

ESCUELA DE FRANKFURT ¹

Raúl GABÁS

Universidad Autónoma de Barcelona

1. Su nacimiento

De muchas filosofías habría de afirmarse que son una apología del poder emergente o constituido ya en su época respectiva. El pensamiento de Descartes y Kant vuela empujado por el viento de la época moderna. Por el contrario, la «teoría crítica», que luego se llamará también «escuela de Frankfurt», es presa ante todo del dolor de la época, el llanto de las individualidades oprimidas por la estructura de hierro en la que toma cuerpo lo universal. En el anuncio de este sufrimiento se anticiparon sobre todo Hegel, aterrorizado ante una ilustración incapaz de reconciliarse con la autonomía de lo particular, ante un Robespierre que guillotina las cabezas resistentes a la legislación universal, y Nietzsche, que había desmontado las categorías universales de la moral, conciencia, deber, culpa, castigo, ley, compasión..., como medios de nivelación y dominación de las masas. Desde este punto de vista el siglo XX ha sido escenario de la aniquilación masiva de individuos (y pueblos) en nombre del sistema: el nacionalsocialismo y el comunismo —en la versión europea y en la asiática— son dos ejemplos estremecedores de nuestra centuria. Al dolor por el declive del sujeto se añade otro sufrimiento específicamente filosófico, el temblar de la razón al conquistar las alturas de sus propios sueños. La razón, en efecto, había difundido su imperio bajo el lema de la unidad y la universalidad. En lucha contra la religión se avino a la tolerancia en relación con

¹ Trabajo realizado en el marco del Proyecto de investigación de la DGICYT, PB 96-11244.

el pluralismo de las dogmáticas creyentes, pero en el reino de la verdad secularizada aspiró a la corona de la universalidad. Sin rubor se declaró conocedora de la naturaleza humana, del espíritu humano, del curso y fin de la historia, de la dignidad de las culturas, de lo imperecedero frente a lo despreciable y perecedero. Cuando Comte anuncia la hora de la sociología, cumbre de las ciencias, la concibe como un proyecto unitario y orgánico, como un diseño anticipador de la razón unificadora. Hasta muy adelantado nuestro siglo, ilustrar y progresar equivalía a disciplinar y unificar. Las grandes revoluciones del siglo XX han nacido con vocación de ordenar la totalidad. Y la razón, hasta mediados de nuestro siglo, estaba orgullosa de ser el alma creadora de ese proyecto. Pero los grandes acontecimientos del siglo XX supusieron una imborrable humillación para la soberbia racional. Las sociedades dirigidas por Hitler y Stalin brindaron un argumento eficaz para que el capitalismo liberal emergiera de nuevo como el mal menor. Después de la guerra su orden social ha podido acreditarse como el mejor de los mundos existentes.

La «teoría crítica» nació en la tercera década de nuestro siglo como un retortido de las esperanzas marxistas, que habían cifrado en la alienación el mal fundamental de la historia moderna.

En 1920 Rusia y el resto de Europa están dispuestos a convivir como dos sistemas diferentes; pero en Alemania no se han apagado todavía las esperanzas de una transformación revolucionaria. Entre las iniciativas intelectuales de reflexión marxista, merece especial atención el encuentro celebrado en la primavera de 1922 con el lema de «primera semana marxista de trabajo». Fue promovida por Félix Weil, como empresario financiador, y por Karl Korsch. Luego F. Weil pasaría a ser el mecenas de la teoría crítica. Los asistentes eran casi todos militantes del partido comunista, entre ellos G. Lukács, Fr. Pollock y Wittvogel. La discusión se centró mayormente en el escrito de K. Korsch *Marxismo y filosofía*, que desmontaba la persuasión arraigada de que, según Marx y Engels, el socialismo científico había de superar la filosofía. En la interpretación de Korsch la ideología en general, y la filosofía en particular, no es una mera superestructura derivada de la base material, sino una fuerza activa en el todo entrelazado de la dinámica social.

El núcleo de personas asistentes fueron el primer punto de arranque para la teoría crítica. En 1923 Georg Lukács publica *Historia y conciencia de clase*, escrito que actualiza con gran fuerza intelectual el concepto de alienación en el capitalismo de la época. De este escrito toman Adorno y Horkheimer un

germen de reflexión que ha de conducir más tarde a la concepción de la racionalidad desarrollada en *La dialéctica de la ilustración*.

La esencia de la alienación, tal como la entendió Marx, consiste en que el sujeto vivo, activo, pensante y transformador pasa a los productos objetivos, a las cosas, y se encarna en ellas. Pero estos objetos o cosas adquieren tal grado de autonomía frente a la actividad subjetiva, que se independizan de los sujetos productores y dominan sobre ellos como si fueran una cosa entre las cosas. Los hombres pierden el control del mercado y, por el contrario, las exigencias del capital dictan el tipo de hombres y cualidades humanas que se requieren para seguir desarrollando la producción. En este «hombre para el mercado», en lugar de un «mercado para el hombre», hay una clara dialéctica entre dominante y dominado. El hombre, mediante el trabajo, transfiere poder a las cosas; y éstas a su vez, gracias al poder recibido, imponen la ley de lo cósmico al sujeto productor.

El mencionado Félix Weil quiso dar un marco estable a la discusión marxista. Su padre, posiblemente con la esperanza de abrirse el camino para el comercio de cereales con Ucrania, ofreció la financiación de un instituto social izquierdista. Félix Weil y el reformista Albert Gerlach acordaron dar a la institución deseada la denominación de «Instituto de marxismo». Pero consideraron que esta denominación era provocativa y la cambiaron por la de «Instituto de investigación social». Kurt Albert Gerlach, propuesto por Félix Weil en 1923 para presidir el «Instituto», murió súbitamente. La elección recayó entonces sobre Carl Grünberg, marxista, profesor en Viena desde 1909. En torno a él se agruparon Horkheimer, Wittvogel, K. Korsch, Pollock, Löwenthal y Adorno. Pero el que había de pasar a ser conocido como el director propiamente dicho del «Instituto de investigación social» fue Max Horkheimer, que asumió la dirección en 1930. Desde 1932 apareció la «Zeitschrift für Soziale Forschung» (revista de investigación social), donde los miembros del «Instituto» publicaron muchos de sus ensayos.

El primer artículo de Horkheimer en esta revista fue «Observaciones sobre ciencia y crisis» (1932). Una de sus tesis fundamentales es que la ciencia, agotándose en su afán de registrar y clasificar los hechos, no tiene capacidad para distinguir entre lo indiferente y lo esencial; inmersa en múltiples relaciones sociales, no capta la más amplia de todas ellas, que es la sociedad. La ciencia se hace cómplice de la enmascaradora trama ideológica por la ambigüedad, los métodos, la dirección de sus investigaciones y lo que ella silencia.

Los miembros del «Instituto de investigación social» centraron su primer proyecto de investigación en el círculo de estudios sobre autoridad y familia, cuyos resultados se publicaron con este título en 1936. Abordaron el tema de la autoridad preocupados por la pasividad del proletariado ante la revolución. De una gran encuesta entre los trabajadores en 1930, sacaron la conclusión de que la clase obrera no opondría una resistencia decidida a una toma del poder por parte de la derecha. Horkheimer, en su contribución a *Estudios sobre autoridad y familia*, ponía de manifiesto que el proceso económico determina el mundo cultural a través de la forma de vida en el trabajo y por medio de las instituciones (familia, iglesia, organizaciones escolares y artísticas). De acuerdo con Nietzsche, la vida psíquica está condicionada en buena medida por la coacción ejercida a través de los procesos de trabajo y de las instituciones. La religión en concreto lleva a cabo una elaboración psíquica de los acontecimientos terrenos. Las formas interiorizadas se mantienen incluso cuando han perdido su sentido. Horkheimer aduce el ejemplo de la China, donde la función fundamental de la experiencia de los ancianos en la horticultura conduce al culto de los mismos en el más allá. Este culto, unido al de la reencarnación, es enormemente eficaz para que el paria se adhiera al sistema de castas. El paria obedece con tal de ascender a la casta de los brahmanes en la próxima reencarnación. Por eso los estratos inferiores reaccionan con violencia ante cualquier intento de cambio. Parecidos mecanismos actúan en el mercado burgués, en el que el trabajador, adoctrinado para aceptar los hechos, acata también el poder del empresario como una autoridad fáctica. Y el caudillismo político se basa en que grandes masas atribuyen un carácter necesario a su dependencia económica. La familia misma es una eficaz instancia reproductora de los mecanismos sociales. Por eso educa para una conducta autoritaria en la sociedad. Particularmente el cristianismo ha insistido en la autoridad paterna. Marcuse, en su aportación con el mismo título de *Autoridad y familia*, resalta la distinción teológica entre el oficio y la persona que lo desempeña. El oficio mantiene su validez y autoridad incluso cuando el oficiante es indigno. E interpreta que en el orden jurídico de Kant lo que en verdad tiene vigencia es la facticidad de la sociedad burguesa, sus leyes públicas. Con el fin de salvar a pesar de todo la autonomía y responsabilidad del individuo, Kant busca una síntesis entre la libertad individual y su limitación recurriendo a la figura de un contrato originario, como si cada ciudadano hubiera asentido a la voluntad general. Pero lo cierto es que Kant se opone a la rebelión. Otro tanto afirma Marcuse acerca de Hegel. Este, con su insistencia en que la libertad individual

sólo puede hacerse real en una «universalidad», en definitiva pone en manos del Estado toda la autoridad social. Y la soberanía se presenta en él como una cualidad metafísica, desligada de toda fundamentación personal y social. El Estado es la realidad de la libertad concreta. Marcuse dedica la parte final de su *Estudio sobre autoridad y familia* a la transición de la teoría de la autoridad a la doctrina del Estado totalitario en Sorel y Pareto. Con estos autores entra en escena la dirección elitaria de las masas. Sorel, frente a la organización política del proletariado, introduce la nueva autoridad de las elites revolucionarias, que crecen orgánicamente de la vida social y asumen la dirección del proceso de producción. Marcuse alude al nexo entre Sorel y la vanguardia proletaria, por una parte, y las elites de caudillos en el fascismo, por otra. Pareto a su vez identifica la elite dominante con el grado de capacidad profesional. Las clases se sustituyen por capacidades y el dominio social se interpreta como un sistema abierto en el que pueden entrar elementos de todos los grupos sociales².

Lukács, en su desarrollo de este problema, resalta que por primera vez en el capitalismo la mercancía se convierte en forma dominante de la sociedad entera. Allí la relación entre hombres pasa a ser una relación entre cosas. Se eliminan progresivamente las propiedades cualitativas, humanas e individuales del trabajo. El hombre se halla inserto en un sistema mecanizado. Las cualidades se desgajan de la persona unitaria y aparecen como cosas que el hombre posee y enajena. El hombre se enfrenta a la realidad hecha por él como si fuera una naturaleza. En el mercado burgués el trabajador es un simple objeto. Pero Lukács cree que, por el desenmascaramiento de esta realidad, es decir, por el hecho de que el obrero adquiera conciencia de su propia condición, se pone en marcha un acto práctico por el que ha de transformarse la estructura social. El autoconocimiento del trabajador revela el valor de uso que late tras el valor de cambio y saca a la luz el núcleo verdadero que la mercancía esconde, a saber, la relación entre hombres. No obstante, Lukács deja planteada la siguiente pregunta: si el mercado acuña la conciencia y la subjetividad humana, si acuña en concreto la masa de los trabajadores, que son los más afectados por la condición de mercancía, ¿de dónde puede salir el sujeto revolucionario que tome las riendas de la producción y dirija la historia con «voluntad y conciencia»?

² Herbert MARCUSE, *Ideen zu einer Kritischen Theorie der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt 1980, pág. 151

Entre la programación y la ejecución de *Estudios sobre autoridad y familia*³ se produjo la emigración de los miembros del Instituto de investigación social. El 30 de enero de 1933 Hitler fue nombrado Canciller del «Reich». Horkheimer, advertido del peligro, dormía en un hotel. Fuerzas de las SA irrumpieron en su casa. Pero ya en 1930 él había tenido la previsión de fundar una filial del «Instituto» en Ginebra. En 1933 Horkheimer abandonó Alemania y pudo pasar a Suiza. Mientras tanto el «Instituto» de Frankfurt era cerrado por «tendencias hostiles al Estado». La filial de Ginebra se convirtió entonces en Sede central, y el «Instituto» se denominó «Sociedad internacional de investigaciones sociales». Puesto que Suiza no parecía el lugar adecuado para la instalación definitiva, se examinó la posibilidad de un traslado a Inglaterra y a Francia. Al final quedaron los Estados Unidos como única alternativa. En mayo de 1934 el presidente de la Universidad de Columbia en Nueva York manifestó a Horkheimer la oferta de considerar su «Instituto» como un centro asociado de la universidad que él presidía. En el mismo año llegaron Marcuse, Löwenthal, Pollock y Wittvogel. Fromm estaba ya en los Estados Unidos⁴.

En 1937 publica Horkheimer el artículo «Teoría tradicional y teoría crítica», escrito que ofrece importantes pinceladas sobre los rasgos característicos del grupo de investigación presidido por él. La teoría tradicional, dice, describe los hechos y las relaciones entre ellos, pero no se pregunta por su origen y justificación, ni por la más amplia de las conexiones entre ellos, a saber, la sociedad. La «teoría crítica», en cambio, se pregunta por la racionalidad o irracionalidad de la praxis social. Y, a través de la crítica de las relaciones de producción existentes, abre la perspectiva de una futura sociedad racional. Sin embargo, el autor del escrito citado ha abandonado ya la esperanza marxista de que vaya a ser el proletariado el realizador de ese futuro racional. En 1942 Horkheimer y Adorno compusieron un escrito conmemorativo de Walter Benjamin con el título *Razón y autoconservación*. Hay allí un pensamiento decisivo que prepara el camino de *La Dialéctica de la ilustración*. En dicho escrito Horkheimer entiende por razón la capacidad de regular las relaciones entre los hombres. La razón establece un equilibrio entre la utilidad del indi-

³ Esta investigación apareció en Librairie Fèlix Alcan, Paris 1936, con el título *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*.

⁴ Cf. M. TAY, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid 1974, pág. 79.

viduo y la de la sociedad⁵. Pero en ese equilibrio se inflige violencia a los sujetos, que se ven obligados a reprimir sus tendencias. La sociedad existente es racional; ahora bien, su racionalidad consiste en la conservación del todo, al que deben sacrificarse los individuos. Esto queda ejemplificado en el orden fascista, donde la conservación de la sociedad exige la muerte de los individuos. Para Horkheimer la tarea de la filosofía consiste sobre todo en la crítica de una razón centrada en la propia conservación, en descubrir su irracionalidad y poner al descubierto lo que esta razón reprime.

2. La Dialéctica de la Ilustración

La obra así titulada fue escrita por Horkheimer y Adorno. Sin embargo, en el fondo corresponde más estrechamente al pensamiento de Adorno que al de Horkheimer⁶. De hecho este último se alejó del enfoque de dicha obra en sus escritos tardíos, mientras que Adorno se mantuvo fiel a sus planteamientos. En cualquier caso, *La dialéctica de la ilustración* es el punto de referencia fundamental para la producción de la «teoría crítica» en su primera época. El libro apareció en Amsterdam el año 1947, tres años después de su redacción final. En el prólogo a la segunda edición escriben sus autores en 1969: no pocos de los pensamientos de este libro «son todavía actuales y han determinado en gran parte nuestros esfuerzos teóricos posteriores».

Las ideas fundamentales de la obra están expuestas en la primera parte: *El concepto de ilustración*. Los otros títulos (Excursus) son una aplicación del enfoque teórico inicial: Odiseo, o mito e ilustración; Juliette o ilustración y moral; La industria cultural; Elementos de antisemitismo. Sin duda se trata de recomponer el proceso de constitución de la subjetividad occidental y de reflexionar sobre lo que dicho proceso implica. Según hemos dicho, Horkheimer y Adorno proceden de los planteamientos marxistas. En Marx, que arranca muy directamente de Hegel, no puede pasar desapercibida la supervivencia del esquema de subjetividad y objetividad, que se traduce a la dualidad de «trabajo vivo» y «mercancía». En la medida en que los sujetos que trabajan despier-

⁵ Cf. Günter FIGEL, en Anton HÜGLI y Poul LÜBEKE, *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1992, pág. 323.

⁶ Cf. Günter FIGEL, obra citada, pág. 325.

ten a la conciencia de sí, el mercado habrá de perder su condición meramente objetiva. Y los marxistas creen llegada la hora de que eso suceda. En cambio, los autores de *La dialéctica de la ilustración* habían llegado a la conclusión de que el proletariado (los trabajadores) carecía masivamente de conciencia revolucionaria. En consecuencia, se les plantea la pregunta: ¿qué pasa con esa subjetividad que es tan obvia en Marx, en Hegel y en la ilustración en general? Los ilustradores, y con ellos Kant, habían entendido su tarea como el proyecto de llevar al hombre a pensar por sí mismo, arrancándolo de la dependencia de toda autoridad objetiva: dioses, demonios, creencias, naturaleza, costumbres. Pero ¿qué es ese sí mismo? ¿Algo así como la perla escondida bajo una concha? ¿Una raíz oprimida que brota tan pronto como apartamos la piedra? Horkheimer y Adorno toman al pie de la letra la promesa de la ilustración: la promesa de que cada hombre sea un cierto absoluto, un centro autónomo, singular e inconfundible de vida. Pero esto no pasa de ser una promesa, una utopía que apenas ha llegado a realizarse. Su génesis inicial es tan antigua como el nacimiento del mito y de la racionalidad griega. Pero estas raíces antiquísimas acarrear desde el primer momento la paradoja de que el proceso vital de la individualidad lleva inherente su propia negación. Por eso mismo es ingenuo suponer que existan ya los sujetos revolucionarios, capaces de llevar a su fin el camino de la propia historia. Más bien, se impone una reflexión a fondo sobre el proceso en conjunto. Se requiere una transformación en la relación fundamental del hombre con la naturaleza, si el proyecto ilustrado de un yo autónomo ha de alcanzar su sentido. ¿Qué rasgos de la evolución histórica han impedido el desarrollo de la individualidad? La respuesta a esta pregunta está en conexión con la palabra «dialéctica», que aparece en el título de la obra. El término reviste un doble sentido. En primer lugar la ilustración es un proceso de autonomía, que en su desarrollo histórico se entiende como dominio del hombre sobre la naturaleza. Pero el hombre, empeñado en dominar la naturaleza, acaba entendiéndola como una materia uniforme sometida a leyes universales. Ahora bien, como el hombre mismo pende de esa materia uniforme y de esas leyes, a la postre se convierte en un dominador burlado, pues la naturaleza supuestamente dominada pasa a ser su dominadora. Así, pues, la ilustración es dialéctica en tanto conduce a lo contrario de su propio proyecto esencial. Sin embargo, el problema no depende exclusivamente del desarrollo histórico. Pues, en segundo lugar, la ilustración es dialéctica en un sentido más profundo. Desde Grecia hasta el idealismo alemán el tema constante del pensamiento es el de la conciencia racional y la subjetividad. Pero la constitución

de una subjetividad consciente de sí no es posible sin un desgarramiento en el seno de la naturaleza. Los objetos desgarrados (sujeto y objeto) se enfrentan entre sí y a la vez se requieren recíprocamente. Por tanto, la ilustración, en cuanto proceso de constitución del yo consciente de sí mismo lleva aneja la dialéctica esencial de dividir y volver a unificar lo separado. Sólo es válida una subjetividad abierta a lo diferente de ella. La naturaleza inconsciente sólo se despliega a través de la conciencia como lo distinto de ella. En este sentido hay una conexión muy estrecha entre *La dialéctica de la ilustración* y la *Dialéctica negativa* de Adorno. Históricamente la buena dialéctica de la unión esencial de lo diferente se ha convertido en la mala dialéctica de la separación entre sujeto y objeto, entre universal y particular o, simplemente, en la negación de lo particular o individual por parte de lo universal. ¿Cómo ha sucedido esto en concreto?

La mala dialéctica del dominio corre pareja con la «historia del desencanto», que es un rasgo esencial de la ilustración europea. La magia, el hechizo y el encanto se deben al sentimiento de que un objeto concreto (el árbol, la fuente, el animal sagrado, el instrumento cultural) está penetrado por la presencia de una vida que estremece al hombre y escapa a su disposición. La vida universal de la naturaleza se muestra en el elemento particular. En la religión griega «las buenas y malas potencias, salvación y desgracia, no estaban separadas entre sí claramente. Estaban encadenadas como el nacer y el perecer, la vida y la muerte, el invierno y el verano. En el mundo luminoso de la religión griega perdura la turbia indiscriminación del principio religioso, que en los estadios más antiguos conocidos de la humanidad fue venerado como mana. Primario e indiferenciado, es todo lo desconocido y extraño, aquello que trasciende el ámbito de la experiencia, lo que en las cosas es algo más que la realidad ya conocida. Lo que el primitivo experimenta en tal caso como sobrenatural no es una substancia espiritual en cuanto opuesta a lo material, sino la complejidad de lo natural frente al miembro individual. El grito de terror con el que se experimenta lo insólito se convierte en su nombre. Fija la trascendencia de lo desconocido frente a lo conocido, y con ello convierte el estremecimiento en sagrado»⁷. Lo que en el texto citado recibe el nombre de «principio religioso» sin duda es el fondo desde el que deben entenderse el símbolo, la mimesis y el arte. Y, en efecto, más adelante leemos: «La doctrina de los sacerdotes era simbólica en el sentido de que en ella signo e imagen

⁷ *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid 1994, pág. 69 s.

coincidían. Tal como lo atestiguan los jeroglíficos, la palabra ha cumplido originariamente también la función de la imagen. Esa función ha pasado a los mitos. Los mitos, como los ritos mágicos, significan la naturaleza que se repite»⁸. Horkheimer y Adorno dan por supuesto que esa unidad primitiva de la naturaleza sigue actuando, aunque sea desde el olvido, pues si no fuera así carecería de sentido la crítica de la ilustración por la razón de que ésta convierte la naturaleza en mero objeto de dominio. La *Dialéctica negativa* y la concepción del arte en Adorno todavía conserva algo del espíritu de aquellos chamanes que se dirigían al viento, a la lluvia, a la serpiente, y no a las materias despejadas de cualidades, o que en sus vestidos se asemejaban a los demonios con el fin de asustarlos o aplacarlos⁹.

El mito representa un estadio intermedio entre la magia primitiva y la destrucción de la *mimesis* en la racionalidad científica.

Por una parte, en la mitología griega encontramos ya un orden jerárquico y una distinción clara entre los dioses olímpicos y los elementos materiales. Y así se esboza en ellos el esquema de la dominación, que actuaba ya con toda su fuerza en la Biblia, donde Dios aparece como señor de toda materia y el hombre recibe el encargo de dominar la tierra. Pero, por otra parte, los dioses míticos conservan su fuerza mimética, pues en su peculiaridad individual se encarna a la vez el poder general de la naturaleza. También las *cosmologías presocráticas* se caracterizan por la ambigüedad de ser un anillo intermedio entre el mito y la ciencia. En ellas se realiza un progreso de desindividuación y transición, para centrarse en los poderes más generales de la naturaleza (principios ontológicos, categorías). Pero a su vez en tales poderes se conserva todavía un núcleo de fuerza mimética, pues la ontología se refiere a las realidades intrínsecas de la naturaleza. Por eso la ilustración, en su lucha contra los poderes míticos, «reconoció en la herencia platónica y aristotélica la metafísica de los antiguos poderes y persiguió la pretensión de verdad de los universales como superstición. En la autoridad de los conceptos generales cree ver todavía el miedo a los demonios, con cuyas imágenes los hombres tratan de influir sobre la naturaleza en el ritual mágico»¹⁰. Las palabras citadas aluden a toda la corriente nominalista de la filosofía medieval, que se desarrolla luego en el

⁸ O. c., pág. 71.

⁹ Cf. O. c., pág. 65.

¹⁰ O. c., pág. 62.

empirismo inglés, al giro copernicano de la filosofía trascendental y a la pérdida del valor icónico en la interpretación de los lenguajes científicos. Esta tendencia se desarrolla junto con la corriente que había de tomar cuerpo en el protestantismo, con su concentración en la interioridad subjetiva y su lucha contra la supervivencia de rasgos mágicos en la vida piadosa y sacramental del catolicismo.

La evolución insinuada se perfila cada vez más claramente como consumación de una subjetividad dominadora que somete la naturaleza despojada de cualidades a su proyecto y mandato. El progresivo desencanto era una preparación para la dominación, pues las cosas despojadas de las cualidades específicas e individuales, de su dimensión mágica, no ofrecen resistencia a los fines que el sujeto quiera imponerles. Ya el sacrificio religioso, en tanto permitía la sustitución del primogénito por un cordero o de la hija por una cierva, abría el horizonte de lo intercambiable independientemente de las cualidades.

En la ciencia moderna este proceso se consume bajo las características de «monetarismo», «matematización» y «abstracción». Se entiende por «monetarismo» el hecho de que las cosas valen por su posibilidad de traducirse a valor monetario. Así en los modernos establecimientos mercantiles los empleados gradúan la sonrisa según las expectativas de lucro que ofrece el cliente. La «matematización» significa que las cosas ya no son investigadas en sus cualidades específicas, sino como cantidades determinadas de una escala de medida. Por ejemplo, ya no nos preocupa tanto el aspecto intuitivo del interior del átomo, cuanto la cantidad de energía que él emite. La psicología misma ya sólo habla de lo psíquico a través de funciones cuantificadas. Y el término «abstracción» designa la tendencia a enfocar las cosas no en su totalidad individual, sino como exponentes de funciones genéricas: electricidad, energía, materias primas. La base de los tres rasgos mencionados es la lógica, que crea un mundo de relaciones conceptuales. El proceso de la matematización y abstracción culmina con la difusión de la lógica formal, que no hace ya ninguna referencia a lo intuitivo e individual. En los razonamientos aristotélicos sabíamos todavía a qué clase de objetos nos estábamos refiriendo. En la lógica formal, con el uso de letras (P, Q, etc.) nos referimos a funciones en general, sin ninguna relación identificable con lo intuitivo. Por tanto, la lógica formal crea la ficción de lo completamente igual y sustituible. «La lógica formal ha sido la gran escuela de la unificación. Ella ofreció a los ilustrados el esquema de la calculabilidad del mundo. La equiparación mitologizante de las ideas con los números en los últimos escritos de Platón expresa el anhelo de toda

desmitologización: el número se convirtió en el canon de la ilustración»¹¹. El envés práctico de la matematización y la formalización en la vida social es el desarrollo de la categoría de igualdad como índice del progreso social. La igualdad entre los hombres surge paralelamente con la equivalencia entre elementos en la lógica. No hay duda de que Horkheimer y Adorno se alejaron del entusiasmo kantiano por el formalismo, al que en cierto modo volverá luego Habermas. Con su posición crítica no se oponen en absoluto al reconocimiento universal de la persona humana. En este campo resaltan una vez más que la ilustración perdió su propio norte, pues en lugar de luchar por el reconocimiento de cada uno en su peculiar diferencia, siguió el camino de la nivelación y contribuyó al nacimiento de la masa indiferenciada. Lo mismo que en las ciencias formalizadas, los individuos se igualan como exponentes de posibles funciones. La planificación del futuro presupone que los individuos funcionales se hayan convertido en material de construcción. «A los hombres se les ha dado su sí mismo como suyo propio, distinto de todos los demás, para que con tanta mayor seguridad se convierta en igual. Pero dado que ese sí mismo no fue asimilado nunca del todo, la ilustración simpatizó siempre con la coacción social, incluso durante el periodo liberal. La unidad del colectivo manipulado consiste en la negación de cada individuo singular; es un sarcasmo para la sociedad que podría convertirlo realmente en un individuo. La horda, cuyo nombre aparece sin duda en la organización de las juventudes hitlerianas, no es una recaída en la antigua barbarie, sino el triunfo de la igualdad represiva»¹². «Antes los fetiches estaban bajo la ley de la igualdad (entre el significante y el significado). Ahora la misma igualdad se convierte en fetiche»¹³. La ilustración, con su matematización y su formalismo, desplegó un frente exterminador contra los comportamientos miméticos, míticos y metafísicos, hasta el punto de convertir en tabú el conocimiento que alcanza el objeto.

El parangón entre materias intercambiables en la naturaleza e igualdad de los hombres en la sociedad es un indicio del paralelismo existente entre la razón teórica y la práctica. El pensamiento teórico se convierte en instrumento de dominio porque es fruto de una sociedad donde ya existe la dominación.

¹¹ O. c., pág. 63.

¹² O. c., pág. 68.

¹³ Ibid, pág. 71.

Hay, pues, un paralelismo entre mandar y pensar. «El hecho de que el pensamiento haya sido arrojado de la lógica, ratifica en el aula la cosificación del hombre en la fábrica y en el despacho... El yo plenamente aprehendido por la civilización se disuelve en un elemento de aquel inhumanismo al que la civilización quería escapar desde el principio»¹⁴. Por eso la ilustración es dialéctica en un tercer sentido, además de los dos indicados anteriormente: quería liberar del mito y recae en el mito. «En la imagen mítica, lo mismo que en la claridad de la fórmula científica, se confirma la eternidad de lo fáctico y se erige como sentido la mera existencia»¹⁵. Los héroes de la tragedia clásica perecían por enfrentarse al destino. Y también hoy perecería todo el que actuara contra el destino de una sociedad uniformada e igualada. «Nihil novum sub sole»; el mito y la ciencia rinden su homenaje a lo siempre igual.

Un aspecto original y decisivo de *La dialéctica de la ilustración* es lo que le acontece al sujeto por el hecho de erigirse como dominador de la naturaleza. «Por el nacimiento de la subjetividad el mundo es sometido al hombre sin contemplaciones con las diferencias. En esto coinciden el relato judío de la creación y la religión olímpica»¹⁶. Ahora bien, si el hombre se alza como un dios, como señor de la naturaleza, parece obvio que él desarrolle su vida y sea feliz en esta relación dominadora. Pero Horkheimer y Adorno analizan una dialéctica parecida a la del «señor y siervo» en Hegel. La encontramos desarrollada bajo el título: «Odiseo o mito e ilustración», que nos presenta el regreso de este personaje de la guerra de Troya a Itaca, lugar donde están radicados su familia y su patrimonio. En ese viaje Odiseo tiene que afirmarse frente a las tempestades del mar y a los diversos peligros a lo largo de sus variadas aventuras. El héroe no sólo se hace experto en la lucha contra la naturaleza, sino que aprende también a dominarse; con ello nace un yo o mismidad fuerte, que no se deja seducir por cualquier sollicitación, sino que proyecta una meta y renuncia a todo lo que pudiera apartarlo de ella. Al final del viaje Odiseo se venga implacablemente de los pretendientes que han disfrutado eróticamente en su ausencia. Pero con ello no hace sino volver contra ellos la misma violencia implacable que él había practicado con las inclinaciones que lo apartaban de su meta. En aras del dominio de sí mismo Odiseo renuncia a la felicidad, y así se con-

¹⁴ O. c., pág. 84.

¹⁵ O. c., pág. 80.

¹⁶ O. c., pág. 64.

vierte en un prototipo anticipado de lo que sucede en el mundo burgués. Hemos señalado brevemente que la dominación de la naturaleza a través de la ciencia abstracta se traduce a un proceso social en el que la individualidad es sometida a lo universal y queda anulada. En el proceso de constitución del yo, de la propia mismidad, acontece algo equivalente. Dentro del propio yo se reproduce de nuevo la relación entre dominador y dominado. El yo dominante ejerce la tiranía sobre la propia naturaleza interior, sobre las propias pasiones y aspiraciones. Pero también aquí, una subjetividad desplegada bajo el signo de la dominación, y no bajo el de la *mimesis* de las fuerzas vitales y de las aspiraciones gratificantes, conduce de nuevo a la sumisión de nuestra naturaleza interior a la rigidez de esquemas formales, que emergen de la imitación del mandato social, y no de la *mimesis* de nuestros anhelos escondidos. «La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio, en otras palabras, la historia de la renuncia. Cada uno de los que renuncian da de su vida más de lo que le es restituido, más que la vida que él defiende. Lo cual se desarrolla en el contexto de la falsa sociedad. En ella, cada uno está de más y es engañado»¹⁷.

Lo mismo que en la historia del desencanto hay distintas etapas de racionalidad científica, también en la constitución de la propia identidad pueden distinguirse diversos estadios. El estadio homérico, por ejemplo, se mueve entre el mito y la épica. A ese nivel evolutivo corresponde una identidad que todavía no está articulada racionalmente, sino que se halla escindida entre la pluralidad de poderes míticos. «La forma interna de organización de la individualidad, el tiempo, es todavía tan débil, que la unidad de la aventura permanece externa y su sucesión no es más que el cambio espacial de los escenarios, sedes de las divinidades locales, hacia los que es lanzado por la tempestad»¹⁸. El punto de partida de Odiseo es la pluralidad de poderes míticos y su punto de llegada es Itaca, lugar de la posesión firme, garantizada por el orden burgués. Homero describe la acción de la razón ordenadora, que destruye el mito por medio del orden racional. Las aventuras son incitaciones peligrosas que alejan la identidad de su cauce lógico. Sin embargo, la pluralidad de las aventuras es necesaria para que Odiseo fortalezca su yo al exponerse a ellas. Un pasaje típico en el que se ejemplifica el esfuerzo dominador en la constitución

¹⁷ O. c., pág. 107.

¹⁸ O. c., pág. 101.

del yo es la Rapsodia XX de la *Odisea*, que describe la indignación del héroe por la conducta de los pretendientes. Allí encontramos expresiones que describen al vivo la lucha en el interior de Odiseo, que se domina increpándose a sí mismo: «¡Aguanta, corazón!, que algo más vergonzoso hubiste de soportar aquel día en que el Cíclope, de fuerza indómita, me devoraba los esforzados compañeros; y tú lo toleraste, hasta que mi astucia nos sacó del antro donde nos dábamos por muertos. Así dijo, increpando en su pecho al corazón sufrido y obediente, mas revolviéndose ya a un lado, ya al opuesto». En el texto aparece plásticamente cómo el sujeto se ve obligado a coaccionar la naturaleza en sí mismo. El corazón, renunciando al impulso inmediato, tiene que ejercitarse en la paciencia y estar pendiente del tiempo venidero. Este pensamiento está expresado en la figura mítica del dios Odín, que se colgó en el árbol para ofrecerse en sacrificio a sí mismo. Horkheimer y Adorno analizan el sacrificio religioso en general como una anticipación de lo que acontece en la identidad del yo. En el sacrificio religioso el hombre domina a los dioses por medio de la honra que les rinde. Y Odiseo eleva este rasgo de astucia y engaño a elemento constitutivo del carácter. A su vez el engaño astuto en el sacrificio religioso implica un intercambio entre la divinidad y el hombre. Todo esto se interioriza en la constitución de la propia identidad. En ella se intercambia una naturaleza por otra, la dominante por la dominada. La naturaleza reprimida se inmoló al yo racional. Y lo mismo que en el sacrificio religioso la apoteosis o resurrección de la víctima había de legitimar la inmolación, así también en la vida del propio yo la renuncia al disfrute presente se realiza en aras de una satisfacción futura. La muerte del presente es racionalizada mediante la promesa de su transfiguración en el futuro. «El dominio del hombre sobre sí mismo, que funda su mismidad, virtualmente es la aniquilación del sujeto, a cuyo servicio acontece. Pues la substancia dominante, reprimida y disuelta por la propia conservación no es otra cosa que lo vivo»¹⁹.

La dialéctica de la ilustración concluye que la historia de la civilización es la historia de la introversión del sacrificio, la historia de la renuncia. Y todo el que renuncia da de su vida más de lo que se le devuelve. En la *Odisea* misma hay figuras ilustradoras de la renuncia por el proceso de la identidad del yo. En el paso del estrecho entre Escila y Caribdis el protagonista se hace atar al mástil,

¹⁹ Traducción de *Dialektik der Aufklärung*, Kischer, Frankfurt 1969, pág. 51. Cf. también la traducción citada de J.J. Sánchez en Trotta, pág. 107.

lo cual significa que para conservarse ha de ser privado de la capacidad de movimiento; y los remeros llevan los oídos tapados de cera, para que el hechizo del canto de las sirenas no entorpezca sus brazos en el trabajo. El mundo del trabajo se hace incompatible con el disfrute sensible. La escena de Polifemo sirve a Horkheimer y Adorno para esclarecer la respuesta dialéctica de la naturaleza dominada al yo dominador. Odiseo salva su vida gracias a la duplicidad de sentidos de una misma palabra, usada como nombre propio o con la significación de «nadie». La astucia usada para la propia conservación (para la identidad del yo racional) consiste en acomodarse a lo amorfo, a lo muerto. Odiseo, denominándose nadie, se equipara a la naturaleza desindividualizada, lo cual equivale al dominio de la naturaleza sobre la propia mismidad. Y así el supuesto dominante acaba dominado. Según Horkheimer y Adorno, la subjetividad ilustrada, en tanto destruye el animismo, la vida universal de la naturaleza, establece una oposición entre el sujeto vivo y el objeto muerto, entre la razón dominadora y la naturaleza dominada. Con ello la relación mimética es suplantada por el imperativo dominador de la razón. Pero en esto mismo la *mimesis* se mantiene operante, ya que la razón se hace imitadora de lo muerto. En tanto el sujeto vivo se deshace de su propio animismo, de todo lo fascinador, queda situado en el mismo plano que la naturaleza inanimada.

Bajo el título de «Juliette, o ilustración y moral», *La dialéctica de la ilustración* estiliza los obscenos relatos del Marqués de Sade para redondear la crítica de la ilustración. Esta tenía una tendencia clara a sustituir la metafísica por la moral. En apariencia la moral burguesa conserva valores como la estima del hombre y el amor. Pero ¿qué consistencia tienen sin ningún soporte metafísico, sin una base de encanto o hechizo? Sade lleva a sus últimas consecuencias la única racionalidad vigente, la del uso de las cosas como medios para los fines del propio yo. A lo largo de un conjunto de relatos obscenos nos describe los comportamientos sexuales de personas, tan inteligentes como carentes de escrúpulos, que analizan sutilmente la forma de conseguir la máxima cantidad de placer, y justifican esta conducta mediante razonamientos basados en la utilidad subjetiva, o en analogía con una naturaleza despojada de todo misterio y escrúpulo en su actuación. Noirceuil imparte la siguiente lección a Julieta. «Se denomina crimen toda contravención formal, sea fortuita, sea premeditada, de lo que los hombres llaman ley. Esta es una palabra arbitraria e insignificante, pues las leyes son relativas a las costumbres, a los climas; varían de doscientas leguas en doscientas leguas, de manera que con un vapor o un caballo puedo encontrarme, por la misma acción, culpable de muerte el domingo por la

mañana en París, y digno de alabanza el sábado de la misma semana sobre las fronteras de Asia o en las costas de Africa. Esta completa absurdidad ha llevado a la filosofía a los siguientes principios:

1) Que todas nuestras acciones son indiferentes por sí mismas; que no son ni buenas ni malas, y que si el hombre las califica algunas veces de uno u otro modo es únicamente en razón de las leyes que adopta y del gobierno bajo el que vive, pero que no teniendo en cuenta más que a la naturaleza todas nuestras acciones son perfectamente iguales entre sí»²⁰. Por eso, «que tu alma flexible, y a pesar de todo nerviosa, se encuentra imperceptiblemente acostumbrada a convertir en vicios todas las virtudes humanas y en virtudes todos los crímenes»²¹.

Sade toma en serio exhortaciones como la de Spinoza: considera las pasiones «como si fuese cuestión de líneas, superficies y cuerpos». La formalización de la razón implicaba la condena de los sentimientos. «Ante la luz de la razón ilustrada se desvaneció como mitológica toda devoción que se tenía por objetiva y fundada en la realidad»²². Para Horkheimer y Adorno, con la división cartesiana entre *res extensa* y *cogitatio* quedaban puestas las premisas de la destrucción del amor romántico. Ni la exaltación de la amada ni el sentimiento romántico resisten el frío análisis racional. A la luz de la razón la entrega a la criatura adorada es idolatría. «Los hombres adquieren la relación racional, calculadora, con el propio sexo que había sido proclamado desde hacía tiempo como vieja sabiduría en el círculo ilustrado de Juliette»²³. Los autores citados ven con toda claridad el antagonismo entre civilización y placer. El pensamiento tiende a liberar de la naturaleza y acaba someténdola a su dictamen. Pero la naturaleza se venga a través del retorno del placer. Las sociedades primitivas permitían el retorno del placer en las orgías y fiestas. Pero «con el progreso de la civilización y la ilustración el sí mismo fortalecido y el dominio consolidado convierten la fiesta en una farsa. Los amos introducen el placer como racional, como tributo a la naturaleza no del todo domada; tratan, para sí mismos, de neutralizarlo y al mismo tiempo de conservarlo en la cultura superior; y para los sometidos procuran dosificarlo donde no puede ser ente-

²⁰ Marqués de SADE, *Juliette*, Musa, Barcelona 1989, pág. 154.

²¹ O. c., pág. 20.

²² *Dialéctica de la ilustración*, ed. citada, pág. 139.

²³ O. c., pág. 153.

ramente negado. El placer se convierte en objeto de manipulación hasta que, finalmente, desaparece en la organización. La evolución va desde la fiesta primitiva hasta las vacaciones». «En el fascismo las vacaciones son completadas con la falsa ebriedad colectiva mediante la radio, los grandes titulares y la benedrina»²⁴. El apartado dedicado al Marqués de Sade termina con un reconocimiento a la lucidez de sus escritos, pues puso manos a la obra en la tarea de hacer que la ilustración se horrorice de sí misma, no aceptó que la razón formal guarde una relación mayor con la moral que con la inmoralidad, y proclamó a los cuatro vientos «la imposibilidad de ofrecer desde la razón un argumento de principio contra el asesinato»²⁵.

En *La dialéctica de la ilustración* reina un inconfundible tono fundamental de añoranza de la naturaleza dominada y reprimida. La racionalidad formal elimina ineludiblemente la individualidad. Bajo su hegemonía el yo sólo se hace real a través de relaciones abstractas. La verdadera identidad del yo es inseparable de la experiencia de la naturaleza sensible. Por tanto, ahora no existe un sujeto concreto, capaz de liberarse. Frente a esas premisas caben dos posibilidades: o bien sacar todas sus consecuencias e intentar un retorno a la naturaleza oprimida; o bien negarlas en su cruda radicalidad. Siguió el primer camino Herbert Marcuse, junto con Adorno, en su manera de concebir la tarea del arte, y Jürgen Habermas el segundo.

3. Herbert Marcuse. El psicoanálisis

El contenido de *La dialéctica de la ilustración* se desarrolla en Marcuse a través de dos líneas fundamentales. Por una parte, *Eros y civilización*, obra publicada en 1955, defiende la posibilidad de una alternativa real basada en el principio de gratificación. Y, por otra parte, *El hombre unidimensional*, del año 1964, muestra cómo en la evolución más reciente el sistema de dominación técnica asume rasgos cada vez más cerrados y totalitarios.

Eros y civilización es una obra redactada desde el horizonte de la confrontación con Freud, pero compartiendo las tesis básicas de *La dialéctica de la ilustración*.

²⁴ O. c., pág. 151 Cf. allí la nota del traductor sobre la benedrina: excitante suministrado a las tropas nazis.

²⁵ O. c., pág. 163.

tración. En un prólogo redactado en 1961, Marcuse escribe tajantemente: «El individuo, y con él los derechos y las libertades individuales, es algo que todavía tiene que ser creado, y que puede ser creado sólo mediante el desarrollo de relaciones e instituciones sociales cualitativamente diferentes»²⁶. En dicha obra su autor argumenta en un doble flanco. En uno de ellos roborá las ideas freudianas sobre el antagonismo entre civilización y felicidad, aunque lo roborá solamente por lo que se refiere a nuestra concreta sociedad industrial. Pero en el otro flanco pone todo su empeño en demostrar que esa evolución puede superarse, y que es posible volver a conectar con un estadio en el que no se había desarrollado la oposición entre el instinto de vida y el instinto de muerte, sino que ambos constituían una unidad bajo el signo de eros, de la felicidad, de la paz. Y ese regreso a lo originario no es simplemente utópico, pues a lo largo de la historia ha sido evocado por los mitos, las grandes filosofías y el arte. No sólo los testimonios históricos nos hablan de un estado mejor, sino que dentro de nosotros mismos tenemos todavía una conexión directa con la naturaleza originaria: a través del inconsciente, donde sobrevive el principio de placer. Desde allí emerge la imaginación, que es una fuente viva de representaciones gratificantes. Según Horkheimer y Adorno, la ilustración ha perdido la pauta del sentido porque se alejó de la «vida» como dimensión de lo que se justifica por sí mismo. De igual manera Marcuse considera que solamente el principio de *eros*, que aspira a la gratificación, tiene su fin en sí mismo. Ante la masiva evidencia de que el principio de realidad somete a sus imperativos las aspiraciones del hombre, ¿qué base tiene la reivindicación marcusiana de una técnica y una organización social diferente? Sin duda el hecho de que todavía actúan en el hombre los dos principios, el de vida y el de muerte, de modo que la racionalidad técnica ha significado un desgarramiento de la naturaleza humana, pero no una aniquilación de la aspiración a la felicidad. Ese estado de escisión de ningún modo justifica la afirmación freudiana de que la cultura implica por esencia el sacrificio de la libido, de que la libertad decrece en la medida en que crece el progreso. La crítica freudiana sólo tiene validez, según Marcuse, para este tipo concreto de sociedad, pero no para toda sociedad. Freud parte de la tesis de que la cultura empieza cuando se abandona la satisfacción integral de las necesidades, cuando se pasa de la satisfacción inmediata a la satisfacción retardada, del placer a la restricción del mismo, del gozo al

²⁶ *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona 1981, pág. 10.

trabajo fatigoso. Con ello se produce la transformación del principio de placer en principio de realidad. Dicha transformación tiene lugar ontogenéticamente en la primera infancia, cuando los padres imponen el principio de realidad; y filogenéticamente aconteció en la horda original, cuando el padre monopolizaba el poder y el placer. Luego el principio de realidad se materializó en un sistema de instituciones.

En la discusión con Freud, Marcuse pone especial interés en mostrar cómo aquél en el fondo reconoce la universalidad del principio de placer por encima de la división actual en principios diferentes. De cara a esta meta distingue tres etapas en la teoría de Freud: una primera centrada en el antagonismo entre los instintos libidinosos y el ego (las exigencias de la propia conservación); otra narcisista, en la que las tendencias antagónicas son sustituidas por la libido universal; y una última etapa en la que la teoría freudiana tiene como eje el instinto de vida (*eros*) y el de muerte.

A partir de la introducción del narcisismo, dice Marcuse, la concepción dualista de los impulsos es tratada desde la primacía de la muerte, entendida como un principio de nirvana, como un principio que no es destructivo por sí mismo, sino que busca el alivio de una tensión. Aparece una primera tensión cuando se origina la vida en medio de la materia inorgánica, y luego brota otra fuente de tensión cuando nace el mundo cultural. En ambos casos emerge el instinto de muerte como deseo de regresión a un estado anterior más gratificante. Para hablar del carácter históricamente condicionado de los instintos, Marcuse introduce el concepto de «represión excedente». El admite la necesidad de una represión básica por el simple hecho de vivir en sociedad. Pero, a su juicio, hay muchas represiones que no se deducen de ese hecho fundamental, sino de la forma histórica de configurar el principio de realidad, forma que origina un «exceso» innecesario de represión. Caen bajo el concepto de «represión excedente» la familia monogámica; la división jerárquica del trabajo; el control público de la existencia privada del individuo; el progreso hacia la genitalidad, hacia la sexualidad procreativa en lugar de la meramente gratificante; la represión del olfato y del gusto. En el paso a la sexualidad procreativa se altera la naturaleza misma de la inclinación sexual, que de tener el fin en sí misma pasa a ser una función específicamente determinada por su fin. Las perversiones expresan la rebelión contra esa subordinación. Desarrollan la sexualidad como un fin en sí mismo. Las constantes restricciones del eros debilitan el instinto de vida y fortalecen las fuerzas destructivas. El trabajo, por ejemplo, pasa a ocupar la mayor parte de la vida. El cuerpo y la mente se con-

vierten en instrumentos del trabajo enajenado. La libido se concentra en una parte del cuerpo y deja libre el resto para el trabajo.

A pesar del aparente optimismo de Marcuse, expresado en la tesis de la supervivencia del instinto de vida, presenta un cuadro tremendo en relación con la acuñación del principio de realidad en la sociedad cultural. Su análisis sin duda presupone el contenido expuesto en *La dialéctica de la ilustración* bajo el título de *La industria cultural. La ilustración como engaño de las masas*. Marcuse está persuadido de que la racionalidad tecnológica se nutre de fuerzas destructivas. Ahora la dominación y la restricción del placer es una función del sistema. El individuo, largamente sometido al clima de trabajo, ha de aceptar los modelos impuestos por el principio de actuación. La figura del padre asume ahora la forma de la administración. La productividad se convierte en un instrumento de control universal. La vida mejor implica un control total sobre la vida. El control se dirige más a la conciencia que a los instintos, tratando de impedir que la conciencia reconozca la obra de la represión. A su vez, por la decadencia de las funciones de la familia, la rebelión contra la autoridad paterna se vuelve anónima. El impulso agresivo cae en el vacío y es introyectado de nuevo. La agresividad se hace difusa y se generaliza. El poder administrativo puede proteger contra la agresión directa, pero no puede eliminar la agresión acumulada. Las relaciones entre ego, superego e id se congelan como reacciones automáticas. «Con la decadencia de la conciencia, con el control de la información, con la absorción de la comunicación individual por la de las masas, el conocimiento es administrado y confinado. El individuo no sabe realmente lo que pasa; la poderosa máquina de educación y diversión lo une a los demás en un estado de anestesia en el que todas las ideas perjudiciales tienden a ser excluidas»²⁷.

Marcuse se debate constantemente en torno a la tesis de que nuestra sociedad concreta, lejos de producir la libertad, el bienestar y la felicidad humana, desarrolla formas más refinadas de esclavitud y represión. Ahora bien, esta crítica no tendría sentido si no hubiera una posibilidad de escapar del círculo infernal. ¿Qué posibilidad es ésta? Marcuse concilia un pesimismo histórico con un optimismo ontológico. De acuerdo con Horkheimer y Adorno, en esta sociedad que ha perdido la noción de lo válido en sí mismo, de lo gratificante como valor supremo, es imposible la liberación. Es imposible la reconciliación

²⁷ *Eros y civilización*, e. c., pág. 103 s.

con ese tipo de sociedad, cuya muerte esperan con ilusión los francfortianos. Pero a la vez hay en el fondo de la naturaleza humana un principio que permanece activo y se manifiesta por lo menos a través del arte y de las facultades relacionadas con él (imaginación, fantasía), en las cuales asciende desde el inconsciente la aspiración de la naturaleza a la gratificación integral.

La posición de Marcuse, solidaria con la de Horkheimer y Adorno, aparece en la relación de todos ellos con E. Fromm, que, por causa de su interpretación del psicoanálisis, hubo de abandonar su significativa posición en el seno de la «teoría crítica». Desde los años treinta Fromm formaba parte de un grupo de investigación junto con Karen Horney y el psiquiatra Harry Stock Sullivan. Este grupo buscaba la cooperación entre psiquiatría, psicoanálisis, sociología y etnología. Horney criticaba la orientación biológica e instintivista de Freud, su teoría de la libido, el complejo de Edipo, la reducción de la psicología de la mujer a diferencias anatómicas. Y, por su parte, insistía en la función de las instituciones, la educación, las normas culturales y la sociedad en general para la acuñación del comportamiento de los individuos. Con ello desligaba la conducta de la estructura pulsional. Renunciaba a la aceptación de estadios libidinosos dados desde siempre en forma estable. En el grupo mencionado se desarrolló la confianza en una solución de los conflictos mediante un perfeccionamiento de la educación y de la terapia analítica. En 1934 Horkheimer echaba en cara a Fromm su afán de estar a buenas con demasiada gente. La interpretación dominante de Freud en la «teoría crítica» insistía en el núcleo pulsional de la felicidad. Por eso Adorno previene con tono irónico contra la ilusión de que la bondad mostrada por el analista al paciente le pueda ayudar a satisfacer la pulsión. La renuncia que la sociedad impone va dirigida precisamente contra la pulsión. En consecuencia no se trata de que el psicoanálisis ayude a los individuos con el fin de adaptarlos a la sociedad, sino de despertar en los hombres la conciencia de la infelicidad y destruir las satisfacciones aparentes que dan vida a un detestable orden social. Hay que proponerse como meta que la sociedad estalle desde dentro. También Fromm estaba persuadido de la necesidad de acabar con la sociedad capitalista. Sin embargo, entre 1936 y 1940 preparó *El miedo a la libertad*, obra aparecida en 1941. En ella Fromm afirma la existencia de posibilidades humanas que han surgido en el curso de la evolución, así el pensamiento creador, el enriquecimiento de vivencias emocionales, la aspiración a la justicia. En general afirmaba la existencia de fuerzas psíquicas autónomas frente a lo corporal. En esto se diferenciaba de Freud y de la teoría de la libido, que propugna una ley idéntica para lo corporal y lo espiritual. Por otra

parte, a diferencia de Adorno y Marcuse, que ligan el materialismo de Freud a la radicación del impulso sexual en el cuerpo, Fromm, con apoyo en Marx, entiende las actividades libidinosas desde la estructura socioeconómica. Por ello, cada sociedad tiene su peculiar estructura libidinosa. Esta consiste en el medio por el que se realiza el influjo de lo económico en los medios psíquicos y espirituales del hombre. Y a la vez, el carácter se acuña por la adecuación de la estructura libidinosa a la respectiva estructura social. Finalmente, si Freud entiende la psicología social en analogía con los impulsos del individuo, Fromm entiende al hombre fundamentalmente como un ser social, relacionado con el otro. Él, por encima de todos los condicionamientos, aspira al desarrollo de las capacidades humanas en una praxis de vida que acuñe lo económico, las formas de sociedad, lo axiológico, lo material, lo psíquico y lo espiritual. En la base de esta aspiración está la creencia en la supremacía del carácter biófilo (productivo) frente al necrófilo (no productivo), del instinto de vida frente al instinto de muerte. Fromm confiaba en que a partir de las mencionadas posibilidades del hombre había de abrirse la perspectiva de una solución de los conflictos humanos. Horkheimer y Adorno, por el contrario, se mantenían en la tesis de la progresiva destrucción de la espontaneidad y del individuo. En 1939 las repetidas conversaciones entre Horkheimer y Fromm condujeron a la ruptura definitiva. Fromm perdió su condición de miembro con sueldo del Instituto de Investigación social. Ateniéndose al contraste de posiciones teóricas afloradas en la discusión con Fromm, Horkheimer y Adorno en buena lógica tenían que defender la existencia de un potencial utópico en la estructura pulsional y aceptar una base biológica para la fundamentación de la teoría crítica (27). También Marcuse, en *Eros y civilización*, somete a crítica el revisionismo freudiano de W. Reich y E. Fromm. Con su característica claridad de estilo, marca como sigue la diferencia entre Freud y Fromm²⁸. Para Freud la personalidad no es sino un individuo roto, que ha introyectado con éxito la represión y agresión. En cambio, «Fromm y los demás revisionistas proclaman una meta más alta para la terapia: el desarrollo óptimo de las potencialidades personales y la realización de una individualidad. Pero precisamente esta meta es inalcanzable, porque la niega la civilización establecida. La realización es, para la mayoría, éxito en la adaptación»²⁹. Fromm «deja al lector con la convicción de que los valores más

²⁸ Cf. Rolf WIGGERHAUS, *Die Frankfurter Schule*, Carl Hanser Verlag, Munich 1988, pág. 304.

²⁹ *Eros y civilización*, e.c., pág. 236.

altos pueden y deben ser practicados dentro de las mismas condiciones que los traicionan»³⁰. Marcuse ve la esencia de la teoría psicoanalítica en la descripción de las vicisitudes de los dos instintos básicos. A su juicio, Freud fue capaz de descubrir las raíces comunes de la infelicidad general porque cifró en la sexualidad la fuerza representativa del principio de placer integral. Los revisionistas, en cambio, no insisten en las necesidades instintivas.

A primera vista podría decirse que la actual sociedad de consumo y de exhibición sexual ha dejado atrás la represión para centrarse en la satisfacción de las necesidades instintivas. Pero precisamente esta apariencia es la que Marcuse quiere destruir en *El hombre unidimensional*. El vivo colorido descriptivo de su pluma apenas ha sido superado y conserva toda su actualidad. La obra confluye en la tesis central de que el mundo tecnológico actual obedece a un «a priori», a un diseño constitucional, orientado hacia la dominación, hacia una dominación que no sólo pretende someter la naturaleza, sino también a los hombres. El sistema técnico-administrativo se desarrolla con tal perfección, que nada escapa a su control y no deja ningún refugio para el desarrollo de la individualidad autónoma. Aunque parezca que ahora la libertad sexual es mayor, no obstante, la sexualidad no es una excepción en esta sociedad que «convierte todo lo que toca en una fuente potencial de progreso y explotación». La sociedad actual desconoce sobre todo un erotismo que se extienda a la totalidad. No es lo mismo, dice Marcuse, hacer el amor en un automóvil que hacerlo en una pradera. Este marco de totalidad erótica es sustituido a lo sumo por la presencia universal del erotismo en el mercado. Las atractivas secretarías y vendedoras, el guapo y viril encargado de ventas «son mercancías con un alto valor de mercado»³¹. «El sexo se integra al trabajo y las relaciones públicas y de este modo se hace más susceptible a la satisfacción (controlada)». En todo caso, la satisfacción se logra de un modo que «genera sumisión y debilita la racionalidad de la protesta»³². Se produce «una conciencia feliz que facilita la aceptación de los errores de esta sociedad»³³. Marcuse comparte con Freud la persuasión de que el fortalecimiento de la sexualidad (libido) implicaría necesariamente un debilitamiento de la agresividad³⁴. Pero el poderío técnico de la

³⁰ *Ibíd.*, pág. 239.

³¹ *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona 1974, pág. 38.

³² *O.c.*, pág. 105.

³³ *O.c.*, pág. 106.

³⁴ *O.c.*, pág. 108.

sociedad actual, con su capacidad de producir armas exterminadoras, se alimenta poderosamente del instinto de muerte.

4. La estética

Horkheimer, Adorno y Marcuse coinciden en los rasgos fundamentales de la concepción del arte. Los tres le atribuyen la función mimética de conectar con el núcleo originario de la naturaleza, bajo los umbrales de la represión. Coinciden además en que el verdadero arte se desarrolla allí donde el individuo puede desplegar su propia experiencia y reflexión. En tanto la sociedad actual, por su tendencia a la administración total, invade el campo de la individualidad, por ello mismo destruye el suelo del arte, es decir, su autonomía. La Escuela de Frankfurt ha sido uno de los últimos bastiones en la defensa del reino autónomo del arte frente a la estetización general de los medios de masas. La *Dialéctica de la ilustración* contiene un apartado con el significativo título de *La industria cultural. Ilustración como engaño de las masas*. Sus autores denuncian una homogénea cultura de masas que se presenta con sorprendente uniformidad en todos los grandes monopolios internacionales. Hoy día «los automóviles, las bombas y el cine mantienen unido el todo social»³⁵. La producción cinematográfica acumula toda una serie de clichés que se repiten en contextos diferentes. Los productos cinematográficos están hechos de tal manera que, «para su percepción adecuada, se requiere rapidez de intuición, capacidad de observación y competencia específica, pero al mismo tiempo prohíben directamente la actividad pensante del espectador»³⁶.

El arte de masas se adapta conscientemente a las necesidades del público, tomando como criterio el éxito en la taquilla. En relación con el espectador la industria cultural ejerce un efecto represivo. Actúa en todo caso como Tántalo, que promete constantemente, pero nunca da la consumación. Y, por otra parte, en lugar de conducirnos a mundos desconocidos, nos presenta como gran paraíso la existencia cotidiana. Como en el arte medieval, proyecta un fondo dorado por detrás de lo real. Los mismos modelos de la vida real: el ingeniero, la muchacha dinámica, los intereses deportivos, los coches y

³⁵ O.c., Trotta, Madrid 1934, pág. 167.

³⁶ O.c., pág. 171.

cigarrillos... se presentan de nuevo en el espectáculo. Por eso, «divertrise significa estar de acuerdo»³⁷. «Para demostrar la divinidad de lo real, no se hace más que repetirlo cínicamente hasta el infinito». «Bello es todo lo que la cámara reproduce»³⁸.

De acuerdo con lo dicho, en la sociedad actual se cierne una amenaza devastadora contra la individualidad. Si la tragedia en general se debe a un conflicto entre el individuo que actúa y los poderes generales encarnados en los dioses, en la cultura de masas la tragedia se reduce a la «amenaza de aniquilar a quien no colabore». La tragedia se ha disuelto en la falsa identidad de sociedad y sujeto. Las masas, familiarizadas con los comportamientos automáticos, «deben ser educadas por el espectáculo de la vida inexorable»³⁹. Esa dependencia de una vida homogénea que domina al sujeto, corre pareja con la falta de autonomía en el trabajo. «Descendiendo hasta la última quiescencia, la empresa independiente, en cuya dirección y herencia se había fundado la familia burguesa y la posición de su jefe, ha caído en una dependencia sin salida. Todos se convierten en empleados... La existencia en el capitalismo tardío es un ritmo permanente de iniciación. Cada uno debe demostrar que se identifica sin reservas con el poder que le golpea»⁴⁰.

Los individuos, puesto que no se forjan por su propia actividad, apenas ofrecen resistencia alguna a las tendencias de lo universal. Según Horkheimer y Adorno la individualidad era ya ficticia en la época burguesa, e incluso afirman que jamás se ha llegado a una verdadera individuación, pues en la sociedad de clases los individuos se han mantenido en el estadio de puros seres genéricos. Por eso, la sumisión total del individuo a la exhibición del capital no hace sino desenmascarar las anteriores ficciones de la sociedad burguesa. Junto con la individualidad liquidada, desaparece también la ficción de una cultura autónoma. El arte, y en particular el cine, está impregnado por la dimensión comercial incluso en el acto mismo de la producción. El arte idealista proclamaba la autonomía de su propio ámbito como una «finalidad sin fin» (Kant). Hoy, en cambio, se ha generalizado sin ningún género de escrúpulos el principio del utilitarismo. Y así el arte mismo es «una especie de mercancía,

³⁷ O.c., pág. 189.

³⁸ O.c., pág. 192 s.

³⁹ O. c., pág. 197.

⁴⁰ O.c., pág. 198.

preparada, registrada, asimilada a la producción industrial»⁴¹. Aunque en apariencia las producciones artísticas se ofrecen a las masas en alternancia con la propaganda cultural, sin embargo no se produce el efecto de una elevación de las masas, sino que, a la inversa, el resultado de esa fusión con lo mercantil es una degeneración del arte, que pasa a ser una misma cosa con el mercado. Todo lo que no lleva el sello de la publicidad «es económicamente sospechoso»⁴². «La publicidad se convierte en el arte por excelencia, con el cual Goebbels, lleno de olfato, se había ya identificado: el arte por el arte, publicidad por sí misma, pura exposición del poder social»⁴³. La repetición de las palabras en la publicidad equivale a la difusión de las consignas del orden totalitario. En una situación así libertad no significa más que «dientes blancos y liberación del sudor y de las emociones»⁴⁴.

La *Dialéctica de la ilustración* atribuye al arte la conservación de la *mimesis* de la naturaleza, a diferencia de la ciencia, cuyo lenguaje sígnico es indicio de una dominación de la subjetividad. No obstante, Horkheimer y Adorno apenas dicen cómo es la naturaleza que emerge en la empatía del arte. Marcuse, en cambio, identifica la *mimesis* artística con el *eros*, con el principio de placer. El andrógino roto por la represión social es lo que da alas al arte. Y ese andrógino no es otra cosa que la gratificación integral. En *Eros y civilización*, para acreditar la existencia de otra realidad, Marcuse esgrime el testimonio de la filosofía, que otea lo diferente bajo diversas modalidades: Aristóteles como plenitud de la mente divina, Hegel como descanso en la gratificación del ser, Schopenhauer como nirvana, Nietzsche como gozo frente al logos. Y a través de la fantasía asciende otra voz clara del principio de placer. La fantasía, emparentada con la sexualidad, liga los más profundos yacimientos del inconsciente con los más altos productos del consciente. Por su vinculación con el inconsciente conserva las tendencias de la *psyche* anteriores a su organización según el principio de realidad, nos transmite la experiencia de la superación del antagonismo en la realidad humana. Y como tal es la fuente del *arte*, que bajo la forma estética apunta a la armonía reprimida entre la sensualidad y la razón. Marcuse, impactado por el surrealismo, cree que donde mejor se desarrolla la fantasía es en procesos mentales subreales, en el sueño, en el juego, en el soñar

⁴¹ O.c., pág. 203.

⁴² O.c., pág. 207.

⁴³ O.c., pág. 208.

⁴⁴ O.c.

despierto... En la historia de la mitología Marcuse encuentra un atisbo paradigmático en las figuras de Orfeo y Narciso, en los que se ecarnan los poderes de la paz y de la belleza, del silencio, del sueño, de la noche, del paraíso. Orfeo y Narciso indican potencialidades inherentes a las cosas animadas e inanimadas; en todo caso, nos hacen experimentar el ser como gratificación. Así la canción de Orfeo mueve a hombres y rocas a participar del placer. Y el narcisismo puede interpretarse como expresión de la unidad ilimitada con el universo. La libido narcisista cubre los objetos y se extiende sobre ellos.

En *El hombre unidimensional* Marcuse descubre con insuperable maestría la destrucción de todo espacio individuante en el que pudieran engendrarse diferencias. Partidos y sindicatos, e incluso la protesta comunista, están integrados en un mismo sistema tecnológico, en el que creen todos por igual. El trabajador con corbata se une a la clase administrativa, y así la dominación se transforma en administración. Un único círculo administrativo encierra al señor y al siervo. El interés por la autodeterminación se cambia por una vida más cómoda. Con la desaparición de la personalidad autónoma se diluye el antagonismo entre la cultura y la realidad social, que era el tema fundamental de la creación artística. En la sociedad burguesa la literatura se inspiraba todavía en la otra dimensión, representada por los caracteres perturbadores, como el artista, la prostituta, la adúltera, el guerrero, el criminal, el rebelde, el loco⁴⁵. Ahora las bellas artes se convierten en engranajes de una máquina cultural. Lo diferente es incorporado a lo tecnológico. Todo es absorbido en un único universo racional sin escapes.

Marcuse trata en diversos escritos el tema del arte en un mundo unidimensional. En *Sobre el carácter afirmativo de la cultura*⁴⁶ se hace eco todavía de la concepción marxista del arte como superestructura, y en consecuencia critica la contradicción entre la bella apariencia artística y la crudeza del trabajo social en el mundo burgués. Esa autonomía del arte es aparente, pues reduce la felicidad de los individuos al ámbito de la ficción, sin extenderla también a la vida real. No obstante, en tanto el ideal de lo bello expresa la añoranza de una vida más feliz, hay también algo de verdadero en la autonomía del arte. *Un intento sobre la liberación*⁴⁷ ve en la dimensión estética las huellas

⁴⁵ *El hombre unidimensional*, Seix Barral 1972, pág. 89.

⁴⁶ *Kultur und Gesellschaft* I, Frankfurt 1965.

⁴⁷ *An Essay on Liberation*, Boston (*Versuch über die Befreiung*, Frankfurt 1969).

y el anuncio de una naturaleza humana no ensombrecida por la represión y el antagonismo. El escrito *Contrarrevolución y revuelta*⁴⁸ reacciona contra la nivelación entre arte y vida, y en consecuencia defiende la autonomía del arte como un universo simbólico deslindado de la vida. Finalmente en *La dimensión estética*⁴⁹ el autor se opone al realismo marxista y afirma la subjetividad como fuerza transformadora. La subjetividad liberadora se constituye en la historia interna de los individuos, que no es idéntica con la existencia social. En la obra de arte, fruto de la subjetividad creadora, irrumpen una razón y una sensibilidad distintas de las instituciones dominantes. La fuerza liberadora (la autonomía del arte) está precisamente en la *forma estética*, que rompe el monopolio de lo establecido e instaura el mundo ficticio como verdadera realidad. Sin embargo, el contenido específico al que apunta el arte no es otro que el de los impulsos vitales, el de *eros*, en su lucha contra la opresión social. El encanto de los protagonistas en las novelas está precisamente en que son menos tímidos en sus amores y odios, en que son más leales a sus pasiones incluso cuando acaban con ellos. Con esta tesis Marcuse difícilmente puede enmarcarse en la tradición kantiana, que opone radicalmente el agrado estético al placer de los sentidos. De todos modos, la revolución de la estructura instintiva que se anuncia en el arte implicaría, según Marcuse, un cambio radical en el sistema de necesidades. La experiencia artística está ligada al material cultural que se nos ha transmitido. Pero, como fragmento de lo que es, se pronuncia contra lo que es, y crea una nueva conciencia y una nueva percepción. El contenido del arte es trascendente, «tranhistórico», en el sentido de que va más allá de cualquier situación histórica determinada. El arte tiene el mismo objetivo que todas las revoluciones: la libertad y la felicidad del individuo. El grado de realización de su mundo depende de la lucha política.

En *Diálogos con Marcuse*⁵⁰, Habermas le pregunta por qué ha abandonado su posición inicial, en la que postulaba la reincorporación del arte al proceso de vida, para pasar a la posición posterior, que reivindica una estricta autonomía para el arte. Marcuse responde: La experiencia de que el capitalismo se esfuerza por ordenar de nuevo el arte en la vida, por reconciliar el arte y la vida, las tendencias a destruir la forma estética y las obras de arte, me han llevado al

⁴⁸ *Counterrevolution and Revolt*, Boston (*Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt 1973).

⁴⁹ *Die Permanenz der Kunst*, Munich 1977. Traducción castellana en *Materiales*, Barcelona 1978. Al pie de la letra la traducción castellana debería ser *La permanencia del arte*.

⁵⁰ J. HABERMAS y otros, *Gespräche mit Marcuse*, Suhrkamp, Frankfurt, págs. 41, 44.

pensamiento de que el arte permanecerá incluso en una sociedad libre. Habermas replica: ¿Es posible su nueva posición ante el hecho de que una esfera de arte autónomo sólo se ha formado en la sociedad burguesa? Y Marcuse responde: Todo arte representa una ruptura con la realidad cotidiana, por ejemplo, las catedrales medievales. El arte es estetización de contenidos. Si se renuncia a la forma estética, se renuncia al arte mismo. Y luego Lubasz le pregunta: ¿Cuál es el contenido de verdad de la gran fuga de Beethoven? Marcuse le dice resueltamente: La configuración de una dinámica donde en la lucha entre *Eros* y *Thanatos* al final vence *Eros*.

Adorno coincide con Marcuse en la defensa de la autonomía del arte, vinculada a la forma, pero no es tan explícito como él cuando se trata de determinar el contenido del mismo. Precisamente por esto sus afirmaciones permanecen un tanto indeterminadas. La posición teórica que se refleja en la *Dialéctica Negativa* constituye también la base intelectual de la estética. Adorno lucha ante todo contra el idealismo, contra la identidad del concepto consigo mismo, contra la idea hegeliana de que el verdadero contenido del comprender sea el concepto mismo. La veracidad del concepto tiene que cifrarse en la propia negación, consistente en la referencia a lo no conceptual. Pero, por otra parte, la referencia a la cosa misma no ha de entenderse como una adecuación con ella, pues los objetos sólo son lo que son por su desarrollo en el conocimiento humano. La conciencia es una dimensión extraña a la materia, pero su tarea es precisamente captarla como extraña. Y, a la inversa, la realidad material solamente se da en la historicidad de la conciencia, que en cuanto tal es opuesta a la materia. Sin embargo, a diferencia de Hegel, en esta dialéctica entre el sujeto y el objeto la primacía corresponde al segundo. Porque el concepto es posterior al objeto y no radica en su interior como lo más esencial del mismo, la manera adecuada del conocimiento humano no consiste en el sistema, sino en lo fragmentario, en el detalle, en lo concreto, donde se nos ofrecen las irradiaciones de las cosas, aunque siempre de tal manera que en las cosas hay más de lo que ha llegado a expresar el lenguaje conceptual. Las ideas anidan en el intersticio entre lo que las cosas son y lo que pretenden ser. Por eso, ni el sujeto es ya enteramente sujeto, ni el objeto es enteramente objeto. E incluso una situación reconciliada no se anexionaría lo ajeno, sino que hallaría su felicidad en la cercanía otorgada a lo lejano y distinto.

Las características del arte en Adorno son muy semejantes a las del conocimiento. Arte y filosofía tienen el mismo cometido, a saber, entrar en la vida del objeto. No obstante, hay una diferencia importante entre los dos. La filosofía

lucha por la comprensión conceptual, elabora la dimensión identificante y significativa. En cambio, corresponde al arte primordialmente el polo mimético, por el que se capta lo irracional, lo no discursivo en la cosa misma. La imitación artística asimila a algo que no está dado, que no ha sido formulado conceptualmente. El arte hace de mediador entre el concepto y la cosa misma, abriéndole el camino para que pueda manifestarse en toda aquella plenitud de vida que desborda la rigidez del concepto. La cosa se abre al artista a través de imágenes, metáforas, símbolos, etc. La filosofía interpreta lo que la obra de arte ha dicho enigmáticamente. No obstante, también en la obra de arte hay una dimensión racional, que va inherente a la *forma*. Mediante la forma se elabora el material que está dado en el respectivo momento histórico. Pero, por otra parte, la forma misma ha de extraerse del material. En este sentido alaba a Schönberg y ataca a Stravinsky, por la razón de que el primero extraía la forma de la música del interior del material, mientras que el segundo lo imponía desde fuera. Stravinsky no ofrece una resistencia a lo existente porque hace un uso «atemporal» de la disonancia. En la comprensión de la disonancia Adorno sigue desarrollando lo peculiar de su dialéctica. Las contradicciones no pueden ser abstractas, sino que han de emerger del objeto mismo. Es válida aquella disonancia que pone de manifiesto las contradicciones de la sociedad concreta.

En la estética de Adorno pueden apreciarse rasgos de familia que apuntan hacia Kant, Hegel y Heidegger. Comparte con Kant la constante trascendencia de la cosa frente al conocimiento humano. Concuerda con Hegel en atribuir al arte la función de ser precursor del concepto. Y, finalmente, tanto en Adorno como en Heidegger el arte cumple la función de abrir la verdad, de desocultar lo que todavía no se había manifestado. La creación artística produce esta apertura precisamente en lucha con lo existente, que en el despliegue de sus contradicciones se abre paso a la promesa de lo nuevo. El arte afirma la «apariencia» por encima de la realidad empírica. Evoca lo humano que todavía falta, más allá del grado de humanidad ya alcanzado. Pero lo negado en el arte, lo empírico, queda asumido a su vez en la obra artística. La forma artística transfigura lo existente en nuevas configuraciones creadas autónomamente.

La relación del conocido escrito de W. Benjamin *La obra de arte en la época de la reproducción técnica* (1936) con la escuela de Frankfurt es bastante compleja. Este escrito, por una parte, coincide con los pioneros de la «teoría crítica» en poner de manifiesto el proceso histórico de desaparición del «aura» en el arte, proceso que desvirtúa las categorías de genio, autonomía y subjetividad creadora. Y, por otra parte, en tanto Benjamin quería captar la benevolencia

del sector marxista cuando lo redactó, toma un camino que lo aleja de lo expuesto en las páginas precedentes. Fijándose en el paradigma de la producción cinematográfica, donde el director, la cámara y los actores se coordinan entre sí para producir colectivamente la obra de arte, el autor mencionado anuncia la posible aurora de un futuro en el que desaparezca la distancia entre autor y lector, entre clases sociales, entre hombre y naturaleza, entre arte y existencia profana de los hombres. En las nuevas formas de percepción y actividad se funde la objetividad técnica con la subjetividad humana. Puede decirse que las masas mismas pasan a ser creativas. Ambas líneas estéticas han influido poderosamente en las discusiones de la segunda mitad de siglo. Adorno ha sido invocado repetidamente por los que apelan a la autonomía del arte, y Benjamin es citado una y otra vez en el contexto de la estetización generalizada de los medios de comunicación de masas.

5. La transformación de la teoría crítica en J. Habermas

Habermas ha transformado la teoría crítica en una «teoría de la acción comunicativa». La diferencia entre la primera y la segunda etapa de la teoría crítica es tan manifiesta, que puede dudarse de si existe realmente un subsuelo común. Por lo dicho anteriormente aparece que Horkheimer, Adorno y Marcuse cifran la alienación que sufre el hombre moderno en la omnipotencia de una subjetividad dominadora que reprime la naturaleza en el individuo y, por ello, no le permite alcanzar una individualidad cabal. La sociedad es un nexo objetivado de racionalidad instrumental que acuña a los hombres como casos particulares de un proceso universal, pero no les concede un contexto en el que pueda desarrollarse una individualidad autónoma, espontánea. Esta crítica coincide en puntos esenciales con las afirmaciones de Marx sobre la conversión del hombre en mercancía a través del movimiento del capital.

El primer diseño de un camino propio de Habermas puede apreciarse en *Cambio de estructura de la opinión pública* (1962), que contiene una valoración muy positiva de la época del parlamentarismo naciente. En cierto modo Habermas vierte allí su propio modelo de una razón emergente a partir del diálogo entre ciudadanos. Concretamente en el parlamento la ley racional es fruto del razonamiento cooperativo de los diputados. La segunda parte de la obra presenta una progresiva decadencia de la opinión pública conforme las masas participan en la política y prosperan sus correspondientes medios de comuni-

cación. Esta segunda parte encontrará su continuación en *Crisis de legitimación en el capitalismo tardío* (1973). *Técnica y ciencia como ideología* (1968) es un escrito donde prodría creerse que Habermas está muy cerca de la *Dialéctica de la ilustración* y del *Hombre unidimensional*. Allí, en efecto, pone de manifiesto la estructura de la dominación tecnocrática. El Estado neocapitalista, por el hecho de que interviene en el proceso económico, tiene que justificar este acto de ejercicio directo del poder, a diferencia de la época liberal, en la que en principio el mercado se movía por la libre iniciativa de los ciudadanos. El Estado justifica su intervención política directa mediante la ideología tecnocrática, legitimando su acción en aras del progreso técnico. Con ello Habermas no puede menos de reconocer que la racionalidad medio-fin es la vigente, que la evolución fáctica conduce a una fusión de trabajo y marco institucional del Estado, de ciencia, técnica, mundo militar y administración. No obstante, intenta distanciarse de Marcuse, Gehlen y Ellul-Schelsky, para quienes esa fusión es necesaria, mediante la tesis de la separación «todavía» posible entre técnica e interacción. El nivel técnico conquistado es una especie de marco trascendental de la conservación de la especie. La subyugación de la interacción bajo el sistema técnico constituye una desviación superable. La interacción goza de una estructura autónoma frente al trabajo.

La distinción entre *trabajo e interacción* estará siempre presente en la producción posterior de Habermas. La primer obra donde traza el cauce fundamental de su propio pensamiento es *Conocimiento e interés*, en la que diseña el marco cuasi-trascendental de la antropogénesis mediante un triple tipo de interés (o acción): el técnico, el práctico y el emancipativo⁵¹. Quedan así fijados tres ámbitos de saber: el de las ciencias naturales, el de la praxis humana (intersubjetividad lingüística), y el de la reflexión como tal (filosofía). Habermas recurre a su distinción entre el interés técnico (trabajo) y el práctico (interacción) para someter a revisión la dialéctica marxista entre fuerzas de producción (trabajo) y relaciones de producción (organización de las relaciones humanas). Esto le mereció la acusación de abandonar la dialéctica marxista para entregarse a un interaccionsimo simbólico. En todo caso Habermas estaba iniciando un camino que dejaba atrás el mundo peculiar de la *Dialéctica de la ilustración*.

⁵¹ Cf. Una exposición más amplia en R. GABÁS, J. *Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona 1980, págs. 186-215.

Dos escritos decisivos en el camino hacia la «teoría de la acción comunicativa» fueron *Teorías de la verdad* y *¿Qué significa pragmática universal?* Entre los temas tratados en estas dos publicaciones merecen resaltarse especialmente cuatro: la estructura y división de los actos de habla; la distinción entre contexto de acción y contexto de discurso; la anticipación de la comunidad ideal de comunicación; y la teoría de la verdad como consenso. En la división de los actos de habla se perfila con toda claridad la distinción y conexión entre la constatación de hechos de experiencia (verdad) y la valoración de las normas relativas a la interacción (rectitud, justicia). El lenguaje distingue y conecta la dimensión de la verdad y la de la justicia. Habermas menciona los actos manifestativos (del sujeto) y los explicativos (del lenguaje), pero les dedica menor atención. La distinción entre el contexto de acción y el de discurso contiene ya un modelo de racionalidad argumentativa, que es válida por igual para los enunciados científicos y para las normas. La anticipación de la comunidad ideal de comunicación va inherente a la naturaleza del discurso, en el que, si participamos seriamente, nos comportamos argumentando y dejando argumenar como si todos, incluidos los hombres de cualquier tiempo, tuvieran acceso al diálogo en el que nos encontramos. Y cuando la discusión desemboca en un consenso de los participantes, el enunciado en el que todos coinciden es *verdadero* (en el caso del discurso teórico), o *recto* (en el caso del discurso práctico).

Es fácil advertir que los tres intereses del conocimiento (el técnico, el práctico y el emancipativo) se han traducido ahora a la verdad de los enunciados, la rectitud de las normas y la anticipación de la comunidad ideal. Esta última es para Habermas un hecho inherente a la estructura del lenguaje y, por otra parte, constituye una instancia *contrafáctica* que permite distanciarse de las situaciones empíricas y criticarlas.

R. Wiggerhaus⁵² se refiere a las inculpaciones lanzadas por la derecha radical contra la teoría crítica, a la que llegaron a tildar de ser la «causa del terror». En este clima «Claus Offe, Albrecht Wellmer y, sobre todo, J. Habermas y Oskar Negt, los más expuestos entre los representantes jóvenes de la teoría crítica, dieron la cara por ella con firmeza»⁵³. En la década de los setenta Habermas dirigió un proyecto de investigación en el Instituto Max-Planck en Starnberg, junto a Munich, sobre las condiciones de vida en un mundo acu-

⁵² En el epílogo de *Die Frankfurter Schule*, Carl Hanser, Munich 1988.

⁵³ WIGGERHAUS, O.c., págs. 728.

ñado por la ciencia técnica, con el propósito de renovar una teoría interdisciplinar de la sociedad. Cuando a principio de los ochenta pasó a Frankfurt como profesor, había terminado la obra *Teoría de la acción comunicativa*. Sus bases se hallaban ya disperas en los escritos citados. Habermas consuma ahora la transición del paradigma del sujeto (de la conciencia) al de la intercomunicación, y a partir de aquí se enfrenta críticamente con la filosofía del pasado y con la primera fase de la Escuela de Frankfurt. Desde esta perspectiva objeta a Hegel que él criticó la subjetividad moderna manteniéndose en el marco de la filosofía del sujeto. Y el mismo argumento esgrime contra Horkheimer y Adorno, que articulan la *Dialéctica de la ilustración* tomando como base la relación entre el sujeto y el objeto, entre el hombre y la naturaleza. Pese a la crítica de la razón instrumental permanecen prisioneros de la misma. Se trata ahora de mostrar cómo la razón no se realiza en la conciencia inmanente, sino a través de la comunicación entre sujetos.

Wolfgang Iversch pone de manifiesto que hay en la mencionada obra de Habermas dos conceptos de comunicación, a saber, la que se refiere a la relación entre sujetos, y la que conjuga los diversos momentos de la razón⁵⁴. El segundo concepto corresponde a la visión de la razón y la racionalidad que Habermas ofrece en la *Teoría de la acción comunicativa*. Si Horkheimer, Adorno y Marcuse defendían que la esencia de la modernidad ha consistido en el desarrollo universal de la razón instrumental, Habermas sostiene, en cambio, que la peculiaridad de dicha época ha consistido en la diferenciación de tres ámbitos fundamentales de racionalidad: la cognitivo-instrumental, la moral-práctica y la estético-expresiva. McCarthy interpreta esta triple división en el sentido de que, en relación con cualquiera de los mundos (el objetivo, el social y el subjetivo), podemos adoptar tres actitudes diferentes: la objetivante del comportamiento instrumental con cosas, la ajustada a normas y la expresiva⁵⁵. La patología moderna, según Habermas, se cifra en que la razón cognitivo-instrumental tiende de manera creciente a invadir el ámbito de la praxis moral (de la intercomunicación), en que el sistema (dinero y poder político) irrumpe en el «mundo de la vida» y lo «coloniza». Diversos ámbitos de racionalidad comunicativa se abordan desde un enfoque funcionalista. Pero hay que distinguir entre

⁵⁴ *Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt 1996, págs. 125 ss.

⁵⁵ Cf. Su artículo en *Habermas y la modernidad*, Cátedra. Madrid 1994.

los excesos colonizadores y la evolución inherente a la irreversible complejidad del sistema. «La teoría de la acción comunicativa ha de ofrecer una alternativa para la teoría de la historia de la antigua teoría crítica, que se ha hecho insostenible; y quiere ser un marco dentro del cual se emprenda de nuevo la investigación interdisciplinar de la modernización capitalista...»⁵⁶. La terapia ya no consiste en derribar el sistema, como pretendía la primera teoría crítica, sino en dinamizar nuevamente el mundo de la vida. Una reconciliación de la modernidad habría de lograrse a través de una comunicación entre las tres dimensiones de la razón, J. Keulartz usa la expresión habermasiana «nadie contra Dios sino Dios mismo», que, aplicada a la razón moderna significa: «Sólo por el camino histórico pueden corregirse los errores históricos; sólo la razón está en condiciones de cerrar las heridas que ella misma ha abierto»⁵⁷. Habermas cifra su esperanza en que la razón argumentativa de nuestra época esté en condiciones de alcanzar esa meta: «En resumen podemos decir que las acciones reguladas por normas, las propias representaciones expresivas y las manifestaciones valorativas se añaden a los actos lingüísticos constataivos para integrar una praxis comunicativa que, desde el fondo del mundo de la vida, tiende a conseguir, conservar y renovar el consenso y, por cierto, un consenso que descansa en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez criticables. La racionalidad inherente a esta praxis se muestra en que una comprensión recíproca lograda comunicativamente a la postre tiene que fundarse en razones»⁵⁸.

Dentro del horizonte actual de la razón Habermas se mueve entre la unidad tradicional de la misma y su pluralidad postmoderna. «La ciencia, la moralidad y el arte no sólo se han diferenciado entre sí, sino que también se comunican entre sí. Pero dentro de los límites de cada cultura especializada los diferentes ámbitos de la razón entran en contacto entre sí de modo que eviten violar la lógica interna de la forma de argumentación especializada»⁵⁹.

La exposición y crítica de la posición habermasiana ha engendrado publicaciones torrenciales durante las últimas décadas. Wellmer⁶⁰ ocupa un lugar

⁵⁶ HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1981, tomo 1, pág. 583.

⁵⁷ KEULARTZ, *Die verkehrte Welt des J. Habermas*, Junius, Hamburg 1995, pág. 15.

⁵⁸ HABERMAS, *Theorie des...*, tomo 1, pág. 37.

⁵⁹ Idem, en *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid 1994, pág. 331.

⁶⁰ Cf. en concreto *Ética y diálogo*, Anthropos, Barcelona 1994, con la introducción de Pia Lara.

señalado en esta discusión. Sus atinadas observaciones se refieren a la distinción entre legalidad y moralidad, a la relación entre consenso y verdad, y especialmente a la mediación entre la razón y los contextos particulares de la vida, así como entre las diversas dimensiones de la razón. A este respecto son paradigmáticos los estudios de la estética de Adorno, en quien el arte, por su carácter mimético, hace de instancia mediadora entre la realidad material y la racionalización filosófica.

En su reciente obra *Verdad y justificación*, Habermas atribuye a la discusión con Albrecht Wellmer y Cristina Lafont una mayor elaboración del problema de la verdad. Se refiere en concreto a la distinción entre los presupuestos de la verdad y la verdad misma. Sigue defendiendo una conexión entre verdad y justificación a través de los procesos argumentativos, pero afirma a la vez que «de ahí no se deduce ningún vínculo conceptual entre verdad y posibilidad de afirmación racional»⁶¹. Habermas considera la acción y el discurso como dos estratos del mundo de la vida. El absoluto tener por verdadero es peculiar del contexto de acción, en el que damos por supuesta la objetividad del mundo. Allí no dudamos de las opiniones que dirigen la acción. Al realismo de la praxis cotidiana corresponde un concepto de verdad incondicional. En ese contexto no se hacen reservas falibilistas. La verdad de los enunciados pasa a ser tema explícito cuando fracasa la práctica o aparecen contradicciones en lo que antes se tenía por obvio. En la acción está vigente un concepto no epistémico de verdad, que se refiere a un mundo objetivo de cosas. Y esa esfera constituye un punto de referencia trascendente para las pretensiones de verdad tematizadas discursivamente. «El fin de todas las justificaciones es encontrar una verdad que descuella por encima de todas ellas»⁶². Nos encontramos siempre en el horizonte de un mundo de la vida, que implica un trasfondo no cuestionado de persuasiones compartidas intersubjetivamente y acreditadas en la práctica, las cuales hacen absurda la duda total sobre la posibilidad de acceso al mundo. Estamos ya en las cosas sobre las que podemos hacer enunciados. De acuerdo con Husserl, dice Habermas, estamos siempre en las cosas. La comprensión recíproca no puede funcionar sin referirse a un único mundo objetivo, que estabiliza el espacio público como compartido intersubjetivamente⁶³. Pero en la suposición de un mundo objetivo no está en juego la

⁶¹ HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt 1999, pág. 50.

⁶² O.c., pág. 53.

⁶³ O. c., pág. 249.

representación adecuada de la realidad, sino una praxis que no puede derrumbarse. Desde un trasfondo de persuasiones compartidas surgen las cuestiones discutibles. Pero las verdades aceptadas después de la discusión nos devuelven al contexto de acción. Cuando se han agotado los argumentos no hay razón para permanecer en la actitud hipotética. Ahora bien, Habermas, frente al contextualismo de Rorty, sostiene que la argumentación sólo puede cumplir la función de restablecer las certezas de la acción si está orientada a la verdad en un sentido incondicional, independiente del contexto. Las pretensiones de verdad apuntan más allá del respectivo contexto y fuerzan a la suposición de condiciones ideales de justificación.

El eje del pensamiento de Habermas sigue siendo la constitución de una intersubjetividad, o identidad común, que actúa en el mundo de la vida conectando entre sí las formas diferenciadas de racionalidad. Los trabajos más recientes se mantienen esencialmente en el marco de la teoría de la acción comunicativa. «El mundo de la vida constituye el horizonte de una praxis de comprensión, en la que los sujetos que actúan comunicativamente intentan resolver en común sus problemas cotidianos. Los modernos mundos de la vida están diferenciados en los ámbitos de la cultura, la sociedad y la persona. La cultura se articula según los aspectos de validez de la verdad, la justicia y el gusto estético en las esferas de la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, y el arte y la crítica del arte»⁶⁴.

Habermas, en medio de su entusiasmo por la razón diferenciada y entrelazada, apenas presta atención al hecho de que en el sistema social de nuestro tiempo la comunicación de masas y, por tanto, de la sociedad en conjunto, está dirigida desde las posiciones privilegiadas que se engendran en el corazón del poder político-económico. Ese hecho triste e innegable justifica el pesimismo final de un Horkheimer que evoca la religión con tal de huir de un mundo administrado. Desde este punto de vista podría preguntarse a Habermas si realmente ha transformado la teoría crítica o, más bien, la ha abandonado. Por otra parte, su insistencia en la intersubjetividad acarrea un descuido notable del problema de la naturaleza, que habría de representar el polo de lo inefable e individual frente a la intersubjetividad lingüística y social. Así se explica la tardía y tímida aparición del tema del arte en los escritos de Habermas. Finalmente, él no esclarece suficientemente el fondo o fundamento desde

⁶⁴ O.c., pág. 326.

donde los diversos tipos de razón aspiran a la convergencia. Cada obra suya provoca un alud de discusiones, pero las cuestiones importantes sólo muy lentamente se acercan a formulaciones y soluciones claras.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Th., HORKHEIMER, Max, *La dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid 1994.
Sociologica, Taurus, Barcelona 1966.
- ADORNO, *Teoría estética*, Taurus, Madrid 1980.
Dialéctica Negativa, Taurus, Madrid 1975.
Impromptus (artículos musicales), Laia, Barcelona 1985.
Mahler, Península, Barcelona 1987
- APPEL, K.O., *Transformación de la filosofía*, Taurus. Madrid.
Teoría de la verdad y ética del discurso, Paidós, Barcelona 1987.
- BENJAMIN, W., «La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica», En *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid 1982.
- BUCK-MORSS, Susan, *Origen de la dialéctica negativa*, Siglo veintiuno, México 1981.
- FROMM, E., *Ética y psicoanálisis*, FCE, México 1969.
El lenguaje olvidado, Hachette, Buenos Aires 1974.
El arte de amar, Paidós, Barcelona 1980.
El miedo a la libertad, Paidós, Barcelona 1980.
Y seréis como dioses, Paidós, Barcelona 1981.
- GABOR, K., *Paradigmawechsel in der kritischen Theorie: J. Habermas intersubjektiver Ansatz*, Enke, Stuttgart 1987.
- GUIDDENS y otros, *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid 1994.
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Cátedra, Madrid 1987.
Conciencia moral y acción comunicativa, Península, Barcelona 1985.
Coneixement i interès, Ediciones 62, Barcelona 1987.
Conocimiento e interès, Taurus, Barcelona 1982.
Ensayos políticos, Península, Barcelona.
Historia y crítica de la opinión pública, Gustavo Gili, Barcelona 1981.
Teoría y praxis, Sur, Buenos Aires 1966.
Ciencia y técnica como «ideología», Tecnos, Madrid 1984.
La disputa del positivismo en la sociología alemana, Grijalbo, Barcelona 1973.
Perfiles filosófico-políticos, Taurus, Madrid 1985.

- Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires 1975.
La reconstrucción del materialismo histórico, Taurus, Madrid 1981.
Sobre Nietzsche y otros ensayos, Tecnos, Madrid 1982.
Pensamiento postmetafísico, Taurus humanidades, Madrid 1990.
La inclusión del otro, Paidós, Barcelona 1999.
Die Chancen der Freiheit, Piper, Munich 1982.
Philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, Frankfurt 1985.
Texte und Kontexte, Suhrkamp, Frankfurt 1991 (trad. cast. Ariel, Barcelona).
Kultur und Kritik, Suhrkamp, Frankfurt 1973.
Die postmoderne Konstellation, Suhrkamp, Frankfurt 1998.
Politik, Kunst, religion, Reclam, Stuttgart 1998.
Die nachholende Revolution, Suhrkamp, Frankfurt 1990.
Die neue Unübersichtlichkeit, Suhrkamp, Frankfurt 1985.
Historiker-Streit, Piper, Munich 1987.
Eine Art Schadenabwicklung, Suhrkamp, Frankfurt 1987.
Erläuterungen zur Diskursethik, Suhrkamp, Frankfurt 1991.
Die Normalität einer Berliner Republik, Suhrkamp, Frankfurt 1995.
Vergangenheit als Zukunft, Piper, Munich 1993.
Wahrheit und Rechtfertigung, Suhrkamp, Frankfurt 1999.
- HAUKE, Brunkhortst, *Theodor Adorno, Dialektik der Moderne*, Piper, Munich 1990.
- HONNETH, ed., *Komunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt 1988.
Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung, Suhrkamp, Frankfurt 1989.
- HORKHEIMER, *La añoranza de lo completamente otro*, en Marcuse y otros, *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca 1976.
Teoría crítica, Amorrortu, Buenos Aires; Barral, Barcelona 1973.
Crítica de la razón instrumental, Sur, Buenos Aires 1969.
Sociedad en transición: estudios de filosofía social, Península, Barcelona 1976.
Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung, Fischer, Frankfurt 1986.
- HÜGLI, Anton, *Philosophie im 20. Jahrhundert*, tomo 1, Rowohlt, Reinbek 1992, p. 318-384.
- JAY, M., *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid 1974.
- KEULARTZ, *Die verkehrte Welt des J. Habermas*, Junius, Hamburgo 1995.
- LÓPEZ SÁENZ, M. Carmen, *Marcuse*, Biblioteca filosófica. Madrid 1998.
- MACCARTHY, *La teoría crítica de J. Habermas*, Tecnos, Madrid 1987.
- MARCUSE, *Razón y revolución*, Alianza, Madrid 1979.
La dimensión estética, Ed. Materiales, Barcelona 1978.

- Ideen zu einer kritische Theorie der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt 1980.
Eros y civilización, Ariel, Barcelona 1981..
El hombre unidimensional, Seix Barral, Barcelona 1972.
La dimensión estética, Materiales, Barcelona 1978.
- Marqués de SADE, *Juliette*, Musa, Barcelona 1989.
- OFFE, C., *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid 1988.
- SLOTERDIJK, K. P., *Crítica de la razón ctnica*, Taurus humanidades 1989.
- WELLMER, Albrecht, *Die Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1985.
Ética y diálogo, Anthropos, Barcelona 1994.
- WIGGERHAUS, Rolf, *Die Frankfurter Schule*, Carl Hanser, Munich 1986.