la ideología del alma -reverso complementario de la ideología positiva, formalista- se revela también como una técnica utilizable para los fines de la conservación social, la exhortación a la obediencia. Pero, afirma Marcuse en *Razón y Revolución*, de 1953, la dialéctica hegeliana, como en Platón y por su propia negatividad, llama a la ruptura de la armonía del sistema en el que Hegel quiso armonizar todas las contradicciones de la realidad y Marx fue capaz de liberarla de la envoltura paralizante de un espíritu que se contempla a sí mismo y se alimenta del pasado.

Entonces, la Escuela de Frankfurt, como el marxismo occidental, renunciando a la ortodoxia y al monismo teórico, reconoce los límites del pensamiento de Marx, recoge en otras fuentes filosóficas los elementos para abordar y resolver los problemas presentes. Admiran en Nietzsche, su percepción de la crisis radical de la civilización, suponerla en discusión y hacer tabla rasa de sus valores, su condena del racionalismo abstracto y de toda forma de represión, su valor para anteponer a todo la exigencia de felicidad. No en vano el extraordinario ensayo de Marcuse sobre la cultura lo cita con frecuencia. Sin desconocer, claro está, su límite; el naturalismo en el que se desemboca su pensamiento y que, paradójicamente, lo conduce a la aceptación integral de todo lo que es, aceptación en apariencia heroica, un heroísmo aristocrático del individuo fuerte que dice sí a la vida pero termina por traicionar y hacer inoperantes sus mejores exigencias.

Por otra parte, el límite del pensamiento de Marx se manifiesta con relación a lo psíquico, lo que no significa decir que Marx haya sido ciego a ese problema.



Es el marxismo objetivista el que no ha advertido el lugar del sujeto en la dialéctica y el problema psíquico entre las preocupaciones teórico-políticas de Marx. El sujeto en la dialéctica es básico, esta es la raíz del objeto pero, en relación con éste, no es momento originario, el elemento primordial del cual deba originarse de modo absoluto lo objetivo: si el objeto reclama el sujeto, que lo precede, éste a su vez es incapaz de apoyarse en sí mismo como primer fundamento y regresa, a su vez, al objeto. El nexo dialéctico es insoluble: sujeto y objeto se reclaman uno a otro y se muestran inseparables, cada uno como elemento constitutivo del otro. La alienación del hombre de sí mismo, la pérdida del ser específico, la crisis de la psiquis humana, no es un aspecto menor de la crisis social. El fetichismo de la mercancía, motor privado de la acumulación del capital, fue una dimensión psíquica fundamental en el desarrollo de su teoría económica aunque su tratamiento haya tenido un espacio secundario en relación con lo económico. Pero, Marx creía que cuando la contrariedad de las condiciones económicas objetivas se hubiera desplegado plenamente, el sufrimiento psíquico concomitante impondría, junto con el trabajo de la crítica, la conciencia revolucionaria al proletariado y llevaría a la abolición de la sociedad capitalista, el fetichismo y la alienación psíquica.

Pero no ocurrió así, la conciencia reificada era una realidad obstinada y el problema psíquico requería una consideración atenta y específica. El fracaso de la liberación psíquica, la identificación con los modelos de la existencia reprimida constituyó un problema nuclear del proyecto histórico revolucionario. Sartre creía que el existencialismo podía aportar al marxismo las herramientas conceptuales que le faltaban para manejar ese problema, pero los frankfurtianos advertían los límites de la fenomenología. Es allí donde se ubica el aporte específico de Teodor Wisengrund Adorno, como un experto que atraería para la Escuela el alma sensitiva y estética de Benjamin y el cúmulo de experiencias de la filosofía occidental antipositivista de Bergson, Husserl, Kierkegaard y el mismo Nietzsche para integrarlo a la reflexión crítica, como la forma concreta de superar las limitaciones de la filosofía marxista y proyectarla a un panorama universal nuevamente, aparte de los esfuerzos que por otro lado cristalizaban con la integración de la obra freudiana. De paso, vale la pena recordar entonces, antes de especificar los aportes de Adorno, la escuela de Frankfurt no es solo una respuesta al positivismo, tampoco es solo un freudomarxismo, ni solo una revisión endogámica del pensamiento marxista, parece que la estrategia que habitaba en los hombres de Frankfurt era una ambiciosa reconstrucción de la filosofía, en la cual la herencia de Karl Marx, como debe ser, ocupa un puesto importante, aunque no monopolístico.

Adorno, como se llamara familiarmente, es el mismo “señor Wisengrund” a quien se dirige su amigo y compañero de luchas espirituales, Walter Benjamin en la correspondencia traducida al español (1998) y publicada en alemán sólo en 1994.

Relaciones polémicas, no bien entendidas por las dificultades de asimilar ese diálogo enérgico y sin concesiones que los dos amigos sostenían sobre temas tan complicados como la interpretación de la obra de escritores como Baudelaire y Goethe, en el mismo proceso de intentar desarrollar una nueva teoría de la obra de arte. Es bien sabido que este proceso de construcción teórica afectaba la reflexión sobre la música, sobre la historia y estaba abriendo perspectivas de análisis que hoy resultan ineludibles como las tesis sobre la filosofía de la historia de Benjamin y sobre la música de Adorno, con su conocido y lamentable lapsus acerca del jazz.

Así describe Martín Jay (1974), los episodios significativos de sus orígenes:

Adorno, el más joven de las luminarias de la escuela, nació en 1903 en Frankfurt. Su padre era un comerciante en vinos, judío asimilado y afortunado, de quien heredó un gusto por las cosas más delicadas de la vida, pero escaso interés en el comercio. Su madre parece haber ejercido un efecto más profundo en sus intereses fundamentales. Hija (la madre) de una cantante alemana y de un oficial del ejército francés (cuyas ascendencias corsa y originariamente genovesa explica el apellido italiano), prosiguió su carrera de cantante con mucho éxito hasta su matrimonio. Su hermana soltera (o sea tía de Adorno), que vivía con la familia Wisengrund, fue una concertista de piano de talento considerable que acompañaba a la famosa cantante Adelina Patti. Con su estímulo, el joven “Teddi” empezó con el piano y estudió composición en una edad temprana (...)

Amigo, siendo muy joven, del filósofo Sigfried Krakauer (catorce años mayor que él), otro de los impulsores del Instituto con quien se iniciaría en la obra de Kant, Adorno se conoció con Max Horkheimer en un seminario posgradual de Hans Comelius, el discípulo de izquierda de Husserl en 1922 y en 1924, a los 21 años presentó su tesis doctoral con él y sobre un aspecto específico de la fenomenología de Husserl (Trascendencia de lo cósmico y lo noemático) y a reglón seguido se entregó al estudio de la música en Viena, bajo la orientación de Alban Berg, durante tres años, en los cuales vivió la Viena de los maravillosos años 20, anterior a la formación del conocido Círculo. Aquella Viena que describe Jay como apolítica pero culturalmente radical, bajo la batuta de Karl Kraus y el Círculo de Schomberg, y concluye que allí, en esta época se formó su carácter elitista cultural.

A su regreso a Frankfurt, ante el retiro de su maestro Cornelius, presentó trabajo de habilitación (segundo doctorado para acceder a la cátedra) con una tesis sobre la estética de Kierkegaard, bajo la dirección del Instituto, luego de su promoción en 1930 mediante su conocido y esencial trabajo titulado *Orígenes de la filosofía burguesa de la historia*, significaría el comienzo de sus colaboraciones con el

Instituto desde afuera, su contribución en los estudios sobre autoridad y familia, y la personalidad autoritaria –investigaciones básicas del Instituto–, es reconocida. Respecto a ello comenta Rubén Jaramillo V., pionero en la difusión de la escuela en Colombia, “... estudios, acaso los primeros en que se combinaron tan afortunadamente el psicoanálisis, la filosofía y la sociología en el análisis de la situación concreta y dramática: el ascenso del fascismo europeo” (Jaramillo, 2013, p. 123).

Donde ha quedado mejor plasmada la especificidad del aporte de Adorno al marxismo de Frankfurt, es en lo que más propiamente se debería llamar la filosofía profunda o prima, contrariamente a lo que se ha comprendido en general que fue su aporte fundamental, o sea en la estética. Hay que recordar que su dominio erudito, como casi ningún filósofo importante ha exhibido, menos en la modernidad, en todos los terrenos de la cultura, lo hace un ser especial; la música, el arte, la literatura, la investigación sociológica (sostiene el debate con Popper en el congreso de Sociología), ello ha creado la falsa idea de que su especialidad es la estética, cuando toda su trayectoria apuntaba a poder ser el filósofo por excelencia de la Escuela. De manera un poco atrevida propondríamos un esquema general, sujeto a discusión, al menos en sus cien años, sobre las tendencias y campos que el marxismo de Frankfurt abrió a la reflexión y que audazmente pretendió en un momento dado monopolizar el también multifacético ingenio de Jürgen Habermas: entre los tres mosqueteros de Frankfurt, Horkheimer tiende más a desarrollar los aspectos sociológicos e históricos, Marcuse se orienta hacia los aspectos de aguzamiento de la crítica social y pensamiento revolucionario directamente conectado con la política y la integración de Freud, entonces el papel de Adorno tiende más a las reflexiones abstractas de la filosofía profunda, que en términos corrientes tendemos a asignar a los filósofos puros.

Aclaremos que la posición marxista de los tres les impone la integridad entre la teoría y praxis, la integridad entre la ciencia y la filosofía, aparte del completo compromiso ideológico. Si queremos adentrarnos en este aspecto específico de la labor de Adorno, tendríamos que reconocer que es por cuenta suya, preferencialmente, que el marxismo frankfurtiano delimita sus terrenos con Heidegger, el positivismo cientificista y desarrolla un debate profundo de crítica a la fenomenología, a partir de una exposición completa y argumentada de estirpe intensamente filosófica, que en un pulso con la filosófica hegeliana rescata la dialéctica como única alternativa de la filosofía en el mundo actual.

Si no es posible, por simplista, la filosofía del positivismo, si, a su vez, tampoco es viable el retorno a la ontología heideggeriana por su natural tendencia al totalitarismo, resulta que los esfuerzos, aún los mejores intencionados, de la fenomenología,

conducen a una distorsión de la actividad humana hacia un romanticismo filosófico que ya había anticipado genialmente Nietzsche; entonces la única vía restante es la dialéctica negativa, pero ¿cómo podría materializarse dicha dialéctica negativa en un mundo tecnologizado? Como buen teórico, Adorno no tiene la respuesta, solo muestra el tamaño de la herida, solo argumenta la consistencia teórica de su superación y, sintetizando lo más importante del aporte de Adorno en la Escuela, o el marxismo frankfurtiano es su magistral exposición de la dialéctica, no como un método sino como la clave de la filosofía contemporánea, cuyo materialismo ya no admite un sistema sino que de antemano se postula como antisistema. Quien desee entonces penetrar en el sentido del pensamiento dialéctico, como herramienta conceptual, agotados los “sistemas” modernos, tendrá que recurrir a Adorno, cuya filosofía será fragmentaria en ensayos y más allá de la dialéctica de la ilustración, posada en la industria cultural que requirió una amplia y profunda mirada a la cultura del capitalismo tardío, es decir, tendrá que recurrir a la dialéctica negativa.

En una época en que los intelectuales, sobre todo en Francia, Sartre y Merleau Ponty, se entusiasmaron con las posibilidades de la fenomenología, para abrir una nueva perspectiva crítica a la filosofía desde la recuperación de la dimensión subjetiva, y realizaron grandes esfuerzos por integrar la dialéctica y la razón histórica a la conceptualización sugerente de la existencia, Adorno asume la orientación de Frankfurt hacia una nueva crítica emprendiendo el camino de sostener la fenomenología a un examen dialéctico: en *Sobre la meta crítica de la gnoseología*, (1956), con un antecedente dentro del estudio que realizó en 1933 sobre Kierkegaard, Adorno lleva adelante un riguroso estudio, apoyado en sus investigaciones anteriores, para cuestionar definitivamente las posibilidades de la fenomenología husserliana para dar cuenta del presente y destaca la tendencia de Husserl a disolver toda objetividad en la pureza del momento subjetivo y la idolatría del mismo como elemento originario.

También cuestiona el presupuesto acrítico de una dimensión originaria, virgen y sustraída a la historia, frente a la cual tendríamos que detenernos subyugados y extasiados, corriendo el riesgo de reducirlo a elemento inerte: el sujeto deleitándose en sí mismo termina ratificándose, con el resultado de haber hecho epojé de las cosas, y de abdicar al fin, pese a ello, frente a la facticidad: entonces la epojé es la neutralización de un mundo de cosas ante la cual el pensamiento rehúye por ser incapaz de enfrentarlo, reducida la conciencia a la pasividad y el sujeto neutro de la contemplación a un mito. La epojé es ficticia: el mundo es la tautología del mundo existente; el yo, incapaz de intervenir en él, se comenta con un inventario del mismo.

La frase de Adorno sobre Husserl es lapidaria en un artículo de 1940 “quien trate de reducir el mundo a lo factual o a la esencia, cae de un modo u otro en la posición

de Munchhausen, que trataba de arrastrarse fuera del pantano tirando de sus propias trenzas” (Jay, 1974), y concluye su crítica a Husserl generalizando: “Con la fenomenología el pensamiento burgués alcanzó su fin en exposiciones fragmentadas, disociadas, contradictorias entre sí, y se resignó a la simple reproducción de lo que es”. Al hacer esto, se volvió contra la acción en el mundo: “La denigración de la praxis como un simple caso de la intencionalidad es la consecuencia más grosera de sus premisas reificadas”. Todo lo que es el supuesto de una inmediatez –comenta Jay- y una identidad absoluta podía muy bien conducir a la dominación política de una ideología absoluta. Había, sugirió Adorno, una conexión subterránea entre fenomenología y fascismo –ambas eran expresiones de la crisis final de la sociedad burguesa-.

De esta refutación surgirá el nuevo análisis para enriquecer el marxismo, que Adorno concretará años después y basado ya en el trabajo adelantado en *Dialéctica de la ilustración*, en su tan explícito ensayo de 1959, *Teoría de la pseudo-cultura*, allí señala:

La fenomenología de la conciencia burguesa no basta por sí sola para la nueva situación: Contrariamente a la conciencia de ella misma que tenía la sociedad burguesa, al comenzar el gran capitalismo el proletariado era socialmente extraterritorial, objeto de las relaciones de producción y solo sujeto como productor, los primeros proletarios fueron pequeños burgueses, artesanos y campesinos desposeídos, y, en cualquier caso, naturales de allende la formación burguesa; y la presión de las condiciones de vida, la desmesurada longitud de la jornada de trabajo y el deplorable salario durante los decenios a que se refiere El Capital y la situación de las clases trabajadoras en Inglaterra los mantuvieron por lo pronto aún más en el exterior. Pero mientras que no ha cambiado nada decisivo en cuanto al fundamento económico de las relaciones de antagonismo entre el poderío y la impotencia económica ni, en cuanto a los límites objetivamente fijados de la formación cultural, la ideología se ha transformado de un modo proporcionalmente más radical: enmascara ampliamente la escisión, incluso ante quienes tienen que soportar su peso y han quedado envueltos en la red del sistema durante los últimos cien años- el término sociológico para ello se llama integración- Las barreras sociales son subjetivamente, para la conciencia, cada vez más fluidas, como ocurre desde hace tiempo en América, y se provee a las masas, a través de inmuebles canales, de bienes de formación cultural que, por neutralizados y petrificados, ayudan a mantenerse en su postura a aquellos para quienes no hay nada demasiado elevado ni caro. (Adorno, p. 149-150)

Sin embargo, el desarrollo más amplio de todo el pensamiento metafísico de Adorno se encuentra concentrado en lo que podría denominarse la herencia filosófica de un

hombre que no podemos concebir como nos lo pintan las revistas de espectáculo, - a veces lo son hasta las muy serias como *Der Spiegel*- que aún a sus cien años especulan demasiado sobre los romances del refinado profesor, o sobre el origen síncope cardíaco relacionado con las desafiantes provocaciones de unas adolescentes despechugadas en su seminario; herencia filosófica que tal vez por tomar en cuenta lo anecdótico ha prescindido de estudiar seriamente la *Dialéctica negativa*, texto fundamental del pensamiento del siglo XX, si se quiere buscar exclusivamente dentro de lo que se podría catalogar como el campo de la filosofía pura, indudablemente para su publicación en 1966 (fue su última gran obra), que recogió la síntesis de su larga trayectoria de meditaciones profundas y en su contenido no hay ni la más mínima traza de un supuesto arrepentimiento o debilidad senil.

La obra comienza por el estudio de la filosofía de Heidegger y en la segunda parte aborda la comprensión de la dialéctica a partir de Hegel hasta Marx y su materialismo, y refutando a Husserl, en la tercera parte analiza los modelos de la dialéctica en Kant y Hegel, para terminar en una dramática reflexión presentando los argumentos del siglo XX que muestran el total inacabamiento de la filosofía, las falsas esperanzas de la modernidad sin la más mínima preocupación porque el siglo no ha encontrado una salida y los más claros videntes de esa realidad han sido los poetas, novelistas y dramaturgos (Kafka, Proust, el músico Berg, el dramaturgo B. Brecht, en parte el único filósofo que menciona es Nietzsche). De allí que el paso al materialismo que él ve como la verdad profunda de la dialéctica y el concepto es la negativa de la razón a sí misma, pero no en la forma vulgar que se expresaba en el movimiento estudiantil que solo aspiraba a una revolución de las formas tradicionales de la sexualidad sin que ella revolucionara sus cabezas, sería como pensar que el orden de la sociedad se pudiera organizar a partir de un gran orgasmo.

La filosofía entonces no podría seguir alimentándose de citar a un Marx extemporáneo, sino, siguiendo su ejemplo, conceptualizar el tiempo, desde él mismo y no desde un "otro", lo cual requiere el esfuerzo del concepto. Entonces sin querer evitarle el trabajo de la lectura de Adorno, quisiera presentar a manera de abrebocas un apartado muy significativo de la *Dialéctica Negativa*, que ubica el momento filosófico:

Nietzsche, el enemigo irreductible de la herencia teológica en la metafísica, se burló de la distinción entre esencia y fenómeno, abandonando el trasfondo a los trasnochados. En esto coincide con todo el positivismo y quizás en ninguna otra parte esté tan claro cómo una ilustración incansable puede beneficiar a los obscurantistas. Esencia es lo que la ley de lo monstruoso hace inaccesible. Negar que haya una esencia equivale a tomar partido por la apariencia, la ideología total que, entre tanto, ha llegado a ser la existencia.

Dar el mismo valor a todos los fenómenos, porque no se conoce ninguna esencia que permita distinguir, es hacer causa común con la mentira por un amor fanatizado a la verdad. Precisamente, Nietzsche despreció la estupidez científica que se niega a preocuparse por la dignidad de sus objetivos, para hablar de ella por boca de ganso, según lo haga la opinión pública... En consonancia con esto, Hegel traslada la distinción a un tercero, que comienza encontrándose fuera del movimiento inmanente de la cosa (allí introduce la referencia a un pasaje de la Ciencia de la lógica y comenta) Es una ironía que tenga razón contra él Husserl, quien ni soñaba con una dialéctica entre esencia y apariencia; realmente, hay una experiencia de lo esencial y accidental; desde luego falible, pero inmediata, espiritual de lo que solo por la violencia puede ser disuadido el sujeto por la necesidad de orden que tiene la ciencia.... Uno de los síntomas más comunes de conciencia regresiva es la tendencia obstinada a velar por la corrección de insignificancia antes que reflexionar sobre algo importante a riesgo de equivocarse (...). (Adorno, 2005, p. 151)

Así como en su último curso de Introducción a la Sociología expone la dialéctica como el camino de la investigación de un ente que no se manifiesta desvergonzadamente a la mirada del investigador, sino que se refugia en intersticios del sujeto y de su propia naturaleza, obligándolo a la paciencia y profundidad de verdades que se conquistan en el ejercicio de la permanente inmersión de la realidad social, para el caso de la sociedad, con lo cual los apresurados tecnólogos del conocimiento inmediato y preciso quedan burlados, no para su frustración únicamente sino para la de una humanidad que no encuentra su autocompresión. Tanto la identidad fijada como la esencialidad calculada se estrellan a cada rato con la obscuridad de las cavernas que enriquecen la personalidad y sensibilidad humana.

Quedaba con ello, abierto el camino para explotar el recurso a Freud, y, en particular, a su metapsicología por su riqueza como crítica de la cultura: les permitirá ahondar la dimensión psíquica de la alimentación, comprender el problema de la sociedad de masas y el fracaso del desarrollo dialéctico de la conciencia y explorar en las posibilidades de la liberación psíquica. De allí es fundamental el conflicto irreconciliable entre el principio del placer y el principio de la realidad –que la metapsicología englobó en un principio dual, Eros y Tánatos– del que nació la civilización: ésta se basa en la renuncia a la vida instintiva, en la represión de las pulsiones sexuales, en la sublimación en formas que las alejan de sus fines pero que las ponen al servicio de la cultura, la derivación de parte de su energía hacia la autoconservación o trabajo- necesario por la escasez originaria-.

Sin embargo, la simulación de Freud tendrá una cara negativa, pues no se deben buscar las raíces de la psicosis o de la neurosis en la inadaptaciones del individuo

a la sociedad, sino en las desigualdades internas del orden social; de la psicología profunda de Freud no aceptan que la escasez sea natural y que la represión del principio del placer -subversivo por naturaleza- constituya la esencia de la racionalidad, la escasez es histórica y la represión irracional. No aceptan que la gratificación es asequible en pequeñas dimensiones sólo por la mediación del trabajo doloroso, hacia donde el principio de realidad –reprimiendo las exigencias del ello- desvía la energía libidinal para la mera supervivencia o para postergar el juego de la actividad gratificadora, para ello ese juego se convertirá en el principio supremo y solo así podrá tener algún sentido el sufrimiento pasado. No aceptan que Tánatos, que al principio Freud consideraba derivado del fracaso de las pulsiones eróticas, sea luego un principio autónomo, como lo afirma para explicar la perpetuación de la guerra.

Para la teoría de Frankfurt, de la mano de Adorno, esa antidialéctica perpetuidad del deseo de muerte no deja lugar a la esperanza de cambio ni, mucho menos, de creación de utopía, sólo considerando el origen dialéctico del mismo podría juzgarse la posibilidad de transformación psíquica, la superación de la crisis de ese “Yo” desarraigado de la dimensión vital que le es propia y que sucumbe ante el “súper yo” socializado que le impone directa y brutalmente, sin mediación alguna, las prescripciones de la ratio del dominio de lo que resulta un individuo movido y “actuado”, totalmente manipulado por el aparato de poder bajo el cual yace.

Por ello en los últimos años de su vida, Adorno, en cuyo nombre escribiera agradecido su obra *Perfiles filosófico políticos*, el hoy primer filósofo de la destañada socialdemocracia, Jürgen Habermas, aquel insistiera como lo hizo Popper en el famoso debate de la sociología de 1961, después de señalar bondadosamente que la diferencia entre los dos no era tanto epistemológica sino en cuanto posición ante la vida, pues mientras Popper cree vivir en el mejor de los mundos posibles, Adorno (2005) dice: “a mí me cuesta mucho aceptar que haya habido sociedades con un grado tan alto de maldad como la que hizo posible Auschwitz”. Y procede a explicar lo que justifica su posición: “la experiencia del carácter contradictorio de la realidad social no puede ser considerado como un punto de partida más entre otros posibles, sino que es el motivo constituyente de la posibilidad de la sociología en cuanto tal”. Tesis que no puede ser entendida sino en el marco de lo que unos años después anunciaba en su curso introductorio a la sociología, publicado solo casi treinta años después de su muerte: “Los sujetos hoy en un día solo pueden considerarse como un momento negativo; al igual que toda ideología, se transforman más lenta y dificultosamente que las relaciones económicas y que las fuerzas productivas” (2005). La expresión de este planteamiento fundamental para la comprensión de la política actual, se encontraba claramente expuesta a lo largo de toda la obra principal que Teodoro Wisengrund había legado a la humanidad: su



*Dialéctica Negativa* (2005), ya mencionada, pero que no se puede dejar de citar, ya para terminar.

También en la conciencia de los sujetos, la sociedad burguesa prefiere la destrucción total, objetivamente latente en ella, a elevarse a reflexiones capaces de amenazar su fundamento. Los intereses metafísicos de los hombres requerirían la percepción sin cortes de sus intereses materiales. Mientras éstos les están encubiertos, los sujetos viven bajo el velo de la bayadera. Sólo cuando lo que es puede ser cambiado, deja lo que es de ser el todo.

Con ello quedaba planteado el motivo central de esta nueva visión del pensamiento revolucionario que siempre, desde Benjamin, dio la impresión de pesimismo, pero que en realidad solo llamaba a ver la realidad con la mirada más compleja que requerían los tiempos. Aquí se presenta de bulto la profunda huella que esta conclusión dejaría en la mente de todos los que seriamente habían asimilado este punto de vista, y no resulta extraño entonces que un hombre, aparentemente tan disímil como Michel Foucault (), comentara en las notas al margen de su último curso magistral titulado sorprendentemente “Qu-est-ce que les Lumières?” que él opta por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es esta forma de filosofía que, de Hegel a la Escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que ha intentado trabajar. Las incógnitas que su muerte temprana dejó, nos permiten mantener la posibilidad del diálogo de filosofías lúdicas que de alguna manera suscriben en totalidad la tesis del maestro fundador del Instituto, Max Horkheimer, en la recientemente traducida al español *Crítica de la razón instrumental*:

Los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires, que han atravesado infiernos de sufrimiento y de degradación por su resistencia al sometimiento y la opresión, no las hinchadas personalidades de la cultura de masas, los dignatarios convencionales. Estos héroes a los que nadie ha cantado, han expuesto conscientemente su existencia como individuos a la destrucción terrorista, que otros padecen inconscientemente a través del proceso social. Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Traducir lo que han hecho a un lenguaje que sea escuchado aunque sus voces precederas hayan sido reducidas al silencio por la tiranía, he ahí la tarea de la filosofía. (2006)

### Lista de Referencias

Adorno, T. (1975). *Filosofía y superstición*. Madrid. Taurus.

Horkheimer, M. (1976). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.

Marcuse, H. (2011). *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*. Recuperado de:  
<http://www.buenastareas.com/ensayos/Acerca-Del-Carácter-Afirmativo-De-La/3274668.html>

Nietzsche, F. (2013). *Obras completas. Escritos filológicos*, Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid: Tecnos, II.