

De la Teoría crítica a la dialéctica de la Ilustración: La apuesta por un enfoque filosófico en la investigación en Ciencias Sociales

From the Critical Theory to the dialectics of Enlightenment: the stake
on a philosophical approach in the research on Social Sciences

Ignacio Roberto Rojas-Crotte

Universidad Autónoma del Estado de México/

ignacioroberto.rojascrotte@gmail.com

Abstract: This article presents some background information related to the Critical Theory of the Frankfurt School. The aim is to enable the taking of position into more specific tasks of social science. Investigation of the processes related to Culture and Society needs of such matters. This stance reflects the contributions of Max Horkheimer and Theodor Adorno, considered here as the main authors of a generation of the *Institut für Socialforschung*. We take for granted that it is impossible to do social research without a specific philosophical approach, even if the researchers are not aware of that.

Keywords: Critical Theory, negative dialectics, Enlightenment, social science, philosophical perspective.

Resumen: Este trabajo presenta antecedentes relacionados con la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt con la intención de posibilitar una toma de postura frente al quehacer más específico de las ciencias sociales; esto es, la investigación de los procesos vinculados con la cultura y la sociedad. Tal postura recoge las aportaciones de Max Horkheimer y Theodor Adorno, considerados aquí como principales autores de toda una generación del *Institut für Socialforschung*. Se asume la imposibilidad de prescindir de un enfoque filosófico en la investigación social, aunque éste no se sume corrientemente de manera explícita.

Palabras clave: Teoría crítica, dialéctica negativa, Ilustración, ciencia social, perspectiva filosófica.

Introducción

Cultura y sociedad, en la investigación social, son dos conceptos complementarios; forman una unidad ante la mirada del observador común y de la gente que vive y padece esa unidad. Sólo utilizando medios analíticos provenientes de las ciencias sociales es posible escindir los componentes en última instancia igualmente sociales, para presentar una versión teórica, necesariamente abstracta, en el afán de comprender primero y explicar después la acción social apenas desde dos de sus dimensiones: los significados atribuidos a la obra humana y esta última.

El concepto de cultura que se presenta tiene que ver con significados de lo que la gente dice y hace con lo que dice, aquello a lo que la gente invoca como respaldo conceptual de sus actos y lo que hace con sus actos de habla finalmente en la escena cotidiana: reproducir, reformar o cambiar el mundo donde vive; construir conocimientos que se sirven del lenguaje para materializarse y hacer posible la acción coordinada con otros, lo cual no es sino generar la capacidad —y operarla— de relacionarse con otros.

La sociedad, desde esta óptica, consiste en un mundo simbólicamente estructurado por medio del lenguaje (y asido a su base material) y sin embargo en constante reestructuración; un Mundo de la Vida cotidiana donde se presenta la gente coordinando sus acciones, dándoles sentido y regresando —bbllegando a puntos distintos, en espiral— a orígenes distintos de los que partió, y que arrojan saldos que contribuyen a conservar, transformar o reformar ese mundo simbólicamente estructurado.

La acción social entonces, y sólo desde la perspectiva que permite el afán por combinar dos elementos (cultura y sociedad) de lo real, deviene en un complejo conceptual compuesto por lo que la gente hace y lo que subyace a este acto en términos de su significado pragmático, en uso.

Una perspectiva: La dialéctica negativa

El estudio de los elementos que conforman la acción social precisa de asirse a una lógica de análisis específico; no hay ojos que miren desde la neutralidad; no existe tampoco neutralidad en el análisis. En este trabajo se propugna la dialéctica negativa como soporte filosófico básico, y es en ella donde se envuelven todos los intentos de análisis cuyas características predominantes radican en cambiar la propia postura por la de quien es estudiado primero, y de explicar lo comprendido después, ya situados en las ciencias sociales.

Dos elementos son los que remiten al basamento intencional: la Ilustración que se critica a sí misma cuando tiende a ser paralizada por los esquemas supuestamente terminales, acabados: la crítica inmanente que debe acompañar al afán de explicar lo observado, la acción social y sus imágenes, desde la mirada basada en la permanencia de la contradicción, que fue desarrollada por G. W. F. Hegel (1982: 74 *et pass*) en el nivel de desarrollo de las categorías del conocimiento.

La dialéctica negativa se constituyó en Filosofía de la Historia a partir de los razonamientos de Max Horkheimer y de Theodor Adorno (1998), en la década de 1940. En su obra, *Dialéctica de la Ilustración*, se plantea de manera implícita la única vía de sobrevivencia de la razón ante el cúmulo de noticias que marcan la sinrazón de un mundo que se encamina inexorablemente hacia la barbarie: la Ilustración¹ había nacido con el sino de la dominación del humano sobre la naturaleza, y al pretender atacar los mitos surgidos del miedo, se transformó en otro mito. Los trabajos de Sísifo parecen desde entonces estar marcando el destino de la Ilustración: mitos que son atacados con Ilustración, Ilustración vuelta mito una vez más.

Horkheimer y Adorno, en la obra referida, plantean de manera negativa la ruptura del círculo vicioso: la crítica inmanente de la razón sobre sí misma. Sin embargo, saben que el círculo no se romperá al final; las pruebas ofrecidas por la historia son abrumadoras: ¿Cómo puede plantearse una crítica a la razón sobre sí misma sin llegar a negarse? La razón ya ha demostrado obstinadamente su propia tendencia al mito, desde el paradigma de una racionalidad sujeto-objeto. Si se mira con más detalle, los autores oponen los frutos de una racionalidad específica —la del conocimiento científico alcanzado hasta el tiempo en que escribieron— a una de las tareas esenciales a cargo de la filosofía: la crítica a la razón.

Los autores referidos partieron de premisas correctas: la Ilustración sin crítica se convierte inexorablemente en mito. Y este razonamiento conduce a primera vista a un desencantamiento por la razón.

Sin embargo, la filosofía debe encargarse (Adorno, 1991) de la tarea de vigilar los caminos adoptados por la razón en todo momento; cuando la misión es asignada al conocimiento teórico, éste de índole científica, se está

1 Este artículo no pretende negar el movimiento revolucionario que llevó a la Revolución Francesa de 1789 y el avance que de hecho significó. La intención de Horkheimer y Adorno se centran en destacar lo que la Ilustración significó en el campo del conocimiento; la relación entre Ilustración y los intentos por explicar la sociedad desde el punto de vista de la Teoría crítica.

asignando una tarea contradictoria a la ciencia social: construir y vigilar sus constructos al mismo tiempo. La decisión especialmente de Adorno, por mantener a la filosofía separada del trabajo científico parece haberse olvidado en la crítica a la Ilustración: la ciencia es ciega, y las disciplinas filosóficas —como la Epistemología, la Metodología y la Lógica— quedan, al confundirse los campos disciplinarios, reducidas, junto con el propio conocimiento científico, a aporía.

La postura filosófica de la dialéctica negativa debe adoptarse en cuanto a su tendencia crítica; los hechos pretendida o declaradamente racionales deben verse en principio con desconfianza, y deben ser analizados con todo el poder crítico de que se disponga; pero ello no basta. Es necesario, además, para efectivamente romper con el círculo vicioso, un cambio de paradigma, éste sí de corte científico: si en el pasado se han analizado los hechos desde un esquema de racionalidad con arreglo a fines, y ello ha conducido a un callejón sin salida (y es ésta una observación filosófica), la sola posibilidad de un cambio de paradigma de explicación, el de entenderse con alguien respecto de algo en el mundo, y de que se generen acciones coordinadas motivadas por ese entendimiento, marca ni más ni menos que una posible solución de la aporía planteada por Horkheimer y Adorno (1998): si se analizan las cosas desde un paradigma basado en el lenguaje, la aporía deja de tener sentido. En la época en que se planteó la “prisión de hierro” (Weber, 2004), el callejón sin salida, el paradigma único era el correspondiente al del conocimiento (sujeto-objeto). Al conducir a la filosofía a esos derroteros, la visión de ciencia social se desdibuja, pero se convierte en una Filosofía de la Historia: la barbarie sin remedio, una visión negativa.

Hoy, a partir de las contribuciones de Habermas (1990) acerca del giro lingüístico (sujeto-sujeto), es posible plantear un enfoque teórico distinto, lo que no significa que la filosofía se olvide del asunto.

En la actualidad resulta necesario que las investigaciones sociales tengan referentes explícitos desde la filosofía. La ciencia social debe renunciar a su ceguera. Debido a todo ello, es necesario hacer una revisión somera de los antecedentes que proporcionaron una mirada de conjunto: la visión filosófica que subyace al enfoque teórico en las ciencias sociales.

Adorno y la Escuela de Frankfurt

Para tener un panorama general del surgimiento y el significado de la Teoría crítica y de la dialéctica negativa, es menester revisar someramente algo

acerca de la historia del *Institut für socialforschung*, organismo que dio origen a esa corriente de pensamiento; además, es conveniente exponer con cierto detalle las aportaciones, en primer lugar, de Theodor W. Adorno y de Max Horkheimer.

El Instituto de Investigaciones Sociales, creado en Frankfurt desde fines de la década de 1920 a partir de la iniciativa de un grupo de intelectuales alemanes, comenzó a ser identificado desde 1931 con la Teoría crítica, al asumir Max Horkheimer la dirección del Instituto (Martin, 1989).

Los componentes básicos de la Teoría crítica tendían a unir las aportaciones del psicoanálisis freudiano con un marxismo considerado no como una cosmología, sino como un método;² el pensamiento dialéctico representaba la médula de ese método (Buck-Morss, 1981: 11).

Es este método, a la vez, una forma específica de construcción científica de teoría social y un enfoque filosófico que le es inmanente (Adorno, 1991: 173 *et pass*). Adorno aparece como el colaborador más cercano de Horkheimer a partir de 1938; esto es, siete años después de que el segundo asumiera la dirección del instituto.

Cuando es aceptado como catedrático en la Universidad de Frankfurt, en 1931, Adorno pronunció la conferencia inaugural en la Facultad de Filosofía; ahí delineaba un programa y una tarea para la filosofía, distinguiendo claramente a ésta de la ciencia. Se unió de tiempo completo a dicho instituto mucho después, en Estados Unidos.

Para Adorno resultaba indispensable regresar a Kant para incidir, principalmente, en la idea de espíritu absoluto de Hegel y, al tiempo, remover los vestigios hegelianos del propio pensamiento marxista de la época, mismos que se traducían en sobre determinaciones de la economía sobre la superestructura (al respecto, conviene recordar el concepto de ideología en el marxismo ortodoxo). Desarrollos con similares conclusiones se fraguaban en el marxismo italiano.

Adorno no sólo pretendía demostrar la falsedad del pensamiento burgués, quería demostrar que precisamente cuando el proyecto burgués —el proyecto idealista de establecer la identidad entre el pensamiento y la realidad material— fracasaba, era cuando demostraba, sin intención, la verdad social, probando entonces la preeminencia de la realidad sobre el pensamiento y la necesidad de una actitud crítica y dialéctica de no

2 El concepto de método utilizado por Buck-Morss se remite a un recurso analítico frecuentemente usado por Adorno en sus textos en forma de ensayo: La construcción de constelaciones conceptuales a partir de una crítica inicial y del artificio descrito por el autor como “fantasía exacta”.

identidad hacia ella, probando en otras palabras la validez del conocimiento materialista, dialéctico [...] Al rechazar el concepto de historia como progreso e insistir en la no identidad de razón y realidad, rompió decisivamente con Hegel; al separar de toda referencia al proletariado, rompió radicalmente con Marx (Buck-Morss, 1981: 16).

Los “rompimientos” que señala la autora son esenciales. Si bien en la diferencia con Hegel (Buck-Morss, 1981: 16) referente al espíritu absoluto, Marx (1980: 12-13) habría señalado que la historia no dependía sino de fuerzas humanas, de relaciones sociales de producción, el énfasis de éste en la economía había desembocado en una visión del advenimiento de la dictadura del proletariado como recurso de recursos para lograr el tránsito de la sociedad, de modos de producción capitalistas al socialismo y, posteriormente, al comunismo. El caso de la Unión Soviética stalinista había despertado severas dudas acerca del aserto marxista ortodoxo. La utopía quedaba al descubierto: el caso chino daría fe de ello, una vez más, al echar por tierra la idea de la revolución proletaria e incorporar al desarrollo predominantemente a la población campesina.

Parece que los puntos en común entre Adorno y Benjamin, de acuerdo con Susan Buck-Morss, se centraban en sus perspectivas filosóficas, y a partir de ellas la música y las artes devenían en procesos susceptibles de abordarse como objetos científicos, de los cuales podrían extraerse lecciones para la propia ciencia.

Ernst Bloch retaba, en esa época, a los filósofos a que abandonaran la seguridad de la lógica formal; había afirmado que tanto las fuerzas subjetivas como las objetivas eran los motores del desarrollo histórico, que las revoluciones eran impulsadas por el pensamiento religioso, que la utopía no podía entenderse en términos puramente socioeconómicos (Buck-Morss, 1981: 27-28).

En los años veinte, la rebelión contra la esterilidad académica (y contra la estructura “racionalizada”) tendía a afirmar lo irracional. Adorno y otros no aceptaron la nueva dicotomía (Buck-Morss, 1981: 32). La autora describe el proceso de formación de Adorno en el contexto de una Alemania sumergida en la tradición posromántica, misma que había aportado elementos de consagración aparente a la neoilustración conservadora, positivista y funcional a la dominación burguesa. Pero además, los círculos más activos y menos reaccionarios tendían a prefigurar esquemas irracionalistas en la filosofía. Ambas tendencias se mostraban insuficientes pero teóricamente coherentes de acuerdo con el grado de desarrollo de la nación alemana, que se colocaba a la expectativa de la evolución de la Unión Soviética y de los Estados Unidos. La situación aparece propicia para las reformulaciones teóricas y filosóficas.

Hans Cornelius era el profesor de Filosofía en el seminario donde Adorno conoció a Horkheimer. Cornelius defendía firmemente la tradición iluminista; más kantiano que el propio Kant, privilegiaba la experiencia por encima de todo; sin embargo, era violentamente hostil a cualquier tipo de dogmatismo.

Fue gracias a Horkheimer que Adorno adquirió un profundo respeto por Husserl (Buck-Morss, 1981: 34-38).

Adorno parece haber experimentado la necesidad de demostrar que lo irracional podía ser entendido racionalmente. Esto lo condujo primero a Freud y... (luego) a Marx (Buck-Morss, 1981: 53).

Hay que decir que, a diferencia de Adorno, Horkheimer llega a Freud por la vía de la terapia, a la cual se había sometido por esos años.

En 1926 eran cada vez más evidentes las tendencias antirracionalistas... protestando contra el irracionalismo en el pensamiento y contra la metodología positivista. El argumento... era simplemente que si la secularización, el “desencantamiento” del mundo era la fuente de la alienación, lo que se necesitaba era un retorno al mito... Adorno decidió atacar este irracionalismo en su *Habitationschrift* (Buck-Morss, 1981: 54).

De acuerdo con la autora, se basó, en principio, en Cornelius, pero en “el concepto del inconsciente en la teoría trascendental del entendimiento” perseguía determinar hasta qué punto una teoría filosófica podía establecerse a partir de Kant. Al encontrar en la obra kantiana la imposibilidad de plantear una racionalidad al inconsciente, procedió luego a demostrar que Freud brindaba conceptos básicos para lograr el “desencantamiento” del inconsciente, articuló por primera vez una crítica de la ideología que resultaba clara e inequívocamente marxista: ligaba las manifestaciones del inconsciente a la historia y explicaba las determinaciones de la vida social y económica a ellas (Buck-Morss, 1981: 54-55).

Las teorías irracionalistas funcionaban ideológicamente como mistificación de la realidad que respalda el *status quo*. ¿Cómo podría compatibilizarse una justificación neokantiana (idealista) de Freud con una crítica marxista (materialista) de la ideología? Adorno parece haberse dado cuenta de lo insoportable de la postura; el viraje de su método (de Kant a Marx) testimonia un viraje de su propia orientación (Buck-Morss, 1981: 56-59).

Uno de los callejones sin salida de la filosofía kantiana consiste en la reiteración de la problemática sujeto-objeto en el contexto del propio sujeto: Kant (1972: 31 *et pass*) habría señalado en términos de “fuerzas oscuras” los procesos internos de la conciencia. El sujeto, explicándose a sí mismo, caía en terrenos por entonces desconocidos, hasta el advenimiento de Freud.

Por otro lado, Marx sólo tocó el problema de la subjetividad a partir de los procesos ideológicos, y de su consecuente formación a partir de procesos originados en las relaciones sociales de producción; para Marx no existen procesos psíquicos como tales (provenientes de la conducta como resultante de contactos familiares y de conformaciones orgánicas). Freud (1976) se acerca más al materialismo en la medida que lo orgánico y la conducta existen de facto; quizá el desarrollo posterior de la dualidad sujeto-objeto kantiana tendría que ser replanteado eliminando la pregunta kantiana acerca del “canon” sujeto-objeto y sus iteraciones.

Se advierte lógico el viraje asumido por Adorno, al replantear la pregunta kantiana manteniendo su opción original en la separación sujeto-objeto descartando a Hegel (identidad en el espíritu absoluto) y manteniendo las determinaciones que a Freud le faltan: las relaciones sociales en su sentido más lato.

A partir de 1927, Adorno pasó mucho tiempo en Berlín, con su Círculo (Brecht, Bloch, Klemperer). Fue fundamental para ellos *Historia y conciencia de clase*, de Luckács.

Luckács y Bloch fueron discípulos de Max Weber. En 1931, Horkheimer trajo al instituto este marxismo hegelianizado, pero Adorno estaba más interesado por el análisis estético que por el social. La influencia de Benjamin aquí fue decisiva.

Benjamin conoció a Brecht en 1924 y estudiaba el marxismo. La tarea del crítico de arte era ver y articular conceptualmente la verdad que la obra de arte expresaba sólo sensorialmente. Como intérprete de la verdad, la actividad del crítico y la del filósofo coincidían. En lugar de renegar de la filosofía (de Kant) o del misticismo, retenía la estructura cognitiva común: transformando la cognitividad idealista en materialismo y la iluminación religiosa en iluminación profana. En 1931, Adorno presenta la segunda *habilitationschrift* sobre Kierkegaard; logra entrar a la Facultad de Frankfurt cuando Horkheimer se convierte en director del instituto (Buck-Morss, 1981: 63-66).

La aproximación de Adorno a Marx fue influida decisivamente por *Historia y conciencia de clase* de Luckács. La contribución más original de éste se centraba en la idea de que la mercancía permea todos los aspectos de la sociedad burguesa. La separación dualista del sujeto y el objeto tenía su prototipo en el problema de la mercancía; los productos aparecen divorciados de los obreros. El concepto de reificación proporcionaba la clave de ambos.

Si los teóricos pudiesen ver a través de las apariencias reificadas, reconocerían que las antinomias de la filosofía se debían no a las inadecuaciones de

la razón sino a las de la realidad, donde la razón trataba de encontrarse a sí misma (Buck-Morss, 1981: 74-75).

En este sentido, la lectura cuidadosa de la última sección del capítulo I de *El Capital* da cuenta de una de las aportaciones más significativas de Marx: la fetichización de la mercancía (Marx, 1999). En los veinte, Rubin (1974) escribiría todo un tratado acerca de esta sección, y no cabe duda de que ella también influyó en el desarrollo teórico de Lukács (1990).

La correspondencia entre intereses del proletariado y teoría no constituía un criterio de verdad. Adorno creía posible aceptar el materialismo dialéctico de Luckács como método cognitivo, sin abrazar su teoría ontológica del proceso histórico o su concepto del proletariado como sujeto de ese proceso. Teoría y praxis política no eran idénticas; su relación estaba complejamente mediatizada (Buck-Morss, 1981: 77-81).

“Sobre la situación social de la música” (1932) fue la primera contribución de Adorno al instituto. El artículo comienza con una referencia a Luckács: “El papel de la música en el proceso social es exclusivamente el de una mercancía; su valor es el del mercado” (Luckács citado por Adorno: 93). Su valor de uso se ha subsumido completamente en su valor de cambio.

Si la música intentaba superar su alienación acomodándose al público, sólo contribuía a encubrir la situación. “Así como la teoría trasciende la conciencia presente de las masas, así debe hacer la música (Luckács citado por Adorno)” (Buck- Morss, 1981: 94).

Como ejemplos de ello, se refiere a Stravinsky y a Schönberg: el primero pretende ser objetivista y es subjetivista (es voluntad componer mezclando lo presente y lo pasado), mientras el segundo expresa una renuncia objetiva e histórica a la tonalidad.

La música necesitaba ser negativamente crítica: no ser un elemento de complacencia para el auditorio; pero tampoco, bajo la apariencia de innovación, encubrir los conceptos reificadores. En Stravinski, Adorno encontraba la utilización de elementos de música antigua que tendían a brindar una imagen de permanencia “natural”, ahistórica, de las fuerzas de la naturaleza, y esta permanencia renunciaba de hecho a la actualidad de la música y de los patrones sociales actuales. Todo ello disfrazado con esquemas pretendidamente innovadores. Una crítica similar merecería el movimiento musical de los sesenta, en su renuncia expresa a la sociedad contemporánea y su voluntad de regreso a la naturaleza.

En 1921, Adorno leyó la Teoría de la novela, de Luckács; dos aspectos lo impresionaron. Si las formas culturales no eran inmortales, entonces la tarea

del director de la obra artística del pasado al ejecutar ésta era la de rescatar su significado viviente, actual. Esto significaba que la transitoriedad al interior de la historia obligaba a asumir una postura de radicalismo cultural.

En este sentido vale notar la semejanza del pensamiento de Adorno con el de Horkheimer: la diversidad de manifestaciones y posturas en lo social había conducido a Horkheimer a rechazar la nueva antropología filosófica postulada en principio por Scheler y los intentos fenomenológicos de Husserl relativos a una sola esencia en la acción humana (Horkheimer, 2003: 50 *et pass*).

Dialéctica negativa

El principio de la no identidad es el fundamento de la filosofía de Adorno; esto es, de la dialéctica negativa. Los orígenes de la dialéctica negativa se encuentran en los primeros trabajos de Benjamin y en el diálogo de éste con Adorno.

Adorno prefería los juicios que validaran la teoría, y el trabajo de ambos resultó complementario.

Para Adorno, lo concreto necesitaba situar lo particular en su relación dialéctica con y mediada por la totalidad. El objeto era, entonces, más que el objeto mismo, y su conocimiento era algo más que el tautológico $A = A$... La totalidad... no era la del sistema metafísico cerrado de Hegel, sino la significación marxiana de la estructura socioeconómica de relaciones que caracterizaba al orden burgués [...] La dialéctica... al abandonar los sistemas metafísicos cerrados, necesitaba enfrentar los fenómenos de la vida cotidiana, la “existencia corrompida” según Hegel, sobre los que la *Lebenphilosophie* y el existencialismo habían recientemente atraído la atención filosófica (Buck-Morss, 1981: 160-161).

El programa de todo conocimiento auténticamente materialista se postulaba como la “interpretación de lo inintencional a través de una yuxtaposición de elementos analíticamente aislados, e iluminación de lo real por el poder de esta interpretación” (Adorno citado por Buck-Morss: 168).

Adorno fraguaba el concepto de dialéctica negativa que marcaría de manera definitiva la versión de una Teoría crítica cuyo nombre ya había creado Horkheimer, en un pequeño artículo que mostraba diferencias importantes respecto a la filosofía de Adorno. En la obra que se refiere se pueden observar rasgos de un marxismo más ortodoxo, con líneas que ya presentaban el giro que en 1938 Horkheimer daba al *Institut* al asumir su dirección.

Dialéctica de la Ilustración

Tres elementos configuran el encuentro teórico de Adorno y Horkheimer, ya entrados los años cuarenta: la idea de Ilustración y su tradición; el agotamiento visible del esquema ortodoxo marxista (con todas sus variantes: Luckács, Gramsci, Weber e incluso la Generación de los treinta de la misma Escuela, ante la barbarie histórica; y la influencia del pensamiento de Nietzsche. El saldo para la teoría social posible fue negativo: no sólo era dable pensar en una demarcación clara para la filosofía social apartándola, salvaguardándola de la ciencia en su conjunto —y la ciencia social incluida en el espectro de ciencia— sino que aparecía como imposible la concepción de una ciencia social positiva, a despecho del esfuerzo inicial de Horkheimer por hacer programática, sistemática una Teoría crítica de la sociedad bajo la consigna de la utopía del ser humano libre, tal como se muestra en su ensayo *Teoría tradicional y Teoría crítica*.

En efecto, *Dialéctica de la Ilustración* aparece en 1944, una vez que se hace posible que Horkheimer y Adorno se encuentren en los Estados Unidos después del destierro provocado por el fascismo alemán de los treinta; la aparición de esta obra pasó casi desapercibida. Sin embargo, décadas más tarde habría de dejar una honda huella.

Publicado... en 1944 en una edición fotocopiada de quinientos ejemplares... aún se hallaban a la venta a finales de los años cincuenta... fue sólo a partir de estas fechas (1972) cuando su contenido caló... De hecho, desde finales de los años setenta esta obra ha contribuido, a través de la filosofía radical del postestructuralismo francés, a configurar una corriente de pensamiento crítico de signo conservador que llega a nuestros días. Hoy está en el centro del debate que marca este fin de siglo: el debate sobre la modernidad... y la denominada posmodernidad (Sánchez, en Horkheimer y Adorno, 1998: 9-10).

Ilustración: la tradición mítica

La Ilustración había nacido con el signo del mito: el afán de dominación de la naturaleza por el pensamiento y la acción humanos. Tanto la versión francesa como en su versión alemana e inglesa (el Iluminismo), destacaban la primacía del pensamiento racional sobre el pensamiento religioso o intuitivo. Se trataba, en principio, de una actitud contestataria a la tradición religiosa y al saber de la época medieval europea, contestación que, dicho sea de paso, armonizaba con la irrupción del liberalismo comercial y del capital.

Al convertirse en la única posibilidad legal de pensamiento, al colocar al ser humano no con la naturaleza sino sobre ella, la Ilustración descalifica

todo tipo de pensamiento metafísico y toda barrera humana, a medida que se convierte en perseguidora y demoledora del propio ser humano:

La Ilustración... ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores... Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia... el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo (Horkheimer y Adorno, 1998: 61-62).

Lo que importa a la Ilustración es el conocimiento de las cosas por medio del dato: Descartes (1975) y Bacon (2009) habían cimentado la lógica única para la construcción del conocimiento científico, y del conocimiento en general: la duda sistemática sobre los conocimientos previos y la persecución de la metafísica, respectivamente, conducían a basar el conocimiento sólo sobre la experiencia racional, del ser humano sobre los fenómenos naturales.

Todo aquello que refiriera a demonios y animismos, todo aquello que significara un conocimiento extra científico, era producto de mentes que se habían dejado dominar por la naturaleza, lo que importa es el sujeto cognosciente: "Las diversas figuras míticas pueden reducirse todas, según la Ilustración, al mismo denominador: el sujeto" (Horkheimer y Adorno, 1998).

De ahí en adelante la ciencia y el conocimiento en general establecen normas, leyes, principios, postulados que harán de la construcción del conocimiento una fórmula repetible hasta el infinito: observar, experimentar, teorizar. Y todo ello bajo el signo del empirismo, de la construcción a base de datos sensoriales exclusivamente. La Ilustración se mitifica ella misma en la medida en que se convierte en ley inmutable de repetición infinita y destruye los mitos convirtiéndose en un mito más.

Pero cuanto más desaparece la ilusión mágica, tanto más inexorablemente retiene al hombre la repetición, bajo el título de la legalidad, en aquel ciclo mediante cuya objetivación en la ley natural él se cree seguro como sujeto libre. El principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo (Horkheimer y Adorno, 1998: 67).

De pronto, y a raíz de la aparición de la Ilustración como fuerza intelectual totalitaria, se pretende detener el movimiento histórico, el cambio. La larga tradición destruida se sustituye por otra tradición mítica: la Ilustración se impone desde el siglo XVII y parece perpetuarse aun en el siglo XX. Horkheimer y Adorno hacen notar el imperio de la razón instrumental, de la lógica formal, desde Bacon hasta Russell. Del positivismo y del neopositivismo.

La Ilustración petrificada es el dominio de la racionalidad, que ya ha señalado Max Weber como síntoma del desarrollo de las sociedades avanzadas. La *Dialéctica de la Ilustración* señala agudamente cómo la Ilustración no sólo pertenece al dominio del conocimiento. En efecto, el ser humano se enfrenta a sí mismo en la jaula perfecta, sin posibilidades de salida; él mismo ha construido pacientemente su propia prisión: la falta de su libertad de pensamiento y de acción, en una sociedad cuya característica radica en la racionalidad burocrática.

Nunca la sociedad ha retrocedido tanto hacia la barbarie, bajo el signo de lo igual, de la unidad y de lo inmanente:

La misma forma deductiva de la ciencia refleja jerarquía y coacción. Lo mismo que las primeras categorías representaban la tribu organizada y su poder sobre el individuo singular, así el entero orden lógico —dependencia, conexión, extensión y combinación de conceptos— está fundado en las correspondientes relaciones de la realidad social, en la división del trabajo (Horkheimer y Adorno, 1998: 75).

En y para las relaciones sociales el individuo, la imaginación y la libertad quedan restringidas al ámbito de la Ilustración: normas y leyes para la producción, la distribución y el consumo que se vuelven en contra del ser humano; la creciente legalidad y la inexorable racionalidad burocrática levantan muros que parecen infranqueables, al punto de controlar los últimos espacios de la vida: todos uniformes, todos con la misma conciencia de unidad frente a la sociedad entera. Normas y valores son internalizados por el propio individuo, que no ha notado que son todos ellos, y en realidad, reificaciones, segundas naturalezas impuestas.

A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados (Horkheimer y Adorno, 1998: 82).

La *Dialéctica de la Ilustración* descubre una tendencia dirigida al exterminio de las posibilidades de libertad y de acción racional en la propia tradición de la Ilustración. En las sociedades industriales avanzadas reconoce los efectos y los mecanismos de los medios masivos de control y de adoctrinamiento, previene contra ellos, deja claros cuáles son los derroteros de su desarrollo y se convierte en un factor de desmitificación al denunciarlos.

Si se ve en su conjunto la trayectoria de la Escuela de Frankfurt, las contribuciones de Adorno y de Horkheimer, a la luz de la *Dialéctica de la Ilus-*

tración, se vuelve notorio el giro que la Teoría crítica ha dado: de ser una propuesta teórica, esto es, una forma de abordar el estudio y la transformación sociales, deviene en una filosofía negativa de la Historia.

Tal filosofía puede dejar la idea de imposibilidad, de callejón sin salida, para la propia construcción científica, al situarla en un contexto de Ilustración —continuadora o renovadora de tal tradición—; en última instancia, si la ciencia es en efecto una fuerza social, y ella misma sigue la dinámica de la barbarie, y si finalmente la filosofía negativa marca su distancia de una ciencia que es ciega por naturaleza, parecería inútil seguir construyendo sobre bases que se saben falsas.

Esos no es así. Numerosas versiones, incluso las de Buck-Morss y la de Sánchez (que prologa la obra de Horkheimer y Adorno), tienden a acusar esa falta de salidas que impone el juicio sobre la versión de la *Dialéctica de la Ilustración*. En un caso, se reconoce la potencia y la utilidad del método de la dialéctica negativa pero se niega la salida transformadora a la propuesta de Adorno. En el otro caso, parecería que la filosofía negativa no da elementos de correspondencia con la ciencia ciega.

Otro enfoque de la cuestión radica en la posibilidad de admitir las consecuencias de la tradición ilustrada en lo que ha sido hasta ahora, y asumirla en términos de una filosofía especial. Las advertencias de Adorno y Horkheimer encuentran campo fértil, también, si a las primeras pretensiones de la Teoría crítica, tal como fueron expuestas por Horkheimer, se les despoja de sus reminiscencias marxistas ortodoxas (lo cual parece advertir como prudente el mismo Horkheimer, en uno de los prefacios posteriores de la obra).

Por otro lado, el método (tal como es situado por Susan Buck-Morss) de la dialéctica negativa, ése mismo que Adorno aplicó a la ciencia social y a la música, no presenta obstáculos a su aplicación avanzada en la ciencia social. Así, filosofía y método deben corresponder. A la filosofía negativa, tal como la plantean en su obra Horkheimer y Adorno, con apoyo en Weber, se añadiría un posterior desarrollo con Jürgen Habermas. En efecto, Habermas plantea la salida al dilema weberiano de la jaula de hierro, al callejón sin salida de la racionalidad burocrática. Esto es, la acción comunicativa. A la racionalidad de la acción orientada de medios a fines, característica de la acción humana sobre objetos, opone una racionalidad dirigida al entendimiento entre los seres humanos.

Durante las discusiones que se centran en la cuestión teórica, debería oponerse por ceñirse a la filosofía y a este método como principios generales. A esto habría que añadir la contribución, en este mismo nivel, de Carlos Pereyra, en *El sujeto de la historia*.

Explicar las acciones de los agentes sociales equivale a: 1) Identificar sus motivos y los fines que persiguen; 2) descubrir en el tejido social las causas de dichos motivos y tales fines. Los elementos destacados por la teoría de la comprensión histórica (motivos, aspiraciones, intenciones, proyectos, fines, propósitos) son en efecto factores del movimiento histórico. La voluntad de los agentes es impulsada efectivamente por tales elementos. La tarea fundamental de la investigación consiste en descubrir la conexión de esos elementos con los motores económicos, políticos e ideológicos que consciente o inconscientemente deciden el vaivén de la voluntad (Pereyra, 1984: 28-29).

Para el caso presente, los complejos económico, político e ideológico se centran en una síntesis que el sujeto de la historia hace en efecto en la dimensión cultural —y esto constituye una postura del estudio— como lo indica el propio Pereyra anunciando intereses, actitudes y motivos de la acción de los propios sujetos. “El individuo concreto es síntesis de múltiples determinaciones provenientes de las relaciones sociales (desde el contexto familiar más inmediato hasta los factores más mediatos y de eficacia indirecta de la formación cultural)” (Pereyra, 1984: 30).

De esta manera, los elementos de mayor alcance en cuanto a filosofía y perspectiva teórica representan, a su vez, tomas de postura que implican también una particular visión de los procesos observados a través de la ciencia social. Se han tomado las referencias de solamente Horkheimer y Adorno porque representan ellos la visión más acabada de un enfoque filosófico general. En este sentido, las aportaciones de Marcuse (1968), de Fromm (1971) y de otros representantes de la Escuela de Frankfurt son indudablemente importantes, pero su inclusión en este trabajo rebasa las intenciones originales.

Necesidad del enfoque

Los antecedentes destacados aquí de la obra de los dos principales exponentes de la Escuela de Frankfurt, Theodor Adorno y Max Horkheimer, ponen de manifiesto una doble característica de lo que se propone como postura filosófica necesaria en la realización de investigaciones en ciencias sociales: mientras las contribuciones de Adorno se cifran más en las preocupaciones teóricas ligadas a aspectos filosóficos, los trabajos de Horkheimer van dirigidos de manera claramente positiva a erigir una estrategia general para la conformación de una Teoría crítica, deslindando de sí los preceptos de vigilancia epistemológica, más cercanos a una discusión propiamente filosófica. Estos dos puntos de vista se integran posteriormente al reunirse los dos en la *Dialéctica de la Ilustración*: la balanza se inclina en favor del punto de vista de Adorno, lo cual queda de manifiesto en el sesgo filosófico que asume la

propia *Dialéctica*; además, se conserva la visión metodológica relativa a las constelaciones, a la forma de combinar los elementos encontrados en lo real para desarrollar los argumentos y explicar la inexorable marcha a la barbarie.

La obra finalmente queda marcada como una visión dialéctica y negativa, de la marcha de la razón hacia la aporía de la Ilustración condenada al mito. Sin embargo, es necesario reiterar que se trata de una visión filosófica de la Historia, a la que debería ponerse atención por cuanto asume la pretensión de ser ella misma una obra de corte teórico. El mismo Horkheimer, como antes lo había señalado Adorno, habría dicho con razón que es menester mantener a la filosofía en la base del trabajo de construcción teórica, pero no sustituir ésta por aquélla.

Éste es el punto que hace dejar de lado finalmente la aporía. En efecto, la perspectiva filosófica mantiene su rebeldía frente a las interpretaciones de la realidad fraguadas en el trabajo teórico; la filosofía está ahí para criticar los productos de la racionalidad pretendida, echando mano de todos los recursos disciplinarios con los que cuenta (y los recursos de método de la dialéctica negativa, tal y como son expuestos por Buck-Morss [1981] son herramientas posibles para realizar la crítica). Si se mantienen separados el desarrollo teórico y la filosofía, es posible el descubrimiento de nuevas posibilidades de solución a la aporía planteada, y en esto se empeñan las propuestas teóricas de Habermas y de muchos otros. Se deja en suspenso un juicio determinante de marcha a la barbarie en beneficio de nuevos derroteros de avance científico; se demuestra la ineficacia de un paradigma, no el fin de la ciencia social.

Sobre estas premisas se erige el basamento que se propone: la necesidad de una visión crítica de los procesos observados en la sociedad; una conciencia acerca de la historicidad del fenómeno observado y un conjunto de recursos heurísticos que hacen posible la construcción de los argumentos de la crítica.

Los análisis de la sociedad (una pretensión de corte teórico) se asocian con un enfoque filosófico definido: la inmanencia de la crítica y los recursos de ésta desde la Escuela de Frankfurt.

Esta visión filosófica está colocada al inicio y al final de los análisis que se efectúan en las ciencias sociales, sin pretender la sustitución de ellos. Por ello es que han de desarrollarse los argumentos teóricos, y ser realizadas las propuestas técnicas, ateniéndose a la crítica permanente. Tal es el papel que se decidió otorgar a la necesidad de adoptar un enfoque filosófico en la investigación social.

Bibliografía

- Adorno, Theodor (1991), *Actualidad de la Filosofía*, Barcelona: Paidós.
- Bacon, F. (2009), *Novum organum*, México: Porrúa.
- Buck -Morss, S. (1981), *Origen de la dialéctica negativa*, México: Siglo XXI.
- Descartes, R. (1975), *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires: Aguilar.
- Freud, Sigmund (1976), “Conferencias introductorias al Psicoanálisis”, en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Fromm, E. (1971), *La crisis del Psicoanálisis*, Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, Max (2003), *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno (1998), *Dialéctica de la Ilustración*, Valladolid: Trotta.
- Jay, Martin (1989), *La imaginación dialéctica*, Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990), *El pensamiento postmetafísico*, México: Taurus.
- Hegel, G. W. F. (1982), *La ciencia de la Lógica*, Buenos Aires: Eds. Solar.
- Kant, M. (1972), *Critica de la razón pura*, México: Porrúa.
- Lukács, Georg (1990), *Historia y conciencia de clase*, México: Grijalbo.
- Marcuse, H. (1968), *El hombre unidimensional*, Barcelona: Seix Barral.
- Marcuse, H. (2009), *Negations*, London: MyFly books.
- Marx, Karl (1999), “La fetichización de la mercancía”, en *El Capital*, tomo I, vol. 1, México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1980), *La ideología alemana*, México: Eds. Quinto Sol.
- Pereyra, Carlos (1984), *El sujeto de la historia*, Madrid: Alianza Universidad.
- Rubin, Isaak Ilich (1974), *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Buenos Aires: Pasado y Presente.
- Weber, Max (2004), *Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.

Ignacio Roberto Rojas Crotte. Doctor en Educación por la Universidad La Salle y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma del Estado de México. Líneas de investigación: sociología, teoría sociológica y educación. Publicaciones recientes: “Hermenéutica para las técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales: una propuesta”, en revista *Espacios Públicos*, núm. 31, UAEM (2011); “Cultura, industria, exterminio del individuo en el mundo de las mercancías: una reseña crítica al texto de Cruz Rivero”, en *Psicología*, núm. 1, UAEM (2009); “Concepto de ciencia: Geymonat, Olivé y Martínez Miguelez”, en revista *Espacios Públicos*, núm. 24, UAEM (2009).

Recepción: 18 de enero de 2011.

Aprobación: 11 de noviembre de 2011.