

Dialéctica de la escuela de Frankfurt

En este pequeño artículo pretendemos ofrecer una panorámica general del pensamiento de Horkheimer y Adorno, dos de los máximos representantes de la llamada escuela de Frankfurt. Tras las dos primeras partes, que son meramente descriptivas, centradas en el nacimiento y evolución de la escuela, reivindicaremos una recuperación de aquellos momentos del pensamiento de Horkheimer y Adorno que aún nos parecen aplicables a las sociedades actuales y al pensamiento actual, embarcado todavía, bajo nuestro punto de vista, en resolver algunas de las cuestiones que abordaron en su día Adorno y Horkheimer.

La fundación en 1924 del Instituto para la Investigación Social, estrechamente relacionado con la Universidad de Frankfurt, provocó la colaboración de autores que, con el tiempo, formaron la llamada escuela de Frankfurt. Decimos «llamada» porque el grupo de pensadores relacionados con el Instituto para la Investigación Social fue extraordinariamente heterogéneo, por lo que no se puede hablar, entendiéndolo en sentido estricto, de una escuela. Sería más apropiado referirnos a una convergencia de intereses e inquietudes teóricas, de autores tan diferentes como Benjamin, Fromm, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Pollock... Todos compartían un proyecto común, que adquiriría dentro de sus obras las formas más variadas. En este sentido, la importancia de las obras de Horkheimer es indiscutible, pues, con cada uno de sus artículos, el que desde 1930 fuera director del Instituto, ofrecía un marco teórico, un fondo común

que podían compartir distintas filosofías. El carácter programático de sus escritos servía de referencia al resto de miembros del Instituto para desarrollar sus investigaciones en distintas áreas particulares. Y todo esto con un único fin, compartido, de un modo u otro, por todos: desarrollar una Teoría Crítica capaz de transformar las sociedades en las que vivían. En la primera parte del artículo veremos en qué términos se plantea este proyecto, cuáles eran sus puntos débiles, y qué cuestiones nos ha dejado abiertas.

Pero nuestra investigación quedaría incompleta si no nos fijásemos también en alguna de las obras de Adorno. Si Horkheimer desempeñó una labor extraordinaria en la dirección del Instituto, Adorno es, sin lugar a dudas, la figura más importante del mismo. El diagnóstico de la sociedad que construyó en torno a la crítica de la industria cultural y la sociedad administrada se ha visto confirmado con el paso del tiempo. Y esto por no hablar de la importancia del pensamiento de Adorno en el campo de la estética, en el que encontró una escapada para el fracaso del proyecto de teoría crítica. Cuando los frankfurtianos comprobaron el ascenso imparable del nacionalsocialismo y se vieron obligados al exilio, perdieron toda la esperanza que habían depositado en su proyecto inicial, comenzando cada uno un itinerario personal por el que compensar todo lo que habían perdido. Como es bien sabido, Adorno y Horkheimer coincidieron en EEUU e iniciaron una etapa de estrecha colaboración que se plasmó en *Dialéctica de la Ilustración*, una obra capital que, desde nuestro punto de vista, marca todo un punto de inflexión en el pensamiento de Horkheimer y, por extensión, en los objetivos de la escuela de Frankfurt. Nos ocuparemos de este giro en la segunda parte del artículo, tratando de contrastarlo con todo lo que hayamos comentado hasta entonces. De este modo, queremos proponer una interpretación dialéctica de la escuela de Frankfurt, pero una dialéctica «suspendida», inconclusa, una dialéctica abierta. En efecto, a la tesis de la teoría crítica se opone la antítesis de la desconfianza respecto a las capacidades del hombre de construir sociedades humanas justas y racionales. La tensión que se establece entre ambas partes es muy grande y recorre todo el pensamiento de algunos de los autores de la escuela (Horkheimer entre ellos). Después de estudiar cada una de estas partes por separado, tratando de

encontrar cuáles son sus virtudes y sus defectos, recogeremos en un último apartado las cuestiones abiertas que nos ha dejado la reflexión de los frankfurtianos, recuperando aquellos aspectos que siguen vigentes en el pensamiento actual y en las sociedades actuales.

Tesis: «introducir razón en el mundo»

Impulsados por la filosofía de Marx, los frankfurtianos se reunieron con un objetivo final común: lograr la emancipación ilustrada que tantas veces había quedado truncada por factores económicos, sociales, culturales... Realizar la Ilustración significaba librar a todo ser humano de los yugos históricos, sociales y económicos, lograr sociedades justas, igualitarias, en definitiva, racionales. Horkheimer y el resto de miembros del Instituto partían ya de una «experiencia» previa: el proyecto ilustrado, que quizás llegó a su apogeo durante la revolución francesa, había sido traicionado por sus mismos promotores. La crítica marxista les sirvió, por tanto, como referencia permanente: a menudo los intereses generales son desviados en favor del beneficio personal. La Libertad y la Igualdad terminaron siendo sólo la libertad y la igualdad de unos pocos, de una burguesía que muy pronto se olvidó de todo lo que había predicado antes. Ahora eran ellos los privilegiados y otros (el proletariado, los marginados, los pobres...) los oprimidos. Los frankfurtianos ya no podían ser tan ingenuos como para esperar una transformación utópica e idealista de las sociedades. Era necesario dar un fundamento sólido a su propósito; ya no bastaba una masa de individuos bienintencionados. Era necesario levantar un nuevo orden social sobre fuertes cimientos. Había que organizar y planificar todo un nuevo proyecto: la Teoría Crítica.

El primer presupuesto de este proyecto es el materialismo. En breves artículos como «Materialismo y metafísica» o «Materialismo y moral»¹, trata de describir Horkheimer la clase de materialismo a la que nos estamos refiriendo. Como él mismo dice, no se trata simplemente de

1 Véase HORKHEIMER, M., *Materialismo, metafísica y moral*, en traducción de Agapito Maestre y José Romagosa, Ed. Tecnos, Madrid, 1999.

afirmar que «todo es material». Al apostar por un pensamiento materialista, Horkheimer está defendiendo un pensamiento arraigado en la realidad, sensible a las condiciones materiales en las que se desarrolla la vida humana. El pensamiento materialista es un pensamiento contextualizado, referido siempre a un tiempo concreto y un lugar particular. Este tipo de pensamiento, por supuesto, huye de toda certeza, o de una verdad absoluta. Deberá estar siempre sujeto a revisión, sobre todo en la medida en que se produzcan cambios en la sociedad. El materialismo de Horkheimer sabe que lo material condiciona, que no determina, lo cultural y, precisamente por esto, cualquier teoría que se centre en las ideas actuará de manera ideológica y desviará nuestra atención del dato fundamental del que ha de partir todo pensamiento: una y otra vez se siguen constatando en nuestras sociedades las desigualdades, la injusticia y la opresión. Son las circunstancias materiales las que deben provocar al pensamiento, siempre en directa relación con la sociedad en la que se produce. El materialismo de Horkheimer no pretende decir la última palabra sobre nada. Lo importante no es una verdad que quizás nunca sea alcanzable, un fin eminentemente teórico, sino un fin práctico: transformar la sociedad.

Al servicio de esta teoría materialista habrá que poner un instrumental adecuado, capaz de captar las necesidades de la sociedad. Por eso, la sociología cobra una función fundamental dentro del proyecto de Teoría Crítica. Es necesario conocer las carencias del todo social, saber cómo funciona la sociedad, cuáles son sus pautas de comportamiento, para poder transformarla. Será una sociología de corte materialista, crítico, reflexivo y normativo. Como es fácil de imaginar, la sociología tiene que penetrar en los verdaderos problemas de la sociedad, sin distraerse ni un solo momento. Por eso, por ejemplo, algunos de los análisis sociológicos de los frankfurtianos se ocuparon del ascenso de comportamientos totalitarios, violentos y racistas, que se reflejaban en el creciente odio que el pueblo alemán sentía hacia los judíos. La sociología crítica no sólo nos muestra «lo que sobra» de la sociedad, sino que también, a contraluz, afirmaría «lo que falta», aquello que todavía queda por realizar en la tarea de la emancipación humana. Para Horkheimer, la sociología no puede ser estadística, una mera recogida de datos, una sociología fría,

descriptivista y alejada de los problemas de los hombres. La sociología debe estar presente en la sociedad e intervenir activamente en la misma, y ahí radica su reflexividad. La sociología es ya un elemento de la sociedad y, en cuanto tal, puede entenderse como un factor de cambio. Por eso, la sociología ha de enfocarse desde un punto de vista normativo, de modo que no sea una descripción de la sociedad, sino que, denunciando todo lo que no encaja en ella, consiga una transformación de la misma. Quizás de una forma excesivamente confiada, los frankfurtianos pensaban que el objetivo último de la sociología es el cambio social.

Si, por un lado, pretendemos cambiar la sociedad, habrá que buscar también un camino para conectar con los condicionantes naturales del individuo, así como con las determinaciones sociales y materiales (económicas, políticas...) en que se desarrolla la vida de cada ciudadano. De nada serviría toda la labor de una sociología crítica si no se viese acompañada por una comprensión del individuo, en definitiva, por una psicología. A la hora de optar por una corriente u otra, los frankfurtianos se decantaron por el psicoanálisis. Esta elección no fue arbitraria, ni se debió al auge de la teoría de Freud en los años veinte y treinta. El psicoanálisis y la Teoría Crítica coincidían en un punto fundamental: la crítica a la sociedad. La sociedad del malestar criticada por Freud estaba directamente relacionada con esa sociedad que perpetuaba la opresión y la injusticia, y que estaba en el punto de mira de los frankfurtianos. El psicoanálisis no sólo debía ser capaz de lograr un diagnóstico del individuo, sino también una «emancipación» del mismo; entre sus funciones estaba también la de orientar al individuo a la felicidad. A medida que fueron añadiendo ingredientes a su proyecto los frankfurtianos se vieron obligados a enfrentarse a los problemas que iban surgiendo. Conjugar el proyecto ilustrado de emancipación con la crítica marxista, con una sociología y con el psicoanálisis, se fue convirtiendo en una tarea difícil, no libre de arbitrariedades. De hecho, los frankfurtianos encargaron a Fromm el trabajo de «adaptar» el psicoanálisis a la Teoría Crítica. Sin embargo, la interpretación de Fromm no cayó bien entre los miembros del Instituto para la Investigación Social. El resultado final fue inevitable: Fromm se distanció de la escuela de Frankfurt y cada uno de sus miembros adecuó el psicoanálisis a su propia forma de pensar, de forma que nunca hubo

una psicología seria y de rigor dentro de la escuela. La interdisciplinariedad fue una de las grandes virtudes de la Teoría Crítica, pero también uno de sus grandes lastres. Tratar de atrapar la realidad en sus múltiples dimensiones por medio de varias disciplinas se convierte en algo muy difícil cuando buscamos una visión única. En este sentido, la Teoría Crítica, igual que la realidad de la que partía, fue un mosaico de puntos de vista y enfoques que no llegaron a formar un todo unificado.

De hecho, tratando de profundizar en la interdisciplinariedad, los frankfurtianos buscaron una disciplina en la que la sociedad y el individuo estuviesen relacionados, con el fin de completar así su estudio de la realidad en todos sus aspectos. La economía era, para los frankfurtianos, el medio en el que la sociedad se encontraba con el individuo y viceversa. Siguiendo el pensamiento marxista, se fijaron sobre todo en la economía política, como medio para enlazar individuo y sociedad. En este sentido, los mismos análisis marxistas habían puesto ya de manifiesto que la desigualdad entre individuos o clases tenía frecuentemente un origen económico. La economía política se convierte en una disciplina «puente» entre la sociología y la psicología, la sociedad y el individuo. De este modo, viene a completar el cuadro interdisciplinar por medio del cual los frankfurtianos pretendían realizar el proyecto ilustrado. Como es de suponer, esto trajo problemas a la propia teoría. Ya no se trata sólo de la tensión resultante de la conjunción de la Ilustración y del pensamiento de Marx, que, nos guste o no, criticó duramente todo el proyecto ilustrado. Esta tensión recorre toda la filosofía de los frankfurtianos, que trataban de encontrar puntos en común entre ambos polos en conceptos como el de emancipación humana. A esto hay que unir las dificultades propias de un proyecto interdisciplinar como el de la Teoría Crítica. En primer lugar ni la psicología ni la sociología contaban con un desarrollo suficiente como para proporcionar a la Teoría Crítica las sólidas bases que requería. Tampoco la economía podía proporcionar los lazos entre el individuo y la sociedad que los frankfurtianos esperaban. Y de fondo, una falta de desarrollo completo de cada una de estas disciplinas. La sociología, la psicología y la economía no estuvieron a la altura de lo que la Teoría Crítica exigía de ellas, pero tampoco la Teoría Crítica misma proporcionó un marco suficiente en el que tales disciplinas pudieran lograr un desa-

rollo adecuado. La Teoría Crítica representa un giro hacia la complejidad, hacia el análisis de la realidad desde varios puntos de vista, pero no logró más resultados que los de ser un primer esfuerzo en este sentido.

Sin embargo, no todo han de ser sombras en la evolución de la Teoría Crítica. La misma interdisciplinariedad, pese a ser insuficiente, representa un avance y una renovación en la recepción del marxismo. En la fuerte polémica sobre la interpretación de los textos de Marx, los frankfurtianos, influenciados por Lukács, llevaron a cabo una honda renovación y actualización de los manuscritos marxistas. Coherentemente con su pensamiento materialista, sujeto a revisión, los frankfurtianos abrieron el campo explicativo de la realidad. No todo estaba determinado por la infraestructura, o, en todo caso, la infraestructura era algo más que la economía y las relaciones de producción que cualquier sistema lleva asociadas. Del mismo modo, el hombre no se puede reducir solamente a trabajo, y su realización no puede estar supeditada a una futura emancipación universal. Para Horkheimer el individuo debe realizarse aquí y ahora, y no existe ningún motivo para que se sacrifique o hipoteque su felicidad en favor de generaciones futuras. La realidad humana es economía, sociedad, individualidad, cultura, religión... y ninguna de estas áreas debe ser despreciada o rechazada. Más bien, el teórico debe estar pendiente de todas ellas con el fin de lograr que en ninguna se dé la opresión, la injusticia o la desigualdad. La recepción del marxismo realizada por los frankfurtianos está sometida a parámetros como un materialismo no reduccionista, la recuperación del proyecto ilustrado o la interdisciplinariedad.

Todos estos aspectos hacen de la Teoría Crítica un fuerte proyecto de transformación de las sociedades humanas. La Teoría Crítica pretendía estar presente en la sociedad y provocar la transformación de la misma, pretendía «introducir razón en el mundo». En este sentido, la concepción de los frankfurtianos de la relación entre teoría y praxis está muy influenciada por el marxismo, de modo que la teoría es ya un modo de praxis, una forma de intervenir en la realidad y modificarla. No se deben establecer rígidas fronteras entre infraestructura y superestructura o entre teoría y praxis. La praxis influye en la teoría y viceversa. De hecho, para Horkheimer y el resto de frankfurtianos, la misma distinción entre teoría

y praxis es ideológica, pretende esconder el poder de la teoría y deslindarla por completo de la praxis. Distinguir netamente entre teoría y praxis significa, para los frankfurtianos, condenar a la teoría a la impotencia. Frente a esto, los frankfurtianos esperaban que con el desarrollo pleno de su proyecto de Teoría Crítica se lograría llegar a sociedades más justas, igualitarias y racionales. En «Teoría Tradicional y Teoría Crítica»² (otro de los artículos programáticos de Horkheimer), se distingue entre una teoría separada de la realidad, en la que importa más la relación de coherencia entre las proposiciones que su adecuación o correspondencia con la realidad, y una Teoría Crítica que vendría descrita por todos los rasgos que hemos venido enumerando hasta aquí: Ilustración, materialismo, marxismo, interdisciplinariedad (sociología, economía, psicología...) y una vocación transformadora de la sociedad. Ya no importa tanto el sistema, la relación entre las proposiciones, el orden y la arquitectónica de la razón. Lo que les importaba a los frankfurtianos era realizar la Ilustración, cambiar las sociedades en que vivían, «introducir razón en el mundo».

Antítesis: Crítica de la Razón Instrumental

La Teoría Crítica se vio sometida a un constante proceso de desgaste. Los miembros del Instituto para la Investigación Social asistieron a la consolidación del nacionalsocialismo y al desencanto de sistemas comunistas como el ruso, en el que el totalitarismo y la anulación del individuo eran ya evidentes. Por un lado, en sus propias sociedades, todo su trabajo era inútil, o, al menos, no daba los frutos esperados, pues la injusticia, la opresión y la violencia fueron constantemente en aumento en la Alemania de los años treinta. Por otro lado, aquellos países en los que imperaba el marxismo y que presuntamente deberían ser la «vanguardia» del orden mundial, de la igualdad y la justicia, devenían en lo contrario de lo que se había buscado: control absoluto del partido dominan-

2 Véase HORKHEIMER, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, en traducción de José Luis López y López de Lizaga, Ed. Paidós, Barcelona, 2000.

te, erradicación de las ideas contrarias al sistema, persecuciones, asesinatos... La Teoría Crítica hubo de enfrentarse a la peor piedra de toque con la que se puede evaluar a cualquier teoría: la realidad. Todos sus pronósticos, todas sus esperanzas en el cambio se veían una y otra vez desmentidas por el discurrir de los hechos. Algo había fallado en la Teoría Crítica, algo no se había tenido en cuenta, y por eso su efecto sobre la sociedad era prácticamente nulo. Paulatinamente, en la medida de sus posibilidades los distintos miembros del Instituto fueron abandonando Alemania. Horkheimer en concreto, siguió los pasos de Adorno, y trató de continuar su labor al frente de la organización en EEUU. Pero no hace falta decir que el Instituto había perdido ya casi toda la fuerza con la que comenzó su labor crítica. Sus autores estaban ahora dispersos en el exilio y la labor de investigación con un proyecto común se hacía ahora mucho más difícil.

Con todos estos datos, no es de extrañar que se produjera un importante cambio en el pensamiento de Horkheimer. A partir de 1940, fecha de su exilio en EEUU, su desengaño respecto a la Teoría Crítica fue aumentando progresivamente. Romper con el proyecto de Teoría Crítica significaba también romper con algo más importante: la misma razón humana. La Teoría Crítica era, fundamentalmente, una apuesta por la racionalidad humana y su capacidad de organizar sociedades justas e igualitarias, era una apuesta por la Ilustración. Con su hundimiento, Horkheimer comienza a sospechar que quizás sea la misma razón la culpable de que todos los proyectos emancipatorios queden irrealizados. Puede que haya que empezar a desconfiar de todo lo que se presente como «racional», pues llevará dentro de sí mismo las causas de su fracaso. En este giro de pensamiento, Horkheimer va de la Teoría Crítica a la *Dialéctica de la Ilustración*³, a la *Crítica de la Razón instrumental*⁴. Es aquí cuando comienza la estrecha colaboración con Adorno, cuya evolución fue menos radical que la de Horkheimer. Adorno estuvo siempre más cercano al concepto de historia negativa de Benjamin, a una visión pesi-

3 Véase HORKHEIMER, M., y ADORNO, Th. W., *Dialéctica de la Ilustración*, en traducción de Juan José Sánchez, Ed. Trotta, Madrid, 1998.

4 Véase HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, en traducción de H.A. Murena y D.J. Vogelmann, Ed. Sur, Buenos Aires, 1973.

mista de la historia y de la naturaleza humana. Aún en los años treinta, Adorno creía en la Teoría Crítica mucho menos que Horkheimer, y estaba ya profundamente interesado por cuestiones de arte y estética, temas que a partir de los cuarenta ocuparían casi toda su reflexión. Por eso, *Dialéctica de la Ilustración* fue para Adorno una continuidad de su pensamiento, mientras que para Horkheimer significó una honda ruptura con toda su trayectoria anterior.

En este libro se elabora un veredicto que condena a la Ilustración que ha devenido justamente en lo contrario de todo lo que anunció. Después de la Ilustración sigue habiendo explotados, marginados, exclavos... La Ilustración rompió con todos los mitos para construirse ella misma en un mito, con la Razón, la Ciencia y el progreso como sus mayores dioses. Con la crítica de la Ilustración, Adorno y Horkheimer critican toda la evolución de las sociedades occidentales, y toda la tradición logocéntrica y racionalista. La razón ha mostrado varias veces a lo largo de la historia ser capaz de lograr la realización del ser humano, la construcción de sociedades justas e igualitarias. Muy al contrario, la razón se ha convertido en algunos casos en un poderoso instrumento de dominación que ayuda a maximizar los exterminios y genocidios. Por así decirlo, los alemanes que asesinaban judíos en los campos de concentración sabían muy bien lo que hacían y actuaban de un modo racional, tratando de exterminar el mayor número de seres humanos con el menor esfuerzo. Bajo la bandera ilustrada de la razón se esconden el horror, el odio, la muerte y la injusticia. Para bien o para mal, no hemos aprendido nada del proyecto ilustrado y sólo hemos sacado a la luz sus momentos negativos. Adorno y Horkheimer apuestan por una Ilustración de la Ilustración, un nuevo proceso que logre realizar definitivamente los momentos positivos de la Ilustración, que serían, efectivamente, la libertad y la igualdad, pero no como ideas o ideales, sino como exigencias que deben efectuarse en realidades concretas. Pero esto no es más que una esperanza, pues ni Adorno ni Horkheimer fueron capaces de concretar cómo lograr esto. Su desconfianza respecto a la razón humana les dejó desarmados en el plano del logos, y se vieron obligados a refugiarse en dimensiones no racionales (y no por eso irracionales) del ser humano, como son el arte y la religión. Pero antes de abordar la evolución de ambos pensadores, debemos

detenernos un poco más en toda la crítica de Horkheimer a la racionalidad occidental.

La crítica que Horkheimer comienza en *Dialéctica de la Ilustración* es continuada en *Crítica de la Razón instrumental*. En esta obra Horkheimer distingue entre dos tipos de razón, ambos igualmente nocivos y peligrosos. Por un lado estaría la razón subjetiva o instrumental, una razón que calcula medios en función de un fin propuesto, sin entrar a valorar la racionalidad del fin perseguido. Es una razón «algorítmica»: ofrece un resultado a un problema resuelto, sin ir más allá. Nos puede servir para distribuir racionalmente los beneficios de una explotación o para maximizar la cantidad de gas emitido en una cámara de gas. Por otro lado, podríamos hablar de una razón objetiva, una razón que pretende atrapar la realidad, decirnos «cómo son las cosas». Es la razón de los sistemas filosóficos que persiguen como fin último la verdad, la adecuación del sistema a la realidad. Este tipo de razón deviene en metafísica, en conceptos hipostasiados en función de los cuales se pretende explicar todo. Para Horkheimer, la metafísica, en su sentido más peyorativo, es pensamiento estático y sistematizado, incapaz de captar el constante fluir y devenir de la realidad humana. La realidad no se deja sistematizar y por eso la razón objetiva tampoco es un medio adecuado para conocer el mundo. Precisamente porque la metafísica se construye con la razón objetiva, ésta no es más que un «mero andar a tientas», utilizando la expresión kantiana. La crítica desplegada por Horkheimer es mucho más radical que lo que su título indica. No sólo se cuestiona a la razón instrumental sino todo tipo de racionalidad. La *Crítica de la Razón instrumental* deja a la razón humana en un callejón sin salida del que es muy difícil escapar. Ni la razón subjetiva ni la razón objetiva. La siguiente pregunta es casi instantánea: entonces, ¿qué le queda al ser humano?

La respuesta de Adorno y Horkheimer sería: escapar de la razón. Si la razón es la enfermedad del hombre, habrá que buscar modos no estrictamente racionales de expresión, formas de vida que no tengan en la razón su principal guía. En el caso de Adorno esto se traduce en una apuesta por el arte como forma de liberar al hombre. El arte funciona por esquemas no racionales y puede llevar al hombre a tomar conciencia de lo que falta en la sociedad. El arte es denuncia, compensación y puede

ofrecer al hombre todo lo que la razón le quita. La *Estética*⁵ de Adorno va precisamente en esta dirección. El arte nos abre un camino alternativo, una escapada de la razón y puede conducirnos a la realización del hombre. Por otra lado, todo tipo de pensamiento debe expresarse de forma fragmentada (al estilo de *Dialéctica de la Ilustración*). Si ya sabemos del peligro de conceptualizar, hemos de intentar pensar con conceptos abiertos, que no dividan tajantemente la realidad ni dejen fuera lo que deberían incluir. El pensamiento debe rechazar la certeza y permanecer en una constante búsqueda de «lo completamente otro», tal y como describe Adorno en su *Dialéctica negativa*⁶. El pensamiento no debe solidificarse y todos sus conceptos han de ser permeables. En cuanto a Horkheimer, tras su desengaño respecto a la razón, volvió a sus lecturas juveniles de Schopenhauer, así como a la formación judía que recibió en su infancia. Para él, el hombre puede encontrar en la religión lo que la razón y la ciencia no le pueden ofrecer. No se trata tanto de una cosmovisión cuanto de un modo de comportarse que, en el caso de Horkheimer, se reflejaría en una ética de la compasión. No se trata de una fundamentación racional que defienda la compasión, o de una defensa argumentativa de la misma. Horkheimer apuesta por el sentimiento compartido, por un situarse en la posición del otro, para poder acompañarle en el dolor, la alegría... Sólo sintiendo con el otro, el hombre será capaz de «ser bueno». La compasión que Horkheimer aprendió en la formación religiosa que le dieron sus padres se convierte en todo el fundamento de su ética. Él sabía que no podía argumentar en favor de esta ética, pues estaría cayendo en aquello de lo que quería huir, en la racionalización. El mismo hecho de cuestionar este planteamiento significaría ya racionalizarlo. Ante la propuesta de Horkheimer, teniendo en cuenta todo su trayecto intelectual, sólo caben dos opciones: o se acepta o no se acepta. Preguntarse por qué la compasión y no el odio es ya abrir mucho campo a la razón.

5 Véase ADORNO, Th. W., *Teoría estética*, en traducción de Fernando Riaza, Ed. Taurus, Madrid, 1980.

6 Véase ADORNO, Th. W., *Dialéctica negativa*, en traducción de José María Ripalda, Ed. Taurus, Madrid, 1975.

Con esto, Adorno y Horkheimer ponen ya buenos precedentes a todas las corrientes posmodernas que apuestan por la disolución de la razón. En este sentido, el pensamiento de Horkheimer estaría también influido, tal y como Habermas ha puesto de manifiesto, por su lectura de Nietzsche. Muchos posmodernos⁷, como Foucault, Derrida o Deleuze encuentran en Adorno y Horkheimer buenos antecedentes de sus críticas a la racionalidad y su apuesta por la estetización de la vida, el pensamiento débil o la muerte de la razón. La falta de fundamentos de la que tanto se habla en la actualidad, encuentra su raíz más honda en todas las obras de Nietzsche, pero también la crítica de Adorno y Horkheimer a la racionalidad occidental. Si ni la razón objetiva ni la razón subjetiva pueden conducir a la realización del hombre, nos vemos obligados a vivir en un nihilismo, en la mayor de las indiferencias. Durante siglos (quizás desde que Prometeo dio a los hombres el fuego y la capacidad de organizarse en sociedad) se ha pensado que la razón era lo único que podía salvar al hombre, aquello que todos compartimos y que nos puede poner en común. Si rompemos con ella, tal y como hicieron Adorno y Horkheimer, hemos de refugiarnos en un subjetivismo absoluto, en el nihilismo nietzscheano. Como alternativa, cabe buscar otros modelos de razón, y esto es en buena medida lo que hace Habermas al proponer su razón comunicativa⁸. Toda la filosofía habermasiana parte de la aporía en que dejaron al pensamiento Adorno y Horkheimer. Si rechazamos las propuestas que pretenden rehabilitar a la razón, hemos de entregarnos ciegamente a los

7 La relación entre Foucault y los frankfurtianos ha sido estudiada por David Couzens Hoy. Éste ha publicado, junto a Thomas McCarthy (que adopta la perspectiva de Habermas) una obra en la que se enfrentan estas dos formas de interpretar a los frankfurtianos. Véase *Critical theory*, Ed. Blackwell, Massachussets, 1994. Por otro lado, también Axel Honneth (considerado por algunos epígono de los frankfurtianos) ha establecido conexiones entre la filosofía de Foucault y la de Adorno y Horkheimer. A este respecto, ver *The Critique Of Power; Reflective stages in a Critical Theory*, Ed. por The MIT Press, Cambridge, 1991.

8 Véase HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, en traducción de Manuel Jiménez Redondo, Ed. Taurus, Madrid, 1987 (dos volúmenes). También McCarthy ha profundizado en la línea de investigación abierta por Habermas. Además de la obra citada en la nota anterior, queremos destacar especialmente «Enlightenment and the Idea of Public Reason», en *European Journal of Philosophy*, 3:3, 1995.

sentimientos, el arte, la religión... teniendo en cuenta que en estos campos no podemos exigir nada a los demás, no podemos llegar a un acuerdo vinculante y legítimo, no podemos organizarnos como sociedad. La crítica de la razón de Adorno y Horkheimer nos dejan encerrados en el más fuerte subjetivismo, en el relativismo y la ausencia de valores fijos que hoy se plantean como grandes problemas de la filosofía.

En cualquier caso, la misma crítica que desplegaron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* cae en lo que K. O. Apel ha llamado «contradicción auto-realizativa», pues critica a la razón desde la razón misma. A Adorno nunca le importó mucho esta contradicción que descalificaba automáticamente todos sus escritos. Incluso, desde su inicial desconfianza respecto a la razón, la contradicción, así como el estilo críptico y fragmentario, eran un síntoma más de su ruptura con los esquemas de pensamiento racionales. Por así decirlo, las obras de Adorno desafiarían a sus lectores: que nadie intente comprenderme desde la sola razón. Por el contrario esta contradicción sí que preocupó mucho más a Horkheimer. Al principio trató de resolverla, pero pronto se dio cuenta de que debía aceptarla y asumirla como parte de su pensamiento. Horkheimer sabía que, le gustase o no, tenía que vivir con la contradicción. La postura más coherente con su concepción de la razón hubiera sido el silencio o la inactividad. Sin embargo, tanto Adorno como Horkheimer continuaron escribiendo, eso sí, de un modo fragmentario, inaccesible a una primera lectura, con el fin de que su pensamiento no pudiera reducirse ni esquematizarse en figuras racionales. Esta misma contradicción es la que Adorno y Horkheimer nos han legado a la actualidad, y pervive en muchos de los planteamientos posmodernos a los que antes nos hemos referido. Horkheimer se vio obligado a pasar de la confianza en la razón a la crítica radical de la misma, de los grandes objetivos de la Teoría Crítica a la más modesta formulación de Adorno: «que Auschwitz no se repita». Tras haber descrito brevemente en qué consistieron ambos momentos, la tesis y la antítesis de la escuela de Frankfurt, la cuestión más importante para nosotros es la siguiente: ¿es posible una síntesis?

¿Síntesis?

La obra de Adorno y Horkheimer tiene un interés innegable, pues nos abre las puertas a muchos de los problemas que en la actualidad tiene planteados la filosofía. Y no se trata tan sólo del llamado «debate de la posmodernidad», sobre el que ya se ha escrito quizás demasiado, por lo que corre el peligro de convertirse en un tema recurrente y estéril. El pensamiento de Adorno y Horkheimer nos deja en la estupefacción y la perplejidad de la aporía y la contradicción. Nuestra tarea ahora es afrontar en la medida de nuestras posibilidades muchos de los aspectos que ellos dejaron sólo apuntados: encontrar esa síntesis, ese término medio (nunca aritmético) que logre ser una superación de la dialéctica en la que se encuentra el pensamiento de los frankfurtianos. Una síntesis entre la teoría crítica (la Ilustración) y la *Dialéctica de la Ilustración*, la *Crítica de la Razón Instrumental*. Una superación de Kant y de Nietzsche, de la vida como desarrollo de un ser puramente racional y de la vida como juego, como arte, el hombre entendido como pasión pura, deseo y capricho arbitrario. En definitiva una superación de la modernidad y de la llamada posmodernidad. Y todo esto no en vistas a un fin meramente académico o teórico, sino teniendo en cuenta siempre un mínimo moral: «que Auschwitz no se repita».

En conclusión, Adorno y Horkheimer nos dejan enfilados a la busca de una síntesis, de una sociedad justa, igualitaria y racional. Sería una estupidez por nuestra parte olvidarnos de su pensamiento e ignorar que si ahora vivimos en una época de grandes contrastes y oposiciones, en una época en la que se hace cada vez más palpable la necesidad de esta síntesis de la que venimos hablando, es porque toda la civilización occidental, toda la cultura de la que somos herederos ha pasado ya por esta dicotomía: de la confianza ciega en la razón (Ilustración) a un desengaño absoluto respecto a todas sus capacidades (posmodernidad). El esfuerzo intelectual de autores como Adorno y Horkheimer es una buena muestra de ello. Ellos experimentaron en su propio pensamiento toda esta dialéctica, por lo que la lectura de sus obras nos ayudará a comprender (y también a criticar) nuestra situación actual. El mismo mínimo moral del que hablábamos antes puede actualizarse hoy: «que Ruanda no se repita»,

«que Kosovo no se repita», «que Sierra Leona no se repita»... Estos sucesos, que estarían hoy en el punto de mira de la reflexión de Adorno y Horkheimer, son señales de la debilidad de la razón humana, que quizás no pueda por sí sola fundamentar un orden moral. Recuperar hoy, tal y como pretendían Adorno y Horkheimer, la razón de las víctimas de estas masacres puede también convertirse en una de las tareas de la filosofía.

MIGUEL SANTA OLALLA TOVAR