

DE LA TEORÍA CRÍTICA A LA DIALÉCTICA NEGATIVA. UN ITINERARIO DE LA PRIMERA GENERACIÓN DE LA “ESCUELA DE FRANKFURT”

Gómez, Rodolfo Eduardo

Carreras de Ciencias de la Comunicación y de Ciencia Política (FSOC-UBA).
CLACSO, Argentina.

rodolfo@clacso.edu.ar

Recibido: 06 de febrero de 2023

Aceptado: 03 de Mayo de 2023

Identificador permanente (ARK): <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s18535925/19svakwht>

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0008-1890-475X>

|1|

Resumen:

En este artículo se tratará de exponer, breve e introductoriamente, el itinerario intelectual de la denominada “primera generación” de la Escuela de Frankfurt en un período de tiempo que va desde los años treinta del siglo pasado, cuando Horkheimer asume la dirección del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Frankfurt, hasta la década de los sesenta, momento en el que, podría decirse por una cuestión de edad, comienzan a cobrar mayor importancia los trabajos de la segunda generación. A lo largo del mismo se intentará dejar planteados tanto los aportes que esa primera generación de la “escuela” realizó a las teorías social y cultural actuales, como así también los problemas y nudos teóricos que se desprenden de las distintas visiones dialécticas de algunos de los diferentes autores –consideraremos principalmente a Benjamin, Horkheimer, Adorno, Marcuse- que la conforman fueron desarrollando a lo largo de diferentes contextos históricos. En particular, se hará hincapié en las interrelaciones que se presentan en los textos de estos autores, entre lo “político”, lo “filosófico”, lo cognoscitivo, lo sociológico, lo “estético” y lo comunicacional y cultural en el marco de las transformaciones llevadas a cabo en las complejas sociedades capitalistas contemporáneas, a lo largo del período considerado.

Palabras clave: teoría crítica, Escuela de Frankfurt, idealismo alemán, negatividad

From Critical Theory to Negative Dialectic. A historical intellectual and cultural itinerary of the first generation of the "Frankfurt School"

This article will attempt to briefly and introductorily present the intellectual itinerary of the commonly named "first generation" of the Frankfurt School in a period of time that goes from the 1930s, when Horkheimer assumed the direction of the Institute for Social Research at the University of Frankfurt, until the 1960s, when, it could be said, due to a question of age, the works of the "second generation" began to gain greater importance. Throughout this paper, we will try to present the contributions made by that first generation of the "school" to current social and cultural theories, as well as the problems and theoretical knots arising from the different dialectical visions of some of the different authors -we will mainly consider Benjamin, Horkheimer, Adorno, Marcuse- who developed it throughout different historical contexts. In particular, emphasis will be placed on the interrelationships presented in the texts of these authors, between the "political", the "philosophical", the cognitive, the sociological, the "aesthetic" and the communicational and cultural in the framework of the transformations carried out in the complex contemporary capitalist societies, throughout the period under consideration.

Key words: Critical Theory, Frankfurt School, German Idealism, Negativity.

|2|

Introducción

En el marco de una discusión sobre la problemática cultural, pero que al mismo tiempo pretende ser abordada desde la "crítica" de la cultura y por ende excede dicha problemática para extenderse hacia una más amplia cuestión social, las preguntas que nos haremos al inicio de este trabajo, y que nos servirán para articular el itinerario, es: ¿qué es una teoría crítica? y también, ¿cuál es el aporte que esta puede hacer a la crítica cultural?

En términos amplios podría decirse que el llamado "pensamiento crítico" remite a aquellas formulaciones teóricas ubicadas por lo general en el ámbito de las ciencias sociales que parten de una "crítica" de las condiciones sociales en las que viven los seres humanos en un momento histórico determinado.

Pero en términos tanto sociológicos como filosóficos, algunos autores sostienen que se trata de una concepción que intenta explicar "críticamente" el funcionamiento social desde una perspectiva que se precie de "materialista". Esto a su vez presupone la adopción de un punto de partida, en términos epistemológicos, diferente de lo que podría denominarse "empirismo vulgar". ¿Por qué? Porque si se asume una perspectiva empirista vulgar, o bien positivista, se asume que lo que constituye la teoría es lo que se ve, y lo que se ve es el *statu quo*. Esto implica que no es posible construir una teoría crítica de la sociedad desde un punto de vista o bien positivista (no nos adentraremos en esto, pero es sabido que la perspectiva positivista presupone -al priorizar la observación- una ontología sostenida en una noción de "orden") o bien empirista, lo que no quiere decir que podamos (ni mucho menos, que debamos) prescindir *in toto* de los elementos empíricos para poder construirla.

Podremos intentar construir una teoría crítica del funcionamiento social asumiendo un punto de partida filosófico-epistemológico diferente de la noción positivista de “orden” (o de “equilibrio”), pero si se lo hace desde una visión que no contemple los determinantes estructurales existentes, entonces es probable que sólo podamos construir –con un poco de suerte- una “Filosofía Crítica” de la sociedad contemporánea que difícilmente pueda transformarla en la medida que la descripción que hará de dicha sociedad será seguramente “idealista”. Es por eso que el intento de construcción de una teoría crítica del funcionamiento social debe partir necesariamente del materialismo.

Esta fue la postura desde la que partieron los autores ligados a la “primera generación” de la Escuela de Frankfurt. Siguiendo las posiciones presentes en la teoría crítica de Marx –cuyo materialismo fue “dialéctico” y “práctico”- y tomando en consideración el intento de reconstrucción sistemático de los fundamentos filosófico-epistemológicos de esa concepción que llevaron adelante otros autores durante los años veinte del siglo pasado, los de Frankfurt intentaron encontrar las bases desde donde edificar su -más “moderna”- teoría crítica.

En este trabajo, y como mencionamos anteriormente, intentaremos abordar la concepción que respecto a la “Teoría Crítica” (TC) presentaron, desde los años treinta del siglo pasado, los autores ligados a la llamada primera generación de la “Escuela de Frankfurt”, desde la producción intelectual de Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Erich Fromm, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin. Aunque no podamos desarrollarlas completamente, es de nuestro interés dejar planteadas las diferencias, consensos y críticas que se observan en estos autores, además de interrogarnos acerca de la vigencia actual de muchos de sus conceptos.

|3|

“Teoría Crítica” y “Dialéctica Negativa” en la primera Escuela de Frankfurt

Para los autores nucleados en la “primera generación” del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Frankfurt, la TC –por lo menos en términos de la utilización de esa expresión- tiene su origen en un conocido texto de Max Horkheimer, escrito en 1937 para la Revista de Investigación Social del Instituto, titulado “Teoría Tradicional y Teoría Crítica”.

Esto no quiere decir que no hubiera habido TC antes de ese momento y antes de ese texto. La noción de existencia de una TC, dicho explícitamente por el propio Horkheimer, tiene que ver con el intento de pensar los fundamentos epistemológicos de una teoría que sea crítica del funcionamiento de la sociedad contemporánea, esto es, de la sociedad capitalista.

Si la de Marx había sido la primera gran crítica del capitalismo que podía ser considerada teoría (ya que las anteriores críticas –como las de Kant y Hegel- no podían tomarse como tales por sostenerse en perspectivas idealistas y no materialistas), lo cierto es que esta teoría crítica –tanto para Horkheimer como para el resto- no había terminado de reflexionar sistemáticamente sobre sus propios fundamentos. De aquí que entonces los autores nucleados en el Instituto hayan intentado elaborar en principio los

fundamentos de la TC partiendo de formulaciones previas de autores marxistas como György Lukács (2009) y Karl Korsch (1971), que buscaron recuperar el método dialéctico –desarrollado inicialmente por Hegel– pero desde un punto de vista materialista.

Este sería un primer paso para elaborar la TC del funcionamiento social en el marco de unas condiciones estructurales del capitalismo modificadas desde el momento en el que Marx había escrito (Marx escribe el primer tomo de “El Capital” allá por 1867 y fallece en 1883). Digámoslo así: si Marx describió el funcionamiento de un capitalismo que, en sus albores, promovía el librecambio porque se sustentaba en la pequeña propiedad, lo que observaban algunos autores marxistas posteriores en las primeras décadas del siglo XX era la configuración de un capitalismo en el que primaban las empresas monopólicas.

Según uno de los biógrafos más respetados de la llamada Escuela de Frankfurt, Martin Jay (1991), es esta nueva configuración capitalista la que abre el camino a la formulación del primer programa de investigación de la Teoría Crítica, luego de que Horkheimer asumiera la dirección del Instituto de Investigaciones Sociales.

|4|

Este primer programa se nutría de una serie de consideraciones previas –anteriores también a la asunción de Horkheimer como director– forjadas en la primera etapa del Instituto, que tenían que ver con el intento de actualizar una perspectiva materialista para poder explicar correctamente la “nueva” situación social.

Si en términos temporales estamos hablando de un programa de investigación formulado hacia los años treinta del siglo XX, debemos agregar que en términos teóricos esto suponía dar cuenta no sólo de la modificación del capitalismo sino del fracaso explicativo del marxismo economicista de la Segunda Internacional y del marxismo “positivista” y “dogmático” prevaleciente durante la época de Stalin en la URSS. Este nuevo programa de investigación intentaba incorporar para ello “nuevas” categorías explicativas (de corte más “filosófico”) presentes en los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844 de Marx, descubiertos por esos años. Todo sin contar que la formación de varios de estos intelectuales (el caso de Adorno, Horkheimer, Benjamin o Marcuse) no había sido marxista sino que se nutría notablemente de las discusiones presentes en los “circuitos” filosóficos de la época.¹

Puede encontrarse en los textos de estos autores, una fuerte presencia de temas filosóficos que habían sido abordados previamente por clásicos como Aristóteles o Platón, por exponentes de “la Ilustración” como Descartes, Kant, Fichte, o Hegel, por vitalistas como Herder, Nietzsche o Schopenhauer y por contemporáneos como Husserl, Kierkegaard o Heidegger, pero que ahora intentaban ser observados desde una perspectiva materialista. Esto no entraba en contradicción con una tradición materialista que había entrelazado elementos de economía política con planteos filosóficos, y que

¹ Tanto Horkheimer como Adorno y Benjamin fueron tutorados en sus estudios filosóficos por Hans Cornelius, un filósofo neokantiano anti-metafísico cuyas posiciones políticas progresistas causaron gran simpatía en sus estudiantes. Sin embargo, fue su intento de mediar entre los “objetivo” y lo “subjetivo”, lo que impactó intelectualmente en la producción intelectual de –sobre todo– los dos primeros, aun hasta en sus últimos escritos. Ver al respecto Buck-Morss (1981).

había intentado recuperar –frente a las versiones reduccionistas o dogmáticas del marxismo- el componente “dialéctico”². Pero si esto suponía reflexionar sobre las sociedades contemporáneas, no podría prescindirse de formulaciones sociológicas, como por ejemplo las de Max Weber o Georg Simmel (en particular el concepto de acción racional instrumental), o psicológicas como las de Sigmund Freud (del que tomaban –entre otras- sus nociones de inconsciente, de deseo, de represión).

Por este motivo un autor perteneciente a la segunda generación de esta escuela, Axel Honneth (1995), se permite hablar del intento de construcción de una suerte de “materialismo interdisciplinario” presente en este primer programa de investigación de la TC. Este programa comprendía tres campos teóricos que funcionaban de modo “separado” pero para dar cuenta de la “totalidad” de la sociedad moderna, a saber: uno correspondiente al ámbito de la “economía política”, sustentado en la teoría del “capitalismo monopolista de estado” desarrollada por Frederic Pollock (tal vez el “economista” más prominente de la primera generación de la escuela); el segundo llevado a cabo en el ámbito de la “psicología social” a partir de los desarrollos realizados por Erich Fromm en torno a la constitución de la “personalidad autoritaria” y el tercero que se adentraba en el terreno de la cultura y la comunicación de masas.

|5|

El aporte de la “teoría del capitalismo monopolista de estado” (en el caso de Pollock, de corte weberiano, aunque también nutrido en las teorías del “capitalismo financiero” de Rudolf Hilferding y Nicolai Bujarin) tenía la particularidad de ser una tesis que servía

² La dialéctica es un método de conocimiento que Marx tomó de Hegel (más allá de otras formulaciones), aunque intentó aplicarlo desde un punto de vista materialista y no idealista. El método se podría resumir como un método que realiza un movimiento en espiral, que parte de lo concreto (lo empírico), niega lo concreto para ir hacia lo abstracto, y luego niega lo abstracto y retorna a lo concreto, pero este segundo concreto es y ya no es igual al primero, porque contiene lo abstracto más el primer concreto, es un “concreto enriquecido”. Esto quiere decir, por otro lado, que para Hegel lo “empírico” era insuficiente para conocer la verdad, por eso es que había que negar ese primer concreto, ir a lo abstracto y luego volver a lo concreto para conocer lo “esencial”. Por ejemplo, en Hegel, un primer concreto (empírico, observable) nos permitiría conocer a una persona por su apariencia, pero para conocer a esa persona “en realidad”, debíamos “negar” esa apariencia e ir hacia una serie de conceptos abstractos (como ser si esa persona es, más allá de su apariencia, correcta, incorrecta, buena, mala) y luego negar esos conceptos abstractos para volver sobre esa persona “concreta”, y así, juntando el primer concreto, más lo abstracto, llegar a conocer a esa persona en su “esencia”. Cuando ese proceso de conocimiento se termina, podría decirse que conocemos realmente a una persona (en su esencia) y por lo tanto **hay una “identidad” entre el sujeto que conoce y el “objeto” (el ser o la entidad) a ser conocido**. Este mismo método, concreto-abstracto-concreto, es el que emplea Marx en su “crítica de la economía política” (sea esta en textos como la *Contribución a la Economía Política* de 1859 o *El Capital* de 1867). Marx comienza el Tomo I de *El Capital* con un primer concreto (empírico, observable), al afirmar que la riqueza se ve como una suma de mercancías (es decir, que alguien rico tiene muchas mercancías, muchas cosas: automóviles, joyas, propiedades, ropa, dinero), pero luego va de ese primer concreto –negándolo- a una serie de abstracciones (como el “valor” –a secas, y de uso y de cambio- de las mercancías, el trabajo “abstracto” –trabajo a cambio de tiempo de trabajo- que posibilitará la extracción de un “plusvalor”, el dinero) que luego –negándolas- retornan a un nuevo concreto enriquecido, que ya no es sólo la riqueza sino el “capital”. En el capitalismo, según Marx, el rico es el que tiene “capital” (y las mercancías), pero la obtención del capital sólo es posible en la medida que hay explotación de las y los trabajadores por parte de las y los capitalistas. Tal es la “esencia” del capitalismo.

para explicar tanto el funcionamiento de las economías capitalistas de entonces cuanto la de la naciente economía soviética, siendo que también expresaba una crítica hacia ambas formas de organización social³. Esta formulación permitía explicar las condiciones estructurales del surgimiento de la “personalidad autoritaria”, ya que sostenía que el paso del capitalismo de pequeña propiedad a uno donde primaba la “propiedad monopólica” (como decía la teoría del capitalismo monopolista) provocaba una crisis en la organización familiar patriarcal. En dicha transición, el pequeño propietario (el “bourgeois”) –cuya forma de propiedad es absorbida por la de la empresa monopólica- resulta él mismo absorbido por la dinámica de este “nuevo capitalismo”, como resultado de lo cual pierde también sus “facultades”: el derecho de ciudadanía, la “independencia” y la autoridad. Ese proceso termina generando una búsqueda de autoridad –al diluirse el primado paterno- por parte de los distintos miembros de la familia en las instituciones externas creadas por la sociedad y la cultura y por la comunicación de masas.

Si bien podríamos decir que muchas de estas formulaciones tomaban en consideración los desarrollos lukácsianos sobre los procesos de “cosificación” de la conciencia y de “reificación” social (que suponían que la conciencia humana, al estar atravesada por el “fetiche” de la mercancía, se cosificaba y alienaba, esto es, sólo podía observar un mundo de “cosas” y no un mundo de personas), también puede sostenerse que por ejemplo en algunos textos de Horkheimer (1990) encontramos un hincapié mayor en los procesos de racionalización técnico-burocráticos presentes en el conjunto de las instituciones sociales, que en la expansión de esos mismos procesos pero de la mano de la extensión de la producción mercantil y del fetichismo que conlleva. Así, el énfasis al explicar los procesos de alienación social estuvo más puesto en la expansión de una “racionalidad instrumental” (es decir, una racionalidad sólo basada en el cálculo y en la utilidad) expandida al conjunto social que en la expansión de un “fetichismo” de la mercancía –propio del capitalismo- que tenía inscrito dentro suyo el propio dominio de dicha forma de racionalidad.⁴

Un punto que vista que tiene consecuencias tanto teóricas como políticas. Políticamente, porque ya en los treinta –para estos autores- se vislumbraba el proceso de “cooptación” del proletariado por parte de los fascismos y eso suponía la pérdida del tradicional “sujeto de la transformación” del marxismo. Y teóricamente porque también suponía un “ajuste de cuentas” con el tipo de dialéctica –empleada por el propio Lukács- de corte más hegeliano y “positivo” y su reemplazo por una que ellos denominaron dialéctica “no identitaria” y “negativa”.⁵

³ Para una crítica de los fundamentos de la tesis del capitalismo monopolista de Estado de Pollock, ver Postone (2006).

⁴ Trabajamos con mayor detalle los puntos de conexión y de diferenciación entre los enfoques sobre la “cosificación” de Lukács y la noción de “racionalidad instrumental” de Horkheimer (y de Adorno) en Gómez (2017).

⁵ Para una discusión respecto de las características de la llamada dialéctica “negativa” o “no identitaria” que involucra a los trabajos de Benjamin y Adorno, referimos al clásico trabajo de Buck Moors (1981). Para una discusión sobre los alcances de la noción de “negatividad”, que además de Adorno abarca también a los trabajos de Marcuse, nos remitimos tanto al texto de Entel, Lenarduzzi y Gerzovich (1999) como así al volumen compilado por Holloway, Matamoros y Tischler (2007) y también al trabajo de

Segunda etapa de la “Teoría Crítica” y consolidación de una “Dialéctica Negativa”

Respecto de la posición política, el desplazamiento tuvo que ver, por supuesto, con el cambio de momento histórico (el paso de la década del '20 -cuando había ciertas expectativas con respecto tanto a la expansión de la Revolución Rusa de octubre de 1917 en el resto de Europa cuanto a las posibilidades democráticas y emancipatorias de la República de Weimar- a la del '30 -durante la que se consolidó el fenómeno fascista-), y se acentuaría en la obra posterior de Adorno y de Horkheimer, una vez agotadas sus esperanzas en el progreso humano ante lo sucedido durante la Segunda Guerra Mundial y luego del exilio de casi todos los miembros del Instituto a los Estados Unidos⁶. Si el proletariado no había demostrado defensas contra el proceso de cooptación de su conciencia por parte del fascismo y de una forma de “trabajar” que tenía más que ver con la “autoreproducción” (*techné*) que con la “autorrealización” (*poiesis*), entonces la actitud del intelectual crítico no podía ser la del “seguimiento” de esta clase. Por otro lado, luego del denunciado pacto entre Stalin y Hitler⁷ tampoco podía serlo la del seguimiento de los partidos comunistas. Para ellos, entonces, sólo cabía la defensa de la figura del intelectual “independiente”, que pudiera posicionarse de modo crítico *incluso* respecto de las propias clases subalternas.

En cuanto al proceso de ajuste teórico, lo encontramos expresado en una de las obras más paradigmáticas –y más “oscuras”, según algunos autores críticos- de Adorno y Horkheimer, la *Dialéctica de la Ilustración*⁸, que se terminó de escribir en la ciudad de Los Ángeles y se publicó en 1944. En la Introducción afirman:

A pesar de haber observado desde hacía muchos años que en la actividad científica moderna las grandes invenciones se pagan con una creciente decadencia de la

Jameson (2010). Respecto de Marcuse, puede verse su evolución consultando sus primeros trabajos, compilados en *Cultura y Sociedad* (1967), luego *Razón y Revolución* (1999) y trabajos posteriores como *Eros y Civilización* (1985) y *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (1968).

⁶ Con excepciones como las de Walter Benjamin (el único de estos autores que “quedó defendiendo posiciones en Europa” y se suicidó trágicamente en 1940 en Port Bou, un pueblo de la frontera franco-española) o Herbert Marcuse, que conservaron una dimensión más utópica o “mesianico-transformadora”.

⁷ El pacto de no agresión entre Alemania y la URSS firmado en 1939 conocido como el pacto Molotov-Ribbentrop, fue fuertemente criticado por los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, en particular por Walter Benjamin. El régimen nazi rompió dicho pacto solo dos años después, en 1941, en el marco de la Segunda Guerra Mundial, cuando la Alemania nazi invadió la URSS.

⁸ El título original del libro en alemán es *Dialektik der Aufklärung*, cuya traducción castellana es *Dialéctica de la Ilustración*, aunque la palabra germana *Aufklärung* también puede traducirse como Iluminismo, de allí que el libro en castellano se haya publicado con este segundo título de *Dialéctica del Iluminismo* (1997); más allá que las referencias que Adorno y Horkheimer realizan sobre ese movimiento exceden por mucho al “iluminismo” del siglo de las Luces para abarcar a filósofos “ilustrados” tanto previos como posteriores a dicho siglo.

cultura teórica, creíamos poder guiarnos por el modelo de la organización científica... Los fragmentos recogidos en este volumen demuestran que hemos debido renunciar a aquella fe... en la fase actual de la civilización burguesa ha entrado en crisis no sólo la organización sino el sentido mismo de la ciencia... Si los obstáculos fueran solamente aquellos que derivan de la instrumentalización inconsciente de la ciencia, el análisis de los problemas sociales podría vincularse con las tendencias que están en oposición a la ciencia oficial. Pero también estas han sido embestidas por el proceso global de la producción y no han cambiado menos que la ideología contra la cual se dirigían. (Adorno y Horkheimer, 1997, pp. 7-8)

Para algunos autores pertenecientes a la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, como Jürgen Habermas (2002) o el mencionado Honneth, este “segundo” momento supone o bien un cambio definitivo respecto del primer programa de la TC o bien directamente su abandono, ya que -como puede verse en la cita- se deja de lado cualquier pretensión “positiva” o “científica” para la crítica de las sociedades capitalistas avanzadas.

Si previamente –con la consolidación y avance del fascismo- se había puesto en duda la posibilidad emancipatoria concreta de los trabajadores, aquí al mismo tiempo se cuestiona también la concepción de la historia como “progreso”, es decir, el mismo proyecto de la Ilustración. Esto implicó que Adorno y Horkheimer adoptaran una concepción de filosofía de la historia presente en los escritos de un miembro considerado periférico para el primer programa de la TC pero no para esta nueva concepción de la Escuela de Frankfurt, Walter Benjamin. Para el “último” Benjamin⁹, “todo documento de cultura es –al mismo tiempo- un documento de barbarie”, lo que implica una lectura “dialéctica” de la historia, en el sentido –influido por motivos de la teología judía- de que el presente se encuentra en tensión entre un pasado “arcaico” que siempre regresa como “segunda naturaleza” y un futuro “devenir” que no puede “nombrarse” todavía. Esta concepción no contempla necesariamente la idea de “progreso” y sí la idea de una razón estética sostenida en la búsqueda de la “mimesis” (imitación), que para Benjamin permitiría la recuperación de un pasado dominado, oculto por lo dominante -que siempre es lo triunfante (en la idea que la Historia es, finalmente, escrita por los que ganan y no por los que pierden)-. La dialéctica de la Historia se presenta, así, como una dialéctica entre el presente dominante de la historia y un pasado oculto o silenciado, pero que puede ser recuperado *via* la mimesis.

⁹ No tenemos aquí espacio para tratar con detenimiento el complejo pensamiento de Walter Benjamin. Sólo mencionaremos que podría hablarse de “tres” Benjamin, relativos a la proximidad intelectual al momento de producir un texto. Digámoslo así, si un “primer Benjamin” encontraba una fuerte influencia teológica al calor de su amistad con Gershom Sholem (y cuyo texto más ilustrativo es *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, 1986) y un “segundo” se volcaba más de lleno a una interpretación marxista gracias a su afinidad intelectual con Bertolt Brecht (el artículo más paradigmático de este período es el conocido *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica*); el “tercero” –al que pertenece este momento, cercano a su muerte- intentará combinar ambos elementos (teología y marxismo) a la luz del vínculo con Theodor Adorno (ejemplificado en las *Tesis sobre Filosofía de la Historia*, incluido en la compilación *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, 1989).

Al no ser “progresista”, “positiva” o “identitaria” en el sentido hegeliano mencionado, esta filosofía de la historia se mantiene como “negativa”, como crítica en sí misma, como una “no identidad” en permanente tensión (sin síntesis). La dialéctica histórica se piensa así vinculada fuertemente con lo estético (el propio concepto de “mimesis” proviene de lo estético, refiere a la noción de representación propia del arte). Algo característico de la gran mayoría de los autores frankfurtianos (sobre todo de la primera generación, incluyendo a Benjamin, a Adorno, Horkheimer, Löwenthal, Marcuse), en su intento por construir una teoría materialista que diera cuenta de los fenómenos culturales.

Por eso la dialéctica –histórica y estética- de Benjamin puede comprenderse en relación con varias de las obras de Brecht y luego con las de los surrealistas; y la de Adorno (aunque difiera en cierto sentido de la del primero) es coherente con su interpretación de la obra musical de Schönberg. Para ambos autores, se trataba de recuperar la experiencia que se había perdido con el surgimiento de la Modernidad, configurada ésta a partir de la fragmentación del mundo y del sujeto moderno (la fragmentación del yo es uno de los tópicos freudianos predominantes), y que filosóficamente fue expresada por Kant en sus tres “críticas”, a saber; la *Crítica de la Razón Pura*, que refiere a la esfera de la ciencia, la *Crítica de la Razón práctica*, que refiere al ámbito de la moral, y la *Crítica de la capacidad de juzgar*, que refiere al dominio estético.

Pero esa experiencia empobrecida del mundo moderno, que impedía al mismo tiempo el conocimiento de la verdad de ese mundo (descrita tempranamente por Benjamin entre 1932 y 1933 en un texto denominado “Experiencia y pobreza”), no tenía que ver solamente con su fragmentación y complejidad, sino además, tal como lo habían descrito Adorno y Horkheimer en los diferentes capítulos de la *Dialéctica de la Ilustración*, con la expansión de la racionalidad instrumental (una racionalidad con “arreglo a fines”, como diría Weber) que va de la mano de la mercantilización del mundo moderno y de la expansión del dominio técnico. Esa racionalidad instrumental invade la esfera de la ciencia y degrada la ciencia a pura “técnica” (es lo que abordan los autores en los dos primeros capítulos del libro, “Concepto de mito” y “Odiseo”), instrumentaliza y mercantiliza la esfera de la moral de modo que las relaciones entre las personas se tornan relaciones entre “cosas” (es lo que describen en el capítulo titulado “Kant, Sade y Nietzsche: *Juliette*, Iluminismo y moral”) y, por último, invade la esfera del arte, que antes se suponía –a través del uso de la mimesis¹⁰- como “representación” de la realidad, y que ahora se ha vuelto –por obra de la razón instrumental y utilitaria y por la mercantilización- pura repetición (es lo que tratan en el capítulo final, el de “La industria cultural”).

Frente a semejante proceso -que promueve la constitución de un mundo cosificado, de tal modo que los sujetos no podrían otra cosa que estar “alienados” de sí, “inconscientes” de tal situación, producto a la vez de la represión existente en la

¹⁰ En este punto, Adorno y Horkheimer coinciden con Benjamin en la utilización de la noción de mimesis, que refiere a la “imitación” y al mismo tiempo a la “representación” de la realidad. Algo propio del arte pero que los tres autores emplean también como aporte al conocimiento de la realidad. Al mismo tiempo, para los dos primeros –porque en ese punto Benjamin es más ambiguo- esa “mimesis” artística y cognoscitiva es virtualmente destruida por la racionalidad instrumental que posee la industria cultural.

sociedad capitalista- Benjamin va a proponer –siguiendo a Brecht, pero basándose también en cierto surrealismo y en las vanguardias en general- la apropiación de la reproductibilidad técnica en el ámbito artístico por parte de las masas (revolucionarias), como modo de sacudir y transformar de raíz esa percepción moderna burguesa cosificada. En efecto, en un texto como “La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica” Benjamin va a cuestionar las perspectivas que defienden “el arte por el arte” y la autonomía de la esfera estética; oponiéndoles las miradas vanguardistas –ubicando allí a Marcel Duchamp, a surrealistas como Louis Aragon, a dadaístas y constructivistas y, muy especialmente, al director de cine ruso Serguei Einsenstein, inventor del “montaje dialéctico”- que precisamente plantean la ruptura de las reglas del arte “autónomo”, la búsqueda de promover un “shock” en la percepción artística burguesa (sostenida en la contemplación y en la mirada “aurática”) y la posibilidad de que las producciones artísticas pudieran tener otro tipo de fundamentos, como el político (de allí la apelación de Benjamin a la “politización del arte” por parte de los comunistas, que se opone a la “estetización de la política”, propia del fascismo).

A diferencia de Benjamin, y frente a lo que considera el predominio de la racionalidad instrumental en la cultura de masas, cuyo efecto principal es la mercantilización y fetichización del arte (en el sentido de que el arte se ha transformado en pura mercancía, en puro valor de cambio, en pura repetición y reproducción en serie) que se observa en esa industria cultural que aliena y degrada la experiencia moderna, Theodor Adorno va a reivindicar la “resistencia” que puede encontrarse en cierto –no en todo- arte autónomo (lo que no significa que defienda la autonomía, propia del arte burgués). Esta apelación, que va a desarrollar más extensamente en su obra póstuma “Teoría Estética” (2004), se articula con dos textos previos, donde la resistencia se expresa en el ámbito de la esfera del conocimiento y en el de la esfera de la moral. El primero de estos textos es la “Dialéctica Negativa” (1975) y el segundo es “Mínima Moralia” (2001); en ambos el autor expresa la necesidad de resistir a los embates de la racionalidad instrumental en el mundo moderno.

|10|

En el caso de la “Dialéctica Negativa”, esto sería posible a través de un tipo de dialéctica que se mantenga en su instancia negativa, sólo como “negación”, esto es, sólo como “crítica”, sin que esto pueda llevar –como en el caso de Hegel- a la “identidad” entre el sujeto que conoce y el objeto que se busca conocer. Sería una dialéctica, por este mismo motivo anti-identitario, sin concepto, es decir, a-conceptual. Una posición que Adorno traslada al ámbito de lo moral, donde va a defender cierta resistencia moral sostenida por una instancia “mínima” en dicho ámbito (una suerte de mínimo “imperativo categórico” moral, al mejor estilo kantiano) y al ámbito de lo estético.

La resistencia, en un campo estético atravesado por la racionalidad instrumental y dominado por la industria cultural, se encuentra en aquellas obras de artistas cuyas producciones, por su nivel de complejidad, han podido eludir los determinantes de la industria de la cultura capitalista y conservar cierto elemento mimético y representacional. Sería, por ejemplo, el caso de la literatura de James Joyce, sobre todo de su texto “Ulises” (de notable complejidad estética); del teatro de Samuel Beckett (de quien destaca su obra “Esperando a Godot”, entre otras) y de la música de Arnold Schönberg, sobre todo de su período “atonal”.

Este último caso, el de Schönberg, nos permite ver el punto de articulación entre la dialéctica negativa y la teoría estética. Porque si en un primer momento, su obra continúa la tradición musical de occidente -en el estilo compositivo establecido entonces por Wagner-, hacia 1911 Schönberg rompe con esa forma tradicional de composición para dar lugar a lo que se conoce como “atonalismo”; una forma no-tonal (es decir: sin armonías) de composición que es concebida por Adorno como un modo dialéctico (negativo y sin conclusión) de creación estético-musical. Unos diez años más tarde, Schönberg modificará este modo compositivo para pasar al “dodecafonismo” (variaciones a partir de una serie de doce sonidos, que corresponde con las siete notas naturales y cinco alteraciones de una octava), decisión adoptada luego también por Anton Webern y por Alban Berg, maestro musical de Adorno.¹¹

En cierto modo, esta posición estético-crítica de Adorno, que puede encontrarse también en Horkheimer, retomaba el postulado -acuñado en los inicios de la TC- del intelectual (del Teórico con mayúsculas, pero también del Artista) independiente y crítico frente a cualquiera de los procesos sociales integradores de las sociedades avanzadas, contra la expansión indiscriminada de la racionalidad instrumental (la racionalidad burocrática con arreglo a fines que había descrito Weber) que terminaba sepultando cualquier posibilidad emancipatoria de los sujetos sociales.

[11]

Esto porque, como ya mencionamos, tanto Adorno como Horkheimer descreían de las capacidades crítico-emancipatorias provenientes de los trabajadores y porque tampoco creían que esas capacidades pudieran provenir de alguna organización política y mucho menos del movimiento estudiantil¹² o de los movimientos artísticos partidarios del “proletariado” (la gran discusión de Adorno no sólo con Lukács sino, sobre todo, con Brecht y luego con Benjamin).

Es por tal motivo que Habermas (1999), ante esta ausencia de “sujeto de la transformación”, describió a la propuesta adorniana de una “dialéctica negativa” como el “segundo giro idealista”¹³ en la propuesta de la TC. Y es también por eso que Susan Buck-Morss (Op.Cit., 1981, Epílogo), tal vez la más importante biógrafa y estudiosa de la producción intelectual de la Escuela de Frankfurt, plantea los problemas que presenta la “dialéctica negativa” y la teoría estética en términos de su impacto político concreto.¹⁴

A inicios de los setenta, luego del fallecimiento de varios de los “padres fundadores” del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Frankfurt, los miembros de la segunda generación retomaron la herencia y los desafíos, aunque adaptados a los nuevos

¹¹ Adorno desarrolla con detalle esta evolución en *Filosofía de la Nueva Música* (2003). Para una mirada problematizadora al respecto puede consultarse a De la Fuente (1999).

¹² Fue memorable la crítica que Adorno le realizó a sus propios estudiantes radicalizados en las manifestaciones obrero-estudiantiles que tuvieron lugar en Alemania -y en toda Europa- en los años '68 y '69 del siglo pasado.

¹³ Un “segundo” giro idealista supone la existencia de uno “primero” previo a este. Según Habermas este primer giro se produce ya en la primera versión de la Teoría Crítica (Op.Cit., 1990), en “Teoría tradicional y teoría crítica”, porque allí Horkheimer ya reemplaza la contradicción entre clases sociales por una dialéctica entre dos concepciones diferentes de teoría (tradicional-crítica).

tiempos –más democráticos y de hegemonía capitalista- y sin escatimar críticas a lo que creían eran las aporías en las que habían caído los primeros. Intentaron recuperar, reformulándola, ese primer proyecto de la TC llevada adelante por parte de los autores de la primera generación, aunque de distinto modo y con diferencias teóricas, algunas no menores.

Conclusiones

Como mencionamos en la introducción, a lo largo de este breve trabajo intentamos trazar un breve panorama de lo que se entiende o entendió por “Teoría Crítica” en el pensamiento de los autores de la primera generación de la llamada “Escuela de Frankfurt”.

Intentamos además describir tanto los postulados como así también las etapas y cambios en las posturas de los autores en relación con la TC, que condujeron –sobre todo en el caso de Adorno, pero también en el de Benjamin y Horkheimer- a la gestación de la “Dialéctica Negativa”.

[12]

Desde nuestra perspectiva el pensamiento de Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Löwenthal, Pollock o el de varios de los autores ubicados en el denominado “círculo exterior” del Instituto, como Bloch, Krakauer, Fromm, Neumann o Kirchheimer, es plausible de ser criticado. En primer lugar (sobre todo en el “círculo interior”) por su visión escéptica –comprensible en ese momento histórico- tanto de la historia como de las posibilidades emancipatorias de la praxis de los sujetos. En segundo lugar, por la minusvaloración de la capacidad de transformación democrática presente en el movimiento de trabajadores y trabajadoras; y que llevó -por lo menos en algunos escritos de Adorno y de Horkheimer, como sostiene Buck Morss- a la pérdida de la potencialidad política de la teoría o bien –como sostiene Habermas en este caso- a ciertas consecuencias poco materialistas.

Sin embargo, algunas formulaciones críticas llevadas a cabo por otros autores como Alfred Schmidt (1977) u Oskar Negt y Alexander Kluge (1993) ayudan a pensar en las posibilidades de recuperación de esta “primera generación” en los tiempos que corren.

Para estos teóricos es posible recuperar el punto de vista “dialéctico negativo” como forma de superar la discusión sobre las características de una dialéctica materialista, que se diferencie y al mismo tiempo contenga y supere a la dialéctica idealista hegeliana. Una dialéctica materialista como la de Marx, pero también, “no teleológica”, “no sintética” –sin síntesis- y “no identitaria” (en términos de Adorno). Punto de vista que ayudaría a recuperar en el presente una visión dialéctica no economicista ni (ultra) determinista, y a pensar seriamente en las prácticas emancipatorias de los sujetos, que aún hoy –ya entrado el Siglo XXI- seguimos siendo quienes hacemos la historia.

Bibliografía utilizada

Adorno, T. (1975). *Dialéctica Negativa*. Taurus.

- Adorno, T. (2001). *Mínima Moralia*. Taurus.
- Adorno, T. (2003). *Filosofía de la nueva música*. Akal.
- Adorno, T. (2004). *Teoría Estética*. Akal.
- Adorno, T., y Horkheimer, M. (1997). *Dialéctica del Iluminismo*. Sudamericana.
- Benjamin, W. (1986). *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Planeta-Agostini.
- Benjamin, W. (1989). *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Taurus.
- Buck-Morss, Susan (1981). *Orígenes de la Dialéctica Negativa*. Siglo XXI.
- De la Fuente, E. (1999). Music as Negative Theology. *Thesis Eleven* 56, SAGE Publications.
- Entel, A., Lenarduzzi, V., y Gerzovich, D. (1999), *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*. Eudeba.
- Gómez, R. (2017). La Escuela de Frankfurt entre Weber y Lukács. Herencias no reconocidas y diferencias teóricas desde una perspectiva materialista. En R. Mier y A. Polidori (Comps.), *Nicht für immer! ¡No para siempre! Introducción al pensamiento crítico y la Teoría crítica frankfurtiana*. Editorial Gedisa y Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la Acción Comunicativa* (Tomos 1 y 2). Taurus.
- Habermas, J. (2002). *Ensayos Políticos*. Península.
- Holloway, J., F. Matamoros, F., y Tischler, Sergio (2007). *Negatividad y Revolución. Theodor Adorno y la política*. Herramienta, Universidad Autónoma de Puebla.
- Honneth, A. (1995). *Teoría Crítica*. En A. Giddens y J. Alexander (Comps.), *La Teoría Social hoy*. Alianza.
- Horkheimer, M. (1990). *Teoría Crítica*. Amorrortu.
- Jameson, F. (2010). *Marxismo Tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. FCE.
- Jay, M. (1991). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Taurus.
- Korsch, K. (1971). *Marxismo y filosofía*. Ediciones Era.
- Lukács, G. (2009). *Historia y Conciencia de Clase*. Ediciones Razón y Revolución.
- Marcuse, H. (1967). *Cultura y Sociedad*. Sur.
- Marcuse, H. (1999). *Razón y Revolución*. Altaya.
- Marcuse, H. (1985). *Eros y Civilización*. Planeta-Agostini.
- Marcuse, H. (1968). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Joaquín Moritz.
- Negt, O. y Kluge, A. (1993). *Public Sphere and Experience. Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. University of Minnesota Press.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Marcial Pons.
- Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Siglo XXI.
- Sazbon, J. (2002). El legado teórico de la Escuela de Frankfurt. En A. Boron, y de A. Vita (Comps.), *Teoría y Filosofía Política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*. CLACSO.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana de México.